N.º de Registro: 2090-60. — Depósito Legal: M. 2016-1960

Gráficas Cóndor, S. A. — Aviador Lindbergh, 5. — Madrid - 2. 1619-1963

DISPUTACION XXXI

LA DISTINCION ENTRE LA ESENCIA Y LA EXISTENCIA

RESUMEN

Una vez concluido el tratado sobre Dios —primer miembro de la división del ente—, corresponde ahora hablar del segundo miembro de dicha división, que es el ente finito o creado. El objeto de esta disputación es explicar su razón común o esencia. Podríamos dividirla de la siguiente manera:

I. — La distinción de esencia y existencia. Especial consideración de la esencia (Sec. 1-6).

II. — La existencia; sus causas y efectos (Sec. 7-10).

III. — Clases de existencia; separabilidad de esencia y existencia y clase de composición que constituyen (Sec. 12-13).

IV. — La relación de dependencia a Dios en el ente creado (Sec. 14).

SECCIÓN I

Justificado el problema (1) y aclaradas las nociones básicas (2), expone las sentencias. La primera defiende la distinción real (3) con abundancia de argumentos (4-10). La segunda defiende la distinción ex natura rei *o formal (11). La tercera sólo admite distinción de razón (12), posición que Suárez hace suya (13-14).*

SECCIÓN II

Está dedicada a la clarificación del concepto de esencia. En primer lugar, antes de ser producida, no posee ser real alguno (1), siendo errónea la opinión contraria (2-5). Propuestas las objeciones contra la tesis sentada (6), se les da respuesta detallada (7-11).

SECCIÓN III

Lleva el problema a la consideración potencial y actual del ente, buscando la distinción entre esos dos estados (1). Comienza por explicar el concepto de potencia objetiva (2), para fundar la negación de su realidad actual (3-4). El ente en acto añade a la esencia en potencia objetiva la existencia, pero sólo se trata de una adición de razón (5), ya que, en realidad, se trata del estado de pura posibilidad de la esencia y del estado de actualidad de la misma (6-7), o sea, de una distinción entre no-ente y ente (8).

SECCIÓN IV

¿Qué es lo que hace actual a la existencia? (1). Tiene que ser algo real y actual (2); pero no tiene que ser una existencia que forme composición real con

ella (3), sino que basta el ser de la actualidad de la esencia misma (4), según se prueba con diversos argumentos (5-6) y respondiendo a las objeciones (7).

SECCIÓN V

¿Exige la existencia de las cosas algo, además del ser actual de la esencia? Expuesto el problema (1), se reconoce la necesidad de la causa eficiente, por lo menos en los seres finitos (2). Pero puede necesitar también algún modo, que es el de inherencia en los accidentes (3-4) y el de subsistencia en la sustancia (5), del que se prueba que es distinto de la existencia sustancial (6-9). Fuera de esto, prueba que no se necesita nada más (10-13) y se refuta una objeción en contra (14).

SECCIÓN VI

Centrada ya la cuestión sobre la distinción entre esencia y existencia, se niega que sea real, cualquiera que sea la forma de proponer esta sentencia (1-8); se hace otro tanto con la distinción modal (9-12), para acabar demostrando la sola distinción de razón (13-15), rechazando algunos modos erróneos de explicar este modo de distinción (16-22) y puntualizando Suárez su propio pensamiento (23-24)

SECCIÓN VII

¿Qué es, pues, la existencia? No es un accidente (1-2), sino una especie de acto o término de la esencia (3-4); no una realidad, o modo añadido a la esencia (5), ni un ente incompleto (6). Cierra la sección con aplicaciones a la predicación contingente de la existencia (7) y al sentido de la doble cuestión aristotélica, an est *y* quid est *(8).*

SECCIÓN VIII

Justificado el tratar de las causas de la existencia (1), se centra sobre la causa eficiente próxima y sobre las causas intrínsecas (2). Sobre la causa material, hay que afirmar lo mismo que se dijo respecto de la esencia de la que se predica la existencia (3-5). En cuanto a la formal, confiere este papel a la forma (6-7), aunque con muchas limitaciones, rechazando modos inadecuados de explicar esta causalidad (8-11). Hasta cierto punto, incluso es causa formal de la existencia de la materia (12-13). Termina con una alusión a la función finalizadora de la forma (14).

SECCIÓN IX

Limitado el problema de la causa eficiente próxima a las cosas que se originan por generación o corrupción (1), se exponen las posiciones. La primera atribuye a Dios solo la eficiencia de la existencia (2-3). La segunda concede a las cosas una causalidad instrumental (4). La tercera les atribuye una eficiencia propia sobre la existencia (5), a la que se defiende como la única verdadera contra razones y objeciones en contra (6-17). Sigue luego una demostración directa (18-23) y se compara la producción de la existencia con la producción de la esencia (24-25).

SECCIÓN X

Justificada la oportunidad de tratar ahora de los efectos de la existencia (1), se plantea el problema respecto de esos efectos en las otras cosas, no en la esencia propia (2-3), y se deja fuera de consideración la causalidad final (4). Sobre la causalidad formal o material, niegan estas funciones a la existencia los que la distinguen realmente de la esencia (5-6). Suárez debe rechazar esa posición como incompatible con la tesis que defiende (7-12), siendo preciso responder a las objeciones que se derivan de la potencialidad de la causa material (13-15). En cuanto a la causalidad eficiente, hay que atribuírsela a la existencia, en contra de los que sólo le dan categoría de condición (16-19).

SECCIÓN XI

Se ocupa de las diversas clases de existencia (1). Las naturalezas comunes no tienen existencia distinta de la de las realidades singulares (2-4). La naturaleza tiene su existencia distinta de la del supuesto (5-6), por más que se pueda decir que la existencia completa sólo compete al supuesto (7). Las partes de la naturaleza compuesta tienen sus existencias parciales (8), resultando de esto que no toda existencia es simple (9). Dedica luego largos números al análisis y refutación de las objeciones contra la doctrina defendida (9-20), para explicar la relación entre la existencia de la materia y la de la forma (21) y en qué sentido se llama a la existencia acto último (22). Respecto de los accidentes se defiende también que tienen existencia propia (23-29), debiendo afirmarse proporcionalmente lo mismo de los modos (30-31), consecuentes con la identificación de esencia y existencia (32). Incluso la relación tendrá una existencia relativa proporcionada a su realidad (33-34). Cuando se dice, pues, que una realidad no tiene más que una existencia, hay que entenderlo de la existencia adecuada a la realidad total (35).

SECCIÓN XII

Explicados los diversos modos de separación que se pueden concebir entre la esencia y la existencia (1), se afirma que la existencia no puede conservarse sin su esencia (2-4), que es contradictorio que la esencia se conserve sin ninguna existencia (5-6), que la esencia y la existencia no pueden conservarse separadas (7-8) y que una cosa no puede existir con una existencia ajena sin la propia (9-12), debiendo responder a las objeciones contra esta última afirmación, tanto en el plano filosófico (13) como en el teológico, sobre todo las referentes a la humanidad de Cristo (14-33). La última afirmación mantiene la posibilidad de que la esencia actual se destruya totalmente con su existencia (34-37). Contra esto se presenta la objeción de que, en tal caso, no habría proposiciones de verdad eterna sobre las criaturas contingentes (38-40); propuesta la opinión común que defiende la verdad eterna de estas proposiciones (41), se la explica y restringe al único modo legítimo de entenderla (42-45), saliendo también al paso de las dificultades (46) y dudas (47).

SECCIÓN XIII

Necesidad de estudiar qué clase de composición forman la esencia y la existencia (1). Conveniencias y diferencias con la composición de materia y forma (2-3), y análisis de la posición de Cayetano: de la composición de esencia y existencia resulta un uno per se *(4); forman composición* ex his *y no sólo* cum his *(5-6). Es sólo analógicamente composición (7) y es composición de razón (8); pero con fundamento objetivo (9). Precisamente debido a este fundamento es propia de las criaturas (10). Responde luego a objeciones puestas partiendo de la no realidad de los extremos componentes (11-13), o de que el ser de la criatura no sería un ser recibido (14-15) y subsistente (16-18). Cuestiones consecuenciales: hay diversidad esencial entre las existencias (19-20); comparación de la esencia y la existencia desde el ángulo de la perfección (21-23). Ultimo problema: ¿qué composición pertenece al concepto del ente creado? (24). Le pertenece la composición de razón o su fundamento; y, además, alguna composición real, que no es la de esencia y existencia (25-27), o, por lo menos, aptitud para tal composición (28-29).*

SECCIÓN XIV

Explicación del ente creado por comparación con el increado (1). Esencial dependencia del primero respecto del segundo (2), de la que es consecuencia el supremo dominio de Dios y la sujeción de la criatura (3-5). Discusión de si esta subordinación pertenece a la esencia o es una propiedad (6-11).

DISPUTACION XXXI

LA ESENCIA DEL ENTE FINITO EN CUANTO TAL, SU EXISTENCIA Y DISTINCION ENTRE UNA Y OTRA

Después de haber hablado del ente primero y principal, el cual es también el objeto primario y el significado y analogado primero de toda la significación y ámbito del ente, debemos continuar nuestra exposición por el otro miembro propuesto en la primera división, es decir, por el ente finito y creado. Pero, al no tratarse de un ente absolutamente uno, sino únicamente con unidad de abstracción o de razón común y que comprende bajo sí pluralidad y diversidad de razones de entes, son necesarias dos cosas para la exposición de este miembro: en primer lugar hay que explicar en qué consiste la razón común de ente creado o finito, que es el fin propuesto en esta disputación; luego deben exponerse sus divisiones o subdivisiones hasta las últimas razones de entes que están comprendidas bajo el objeto de la metafísica anteriormente propuesto.

SECCION PRIMERA

¿SE DISTINGUEN REALMENTE LA EXISTENCIA Y LA ESENCIA DEL ENTE CREADO?

1. Puesto que, como hemos visto con anterioridad, el ente en cuanto ente ha recibido esta denominación del ser, y por el ser o por orden al ser tiene razón de ente, por ello mismo, para explicar la razón de ente creado, comenzamos por la comparación de la esencia y del ser. Se presentan sobre este problema muchos

DISPUTATIO XXXI

DE ESSENTIA ENTIS FINITI UT TALE EST ET DE ILLIUS ESSE EORUMQUE DISTINCTIONE

Postquam dictum est de primo ac praecipuo ente, quod et est totius metaphysicae primarium obiectum, et primum significatum et analogatum totius significationis et habitudinis entis, dicendum sequitur de altero membro in prima divisione proposito, id est, de ente finito et creato. Quia vero illud non est unum simpliciter, sed tantum secundum abstractionem seu communem rationem, pluresque ac varias rationes entium sub se comprehendit, ideo ad huius membri expositionem duo facienda sunt: prius declarandum est in quo posita sit communis ratio entis creati seu finiti, quod in hac disputatione propositum est; deinde divisiones vel subdivisiones eius tradendae sunt usque ad ultimas rationes entium quae sub obiecto metaphysicae superius posito comprehenduntur.

SECTIO PRIMA

AN ESSE ET ESSENTIA ENTIS CREATI DISTINGUANTUR IN RE

1. Quoniam, ut in superioribus visum est, ens, in quantum ens, ab esse dictum est et per esse vel per ordinem ad esse habet rationem entis, ideo, ad declarandum rationem entis creati, a comparatione essentiae et esse initium sumimus. De qua multa tractanda occurrunt quae ad intelligendam essentiam

puntos que tratar, que son absolutamente necesarios para comprender la esencia del ente creado en cuanto tal y sus propiedades; mas la raíz de todos ellos está en el que hemos planteado, concretamente en cómo se distinguen el ser y la esencia.

2. Doy por supuesto que por ser[1] entendemos la existencia actual de las cosas, a fin de que no haya equivocidad en las palabras y no sea preciso hacer luego distinciones sobre el ser de la esencia, de la existencia, o de la subsistencia, o de la verdad de la proposición. En efecto, el ser de la esencia, si se lo concibe como verdaderamente distinto de la existencia, no añade nada real a la esencia misma, sino que se diferencia de ella únicamente en el modo como es concebido o significado; por consiguiente, de la misma manera que la esencia de la criatura en cuanto tal, en virtud de su concepto, no expresa algo real que posea el ser actualmente fuera de sus causas, asimismo el ser de la esencia en cuanto tal, si nos reducimos precisivamente a él, no expresa el ser actual por el que la esencia quede constituida actualmente fuera de las causas; puesto que, si el ser actualmente de este modo no pertenece a la esencia de la criatura, tampoco podrá pertenecer al ser de su esencia; luego el ser de la esencia de la criatura en cuanto tal prescinde de suyo del ser actual fuera de las causas, en virtud del cual una cosa creada es puesta fuera de la nada, que es lo que significamos con el nombre de ser de existencia actual. Y, por lo que se refiere al ser de la subsistencia, no sólo es más limitado que el ser de la existencia, ya que éste es común a la sustancia y a los accidentes, mientras que aquél es peculiar de la sustancia; sino que, además, el ser de la sustancia —según doy por supuesto, por lo que luego se ha de probar— es algo distinto del ser de la existencia sustancial de la naturaleza creada y separable del mismo, por el hecho de no constituir a la naturaleza en la razón de entidad actual, que es lo que corresponde a la existencia. Y el ser de la verdad de la proposición de suyo no es un ser real e intrínseco, sino que es una especie de ser objetivo en el entendimiento que compone, razón por la cual conviene también a las privaciones. En efecto, en este sentido decimos que existe la ceguera o que un hombre es ciego, como expone con más extensión Aristóteles en el lib. V de la *Metafísica*, c. 7. La explicación, por lo tanto, se refiere a la existencia creada. Respecto de ella damos, además, por supuesto que es algo real

entis creati ut sic et proprietates eius omnino necessaria sunt; radix vero omnium est id quod proposuimus, scilicet, quomodo esse et essentia distinguantur.

2. Suppono autem per esse nos intelligere existentiam actualem rerum, ne sit aequivocatio in verbis nec sit necessarium postea distinguere de esse essentiae, existentiae, aut subsistentiae, aut veritatis propositionis. Nam esse essentiae, si vere condistinguitur ab existentia, nihil rei addit ipsi essentiae, sed solum differt ab illa in modo quo concipitur vel significatur; unde, sicut essentia creaturae ut sic ex vi sui conceptus non dicit quod sit aliquid reale actu habens esse extra causas suas, ita esse essentiae ut sic, praecise in illo sistendo, non dicit esse actuale quo essentia extra causas constituatur in actu; nam, si esse in actu hoc modo non est de essentia creaturae, nec pertinere poterit ad esse essentiae eius; ergo esse essentiae creaturae ut sic ex se praescindit ab esse actuali extra causas, quo res creata fit extra nihil, quod nomine esse existentiae actualis significamus. Esse autem subsistentiae, et contractius est quam esse existentiae, hoc enim substantiae et accidentibus commune est, illud vero est substantiae proprium; et praeterea esse substantiae (ut suppono ex infra probandis) distinctum quid est ab esse existentiae substantialis naturae creatae et separabile ab ipso, quia non constituit naturam in ratione actualis entitatis, quod pertinet ad existentiam. Esse autem veritatis propositionis ex se non est esse reale et intrinsecum, sed est esse quoddam obiectivum in intellectu componente, unde convenit etiam privationibus. Sic enim dicimus caecitatem esse, vel hominem esse caecum, ut latius Arist., V Metaph., c. 7. Est ergo sermo de existentia creata. De qua praeterea supponimus esse aliquid reale et intrinsecum rei

[1] El doble significado —ser y existencia— que en esta disputación tiene *esse* nos impide traducir uniformemente. A veces no es fácil saber qué traducción es más acertada. (N. de los EE.)

e intrínseco para la realidad existente, cosa que parece de por sí evidente. En efecto, es en virtud de la existencia por lo que se entiende que una cosa es algo en la realidad; luego es preciso que también ella sea algo real, y que sea íntima, es decir, que se dé intrínsecamente en la realidad misma. Porque una cosa no puede ser existente en virtud de alguna denominación extrínseca o de algún ente de razón; de otra suerte, ¿cómo la existencia constituiría al ente real en acto y fuera de la nada?

La primera sentencia afirma que se distinguen realmente

3. Respecto de esta existencia de la criatura hay diversas opiniones. La primera es que la existencia es una realidad distinta de modo totalmente real de la entidad de la esencia de la criatura. Se cree que la opinión de Santo Tomás es ésta, y, así entendida, fue seguida por casi todos los antiguos tomistas. Los principales pasajes de Santo Tomás son I, q. 3, a. 4; II *cont. Gent.*, c. 52; *De ente et essentia*, c. 5; IV *Metaph.*, lec. 2. Interpretan dichos lugares en este sentido Capréolo, *In I*, dist. 8, a. 1, q. 1; Cayetano, en el lugar citado de I p.; *In De ente et essentia;* el Ferrariense, en el pasaje citado de la *cont. Gent;* Soncinas, en el IV *Metaph.*, q. 12; Iavello, en el tratado *De Transcendent.* Del mismo modo, Egidio, *In I*, dist. 2, q. 4, a. 1, y con toda amplitud en el *De ente et essentia*, q. 9 y sigts., y en el *Quodl. I*, q. 2. Se cita también a Alberto Magno, *Super lib. De causis*, propos. 8; a Avicena, lib. V de su *Metafísica*, c. 1.

4. Son muchos los argumentos con los que suele probarse esta sentencia. El primero es porque los predicados esenciales convienen a la criatura sin intervención de la causa eficiente; pues precisamente por esto fue verdadero desde la eternidad afirmar que el hombre es animal racional; ahora bien, la existencia no conviene a la criatura si no es en virtud de la causa eficiente, no pudiendo, por lo mismo, afirmarse que la criatura existe actualmente si no ha sido producida; luego la existencia de la criatura es una realidad distinta de su esencia, puesto que una e idéntica realidad no puede ser y no ser en virtud de la causa eficiente. Y si se objeta que al producirse la criatura no sólo se produce su existencia, sino

existenti, quod videtur per se notum. Nam per existentiam res intelligitur esse aliquid in rerum natura; oportet ergo ut et ipsa aliquid reale sit, et sit intima, id est, intra ipsam rem existens. Nec enim res esse potest existens per aliquam extrinsecam denominationem, vel aliquod ens rationis; alioqui quomodo existentia constitueret ens actu reale et extra nihil?

Prima sententia affirmans distingui realiter

3. De hac igitur existentia creaturae variae sunt opiniones. Prima est existentiam esse rem quamdam distinctam omnino realiter ab entitate essentiae creaturae. Haec existimatur esse opinio D. Thomae, quam in hoc sensu secuti sunt fere omnes antiqui thomistae. Loca D. Thom. praecipua sunt, I, q. 3, a. 4, II cont. Gent., c. 52, De Ente et essent., c. 5, IV Metaph., lect. 2. Quae sic interpretatur Capreol., In I, dist. 8, a. 1, q. 1; Caiet., loc. cit. I p., De Ente et essent.; Ferrar., dicto loco cont. Gent.; Soncin., in IV Metaph., q. 12; Iavellus, tract. de Transcendent. Item Aegid., In I, dist. 2, q. 4, a. 1, et latissime de Ente et essent., q. 9, et sequent., et Quodl. I, q. 2. Citantur etiam Albert., sup. lib. de Causis, propos. 8; Avicen., lib. V suae Metaph., c. 1.

4. Argumenta quibus haec sententia suaderi solet multa sunt. Primum[1], quia praedicata essentialia conveniunt creaturae absque interventu causae efficientis; propter hoc enim ab aeterno fuit verum dicere hominem esse animal rationale; sed existentia non convenit creaturae nisi per causam efficientem, et ideo non potest creatura dici actu esse nisi facta sit; ergo esse creaturae est res distincta ab essentia eius, quia non potest una et eadem res esse et non esse per efficientem causam. Quod si dicas, cum fit creatura, non solum fieri esse, sed etiam essentiam creaturae, respondetur non fieri es-

[1] Haec prima ratio tractatur late infra, sect. 12, in fine.

también su esencia, se responde que no se produce la esencia, sino la esencia bajo la existencia, es decir, una esencia existente, y que, por tanto, no se sigue que la esencia producida se distinga de la esencia tomada de modo absoluto, si no es por razón de la existencia que le añade.

5. Argumento, en segundo lugar, porque el ser de la criatura es un ser recibido en algo; luego es recibido en la esencia, ya que no puede pensarse otra cosa en que sea recibido; luego es una realidad distinta de la esencia, pues una realidad idéntica no puede ser recibida en sí misma. El primer antecedente se prueba, porque el ser irrecepto es un ser subsistente por sí en virtud de su actualidad, puesto que está totalmente separado de un sujeto o potencia en que sea recibido: luego es el ser perfectísimo y supremo, y, en consecuencia, acto puro y algo infinito en la razón de ser; por consiguiente, resulta contradictorio que el ser de la criatura sea totalmente irrecepto. Y se confirma por el hecho de que un ser tal no tiene razón de limitación; pues ni se limita por la potencia en que es recibido, si no la tiene, ni tampoco por un acto o diferencia que se comporte a modo de acto respecto de la existencia, pues, siendo la existencia la actualidad última, no se constituye por un acto por el que esté limitada. Por tanto, para que el ser de la criatura sea finito y limitado, es preciso que sea acto de una esencia en la que se recibe y por la que es limitado.

6. El tercer argumento puede ser, porque toda criatura es compuesta con composición verdadera y real; ahora bien, la composición primera y general sólo puede ser la de existencia y esencia; luego toda criatura se compone de existencia y esencia como de acto y potencia realmente distintos. La mayor es evidente, porque, si hubiese alguna criatura en la que no se diese composición real ninguna, habría alguna criatura totalmente simple; por ejemplo, la sustancia de un ángel actualmente existente, si no estuviera compuesta de esencia y existencia, sería simple de modo sustancial y absoluto, y en este sentido se equipararía de alguna manera a la perfección divina. Y si se objeta que podría quedar la composición de género y diferencia, o la de naturaleza y supuesto, y la de sujeto y accidente, nada de esto resulta satisfactorio, porque la primera composición no es real, sino de razón, motivo por el que no excluye una perfecta simplicidad real. La segunda

sentiam, sed fieri essentiam sub esse seu fieri essentiam existentem, et ideo non sequi essentiam factam distingui ab essentia absolute, nisi ratione existentiae quam illi addit.

5. Secundo argumentor[1], quia esse creaturae est esse receptum in aliquo; ergo in essentia, non enim potest excogitari aliud in quo recipiatur; ergo est res distincta ab essentia, non enim potest eadem res in seipsa recipi. Primum antecedens probatur, quia esse irreceptum est esse per se subsistens ex vi suae actualitatis; nam est omnino abstractum a subiecto vel potentia in qua recipiatur; est ergo esse perfectissimum et summum, atque adeo purus actus et infinitum quid in ratione essendi; ergo repugnat esse creaturae esse omnino irreceptum. Et confirmatur, quia tale esse non habet unde limitetur; non enim limitatur a potentia in qua recipiatur, si illam non habet, neque etiam ab actu, seu a differentia quae se habeat per modum actus respectu existentiae; nam, cum existentia sit ultima actualitas, non constituitur per actum quo limiteur. Ut ergo esse creaturae sit finitum et limitatum, necesse est ut sit actus essentiae in qua recipitur et per quam limitatur.

6. Tertia ratio sit, quia omnis creatura est composita vera et reali compositione; sed prima et generalis compositio realis solum esse potest ex esse et essentia; ergo componitur omnis creatura ex esse et essentia, tamquam ex actu et potentia realiter distinctis. Maior constat, quia, si daretur aliqua creatura in qua nulla esset realis compositio, daretur aliqua creatura omnino simplex; ut substantia angeli actu existens, si non componeretur ex esse et essentia, esset substantialiter et omnino simplex, atque ita quodam modo adaequaret perfectionem divinam. Quod si dicas in ea posse remanere compositionem ex genere et differentia, aut ex natura et supposito, et ex subiecto et accidente, nihil horum satisfacit, quia prima compositio non est realis, sed rationis; unde non excludit perfectam simplicitatem realem.

[1] Haec secunda ratio tractatur late infra, sect. 13.

composición, en primer lugar, no es común a todas las cosas, puesto que no conviene a los accidentes; además provoca las mismas discusiones que la composición de existencia y esencia: si, pues, se admite aquélla en las sustancias creadas, ¿por qué no se admite también ésta? Por fin, la tercera composición no se ordena a la constitución de la sustancia, siendo así que ahora tratamos de la composición y simplicidad sustancial. De estas cosas se deduce, finalmente, un argumento universal, porque se infiere, al menos en el plano de la posibilidad, que no repugna a la criatura en cuanto tal carecer de toda composición real, y ser, por lo mismo, sumamente simple, lo cual constituye un inconveniente, puesto que esto parece ser propio de Dios. La consecuencia es manifiesta, no sólo porque no existe razón de que haya mayor repugnancia en excluir las otras composiciones que ésta de existencia y esencia; sino también porque resulta posible la conservación de una naturaleza sustancial simple sin accidente alguno.

7. En cuarto lugar, en una sustancia compuesta de materia y forma, la existencia es algo distinto de la materia y de la forma y de la naturaleza compuesta de ambas; luego es una realidad distinta de la esencia total de dicha sustancia. Luego lo mismo sucederá en los demás entes creados. Esta consecuencia es evidente respecto de las cosas menos perfectas; por lo que se refiere a las realidades más perfectas, como son las sustancias espirituales, puede parecer falta de consistencia, puesto que tales sustancias, del mismo modo que son más perfectas, igualmente pueden ser más simples. Sin embargo, de acuerdo con el problema que estamos tratando, la ilación es perfecta, ya porque, si se admite la distinción real de existencia y esencia en alguna cosa creada, no puede aducirse razón alguna por la que se niegue que se distinga en las demás, porque, si no resulta contradictoria la distinción en virtud de la esencia y de la existencia en cuanto tales, tampoco será contradictoria por razón de una esencia y de una existencia concreta creadas. Ya también, porque, si en alguna criatura se encuentran una existencia y una esencia distintas, no es por el hecho de poseer una talidad determinada, sino por tratarse de una criatura, y porque en ella la esencia se compara a la existencia como la potencia a un acto que está fuera de su quididad y sin el que no puede ser concebida, razones que son comunes a toda criatura. Nos queda

Secunda vero compositio primum non est universalis omnibus rebus, quia non convenit accidentibus; deinde eamdem habet controversiam quam compositio ex esse et essentia; si ergo illa admittitur in substantiis creatis, cur non etiam haec? Tertia tandem compositio non est ad constituendam substantiam; nunc autem agimus de compositione et simplicitate substantiali. Ac deinde sumitur ex his universale argumentum, quia sequitur, saltem de possibili, non repugnare creaturae ut sic carere omni compositione reali, atque adeo esse summe simplicem, quod est inconveniens, quia hoc videtur esse proprium Dei. Et sequela patet, tum quia non est cur magis repugnet caeteras compositiones excludi quam hanc ex esse et essentia, tum etiam quia potest conservari simplex natura substantialis sine ullo accidente.

7. Quarto[1], in substantia composita ex materia et forma, esse est quid distinctum a materia et a forma et a natura composita ex utraque; ergo est res distincta a tota essentia talis substantiae; ergo idem erit in reliquis entibus creatis. Haec consequentia est evidens quoad res minus perfectas; quoad res vero perfectiores, ut sunt substantiae spirituales, videri potest infirma, quia illae substantiae, sicut sunt perfectiores, ita possunt esse simpliciores. Nihilominus tamen iuxta subiectam materiam est optima illatio, tum quia si in aliqua re creata admittitur realis distinctio esse ab essentia, nulla potest ratio afferri ob quam negetur distingui in aliis, quia, si non repugnat distingui ex vi esse et essentiae ut sic, non repugnabit ex vi talis essentiae et talis esse creati. Tum etiam, quia, si in aliqua creatura reperiuntur distincta esse et essentia, non est ex eo quod talis est, sed ex eo quod creatura est, et quia in illa comparatur essentia ad esse sicut potentia ad actum, qui est extra quidditatem eius, et sine quo concipi potest, quae rationes communes sunt omni creaturae. Superest ut probemus primum antece-

[1] De hac quarta ratione late disseritur infra, section. 11.

por probar el primer antecedente, el cual se demuestra, en primer lugar, porque, o el ser de una naturaleza sustancial compuesta es una entidad simple, o es compuesta; no puede ser compuesta, como demostraré; mas, si es simple, no puede ser materia, como parece de por sí evidente, ni tampoco forma, ya porque se da prácticamente la misma razón, ya también porque entonces se llegaría a la conclusión de que la esencia de la materia existe en virtud de una existencia realmente distinta de ella, dado que la forma se distingue realmente de la materia, y en este caso cobrarán vigor todos los argumentos propuestos para que haya que sostener lo mismo respecto de cualquier esencia creada. Ni podría tampoco esa entidad identificarse con la esencia total compuesta de materia y forma, puesto que una entidad simple no puede ser una realidad idéntica a una realidad compuesta de realidades distintas, ya que hay en ello contradicción manifiesta; luego, si un ser tal es una entidad simple, es preciso que sea una realidad totalmente distinta de tal esencia.

8. Y el que tal ser no sea una entidad compuesta, sino simple, se ha de probar en primer lugar, porque, de lo contrario, habría que distinguir en tal ser las partes de que está compuesto. De donde se seguiría, primeramente, que una de dichas partes se identifica con la materia y la otra con la forma, y de esta suerte la materia no tendrá la existencia por la forma, sino por sí misma; no será, por tanto, pura potencia, sino que tendrá de suyo algún acto, en contra de la opinión común de los filósofos. Se sigue, en segundo lugar, que de la materia y de la forma no resulta una cosa absolutamente una, puesto que de dos entes en acto no resulta una cosa absolutamente una. Se deduce, en tercer lugar, que la materia, en cuanto de ella depende, puede existir sin la forma, y que cualquier forma puede hacerlo sin la materia, no sólo por potencia absoluta, sino por su propia naturaleza. Mas el consecuente, por lo que se refiere a la primera parte, está en contra de la filosofía, y, respecto de la segunda, está también en contra de la fe, ya que, en otro caso, las almas de los brutos serían inmortales. Se prueba la consecuencia en cuanto a la primera parte, porque, si la materia tiene una existencia parcial, o ésta es suficiente para constituir a la materia fuera de sus causas, y en este caso se tiene lo que se pretende, es decir, que, aunque falte la forma, la conservará; o es insuficiente, y en tal caso no es, en realidad, existencia, puesto

dens, quod probatur, primo, quia vel esse naturae substantialis compositae est una simplex entitas, vel composita; composita esse non potest, ut ostendam; si autem sit simplex, non potest esse materia, ut per se notum videtur, neque etiam forma, tum quia est fere eadem ratio, tum etiam quia iam concludetur essentiam materiae existere per existentiam a se realiter distinctam, cum forma a materia realiter distinguatur, et tunc procedent omnes rationes factae, ut idem dicendum sit de qualibet essentia creata. Neque etiam esse posset illa entitas idem cum tota essentia composita ex materia et forma, quia non potest simplex entitas esse eadem res cum re composita ex rebus distinctis, nam involvitur aperta repugnantia; si ergo tale esse est simplex entitas, oportet ut sit res omnino distincta a tali essentia.

8. Quod vero illud esse non sit composita entitas sed simplex, probandum est primo, quia alias oporteret in illo esse distinguere partes ex quibus componitur. Ex quo sequeretur primo unam ex illis partibus esse idem cum materia, et alteram cum forma, atque ita non habebit materia esse a forma, sed ex se; unde non erit pura potentia, sed ex se habebit aliquem actum, contra communem philosophorum sententiam. Sequitur secundo ex materia et forma non fieri unum simpliciter, quia ex duobus entibus in actu non fit unum simpliciter. Sequitur tertio materiam quantum est ex se posse esse sine forma, et quamcumque formam sine materia, non modo de absoluta potentia, sed ex sua natura. Consequens autem quoad priorem partem est contra philosophiam, quoad posteriorem vero etiam contra fidem; alioqui animae brutorum essent immortales. Sequela vero quoad primam partem probatur, quia, si materia habet existentiam partialem, vel illa est sufficiens ad constituendam materiam extra causas suas, et sic habetur intentum, scilicet, quod, licet desit forma, conservabit illam. Vel est insufficiens, et sic revera non est existentia, quia de ratione existen-

que a la razón de la existencia pertenece el ser suficiente para constituir una cosa fuera de sus causas: lo mismo que hay contradicción en que exista la blancura y que no sea suficiente por sí misma para constituir lo blanco. Además, porque, si la materia no puede existir si no es dependientemente de la forma y de todo el compuesto, cuya existencia es capaz de ser terminada y actualizada, hubiese resultado superfluo concederle una existencia parcial propia. Asimismo, porque, si la materia tiene existencia propia, ha de concebirse que existe por ella con prioridad de naturaleza a ser actuada por la forma; por consiguiente, aunque le sea arrebatada la actualidad de la forma, la materia permanecerá en virtud de su existencia propia, ya que lo anterior no depende de lo posterior. Y estas razones prueban también la segunda parte, es decir, que toda forma pueda continuar existiendo naturalmente, aunque sea separada de la materia, concretamente por el hecho de poseer una existencia propia suficiente para constituirla fuera de sus causas, en virtud de la cual existe con prioridad de naturaleza y, por lo mismo, de modo suficiente. Por esto, los teólogos, sobre todo Santo Tomás, es de aquí de donde infieren principalmente que el alma humana es inmortal, por el hecho de llevar consigo su propia existencia, que es la que le conviene primariamente y es la que, mediante ella, se comunica a todo el hombre.

9. Se sigue, finalmente, que, de estas dos existencias parciales, la una se compara a la otra como la potencia al acto; el consecuente es falso; luego. La consecuencia es manifiesta, puesto que, además de esas existencias parciales, es necesario establecer una existencia íntegra y total de toda la naturaleza, la cual no puede ser simple y absolutamente distinta de las existencias parciales, como resulta de por sí evidente de todo lo dicho; y como, por otra parte, serían superfluas las existencias parciales en el hombre, es evidente que no puede imaginarse tal existencia total y simple como absolutamente distinta de la existencia del alma, ya que ni sería espiritual ni corporal, puesto que se parte de suponerla como adecuadamente concomitante y actualizadora y en dependencia de una sustancia que consta de cuerpo y espíritu. Resulta, pues, necesario que tal existencia conste de las existencias parciales; luego también es forzoso que esas existencias parciales se unan esencialmente para constituir una existencia total. De otra suerte,

tiae est ut sit sufficiens ad constituendam rem extra causas suas, sicut repugnat esse albedinem et non esse ex se sufficientem ad constituendum album. Item quia, si materia non potest existere nisi dependenter a forma et a toto composito, cuius existentia terminari et actuari potest, superfluum fuisset dari illi propriam partialem existentiam. Item, quia, si materia habet propriam existentiam, per illam intelligetur prius natura existere quam actuari per formam; ergo, quamvis separetur actualitas formae, manebit materia ex vi propriae existentiae, quia prius non pendet a posteriori. Atque hae rationes probant etiam alteram partem, scilicet, quod omnis forma possit naturaliter manere existens, etiamsi separetur a materia, nempe quia habet propriam existentiam sufficientem ad constituendum illam extra causas suas, per quam prius natura, atque adeo sufficienter existit. Unde theologi, praesertim D. Thomas, inde praecipue colligunt animam rationalem esse immortalem, quia secum affert proprium esse, quod primo illi convenit et per illam toti homini communicatur.

9. Ultimo sequitur, ex his duabus partialibus existentiis unam comparari ad aliam ut potentiam ad actum; consequens est falsum; ergo. Sequela patet, nam, praeter illas partiales existentias, necesse est constituere integram existentiam et totalem totius naturae, quae non potest esse simplex et omnino condistincta a partialibus existentiis, ut per se est evidens ex omnibus dictis; et quia alias superfluae essent partiales existentiae in homine, non est evidens non posse fingi talem existentiam totalem et simplicem omnino condistinctam ab existentia animae, quia nec spiritualis esset, nec corporalis, cum ponatur ut adaequate comitans et actuans substantiam ex corpore et spiritu constantem et ab illa pendens. Oportet ergo ut talis existentia constet ex partialibus; ergo etiam necesse est ut illae partiales existentiae per se uniantur ad constituendam unam existentiam to-

esa existencia total no sería una existencia *per se* una, sino un agregado de muchas; luego es preciso que una de esas existencias parciales se compare a la otra como la potencia al acto, ya que, de lo contrario, no podrían unirse esencialmente. Empero, este último consecuente se demuestra que es falso, porque la existencia es la actualidad última de cualquier realidad; más aún, por su propio concepto, es pura actualidad que de suyo no tiene mezclada potencialidad alguna, sino que la tiene únicamente por razón de la esencia o naturaleza cuya existencia es. Por eso se dice que la existencia es más perfecta que cualquier forma sustancial, porque tiene más actualidad que la forma misma, según se toma de Santo Tomás, I, q. 4, a. 1, ad 3.

10. En quinto lugar, a los argumentos metafísicos podemos añadir una razón teológica, porque la esencia creada se separa en la realidad misma de su existencia; luego se distingue realmente de ella. La consecuencia se prueba por lo dicho anteriormente sobre las distinciones de las cosas. El antecedente suele demostrarse comúnmente por el hecho de que las cosas creadas, cuando se corrompen o aniquilan, pierden la existencia, pero no la esencia. Por tanto, por la corrupción de una cosa la existencia se separa de la esencia. Mas dicho antecedente se prueba mejor por un doble misterio de la fe. Uno es el de la Eucaristía, en el que, mediante la consagración, la cantidad pierde la existencia natural por la que existía en el pan, y adquiere otra por la que existe por sí y tiene poder de sustentar los demás accidentes. El otro es el misterio de la Encarnación, en el que la humanidad de Cristo carece de existencia propia y natural, y está asumida de suerte que existe en virtud de la existencia increada del Verbo divino.

La segunda sentencia afirma la distinción modal

11. La segunda sentencia es que la existencia creada se distingue, ciertamente, *ex natura rei,* o —según la expresión de otros— formalmente de la esencia cuya existencia es, y que no es una entidad en sentido propio con total distinción real de la entidad de la esencia, sino que es un modo de la misma. Esta opinión se

talem. Alioqui illa totalis non esset existentia per se una, sed aggregatum plurium; ergo necesse est alteram illarum existentiarum partialium comparari ad aliam ut potentiam ad actum, alioqui non possent per se uniri. Hoc autem ultimum consequens esse falsum probatur, quia esse est ultima actualitas cuiuscumque rei; immo ex propria ratione est pura actualitas nullam habens potentialitatem admixtam secundum se, sed solum ratione essentiae vel naturae cuius est esse. Propter quod dicitur existentia perfectior esse omni forma substantiali, quia plus habet actualitatis quam ipsamet forma, ut sumitur ex D. Thom., I, q. 4, a. 1, ad 3.

10. Quinto [1], praeter rationes metaphysicas adiungere possumus theologicam rationem, quia essentia creata separatur in re ipsa a sua existentia; ergo distinguitur realiter ab illa. Consequentia probatur ex dictis superius de distinctionibus rerum. Antecedens solet communiter probari, quia res creatae, cum corrumpuntur vel annihilantur, amittunt existentiam, non vero essentiam. Unde per rei corruptionem separatur existentia ab essentia. Melius vero probatur illud antecedens ex duplici mysterio fidei. Unum est Eucharistiae, in quo per consecrationem quantitas amittit naturalem existentiam, per quam existebat in pane, et acquirit aliam, qua per se existit et potens est reliqua accidentia sustentare. Aliud est Incarnationis mysterium, in quo humanitas Christi propria et naturali caret existentia, et assumpta est, ut per existentiam increatam divini Verbi existat.

Secunda sententia ponens distinctionem modalem

11. Secunda sententia est esse creatum distingui quidem ex natura rei, seu (ut alii loquuntur) formaliter, ab essentia cuius est esse, et non esse propriam entitatem omnino realiter distinctam ab entitate essentiae, sed modum eius. Haec opinio tribuitur

[1] De hac quinta ratione late infra, sect. 12.

atribuye a Escoto, *In III,* dist. 6, q. 1; y a Enrique, *Quodl. I,* q. 9 y 10; de la sentencia de éstos me ocuparé luego. Defendió la misma opinión Soto, I *Phys.,* q. 2, e *In IV,* dist. 10, q. 2, y algunos modernos la siguen también. El fundamento de éstos consiste en que alguna distinción *ex natura rei* parece del todo necesaria entre la existencia y la esencia de la criatura; ahora bien, no es necesaria una distinción mayor que esta modal o formal; luego no se ha de afirmar una distinción mayor, ya que no se deben multiplicar las distinciones sin necesidad. La mayor parece demostrarla, en primer lugar, todo lo que se adujo en favor de la primera sentencia. Parece, en segundo lugar, eficazmente demostrada, porque lo que está fuera de la esencia de una cosa es preciso que se distinga *ex natura rei,* al menos formalmente, de la esencia de la cosa; y la existencia está fuera de la esencia de la criatura, cosa que parece evidente por ser separable de la misma. Por eso, esta expresión, *la criatura existe,* no es de suyo necesaria y esencial, sino contingente; luego. En tercer lugar, porque, en otro caso, la criatura sería su propio ser y, en consecuencia, acto puro, lo cual es atribuir a la criatura lo que es propio de Dios. Por eso, Hilario, en el lib. IX *De Trinit.,* atribuye a Dios como propio *que no le adviene el ser,* sino que es el ser mismo subsistente. Y Boecio, en el lib. *De Hebdom.,* c. 1, dice *que en las cosas creadas aquello que es, es distinto del ser.* Se prueba la menor, porque esta distinción basta para que una cosa esté fuera de la esencia de la otra y para una composición verdadera y real, porque, siempre que en las cosas media distinción, resulta una verdadera composición de extremos distintos de esta suerte. Además, esa distinción basta para que un extremo sea separable del otro por potencia divina, aunque no baste para una separación mutua o convertible, según se dijo anteriormente. Puede con esto confirmarse dicha sentencia; porque, aunque la esencia creada sea separable de su existencia propia, sin embargo, en sentido contrario, la existencia misma no es separable de la esencia de la criatura; pues, ni ha sucedido hasta ahora, ni es verosímil que pueda hacerse que se conserve la existencia de la blancura sin que se conserve la blancura; y que el hombre tenga la existencia de lo blanco sin ser blanco, y así en otros casos; luego es señal de que la distinción entre la esencia y la existencia no es real, sino modal únicamente. Paso por alto otros argumentos

Scoto, In III, dist. 6, q. 1; et Henrico, Quodl. I, q. 9 et 10; de quorum sententia postea dicam. Eamdem opinionem tenuit Soto I Phys., q. 2, et In IV Sent., dist. 10, q. 2; et nonnulli moderni eam sequuntur. Fundamentum eorum est quia nonnulla distinctio ex natura rei inter esse et essentiam creaturae videtur omnino necessaria; non est autem necessaria maior quam haec modalis seu formalis; ergo non est maior asserenda, cum distinctiones non sint sine necessitate multiplicandae. Maiorem videntur primo convincere omnia quae in favorem primae sententiae adducta sunt. Secundo, videtur probari efficaciter, quia quod est extra essentiam rei, necesse est distingui ex natura rei, saltem formaliter, ab essentia rei; sed esse est extra essentiam creaturae, et videtur evidens, cum sit separabile ab ipsa. Unde haec enuntiatio, *creatura est,* non est per se necessaria et essentialis, sed contingens; ergo. Tertio, quia alias creatura esset suum esse, et consequenter purus actus, quod est creaturae tribuere id quod est proprium Dei. Unde Hilarius, lib. IX de Trinit., Deo tribuit tamquam proprium illi *quod esse non accidit illi,* sed est ipsum esse subsistens; et Boet., lib. de Hebdom., c. 1, *in rebus creatis* (ait) *diversum esse id quod est ab esse.* Minor probatur, quia haec distinctio sufficit ut unum sit extra essentiam alterius et ad veram et realem compositionem, quia ubicumque in rebus intercedit distinctio, fit ex extremis sic distinctis vera compositio. Item illa distinctio satis est ut unum extremum sit per divinam potentiam separabile ab alio, quamvis non sufficiat ad mutuam seu convertibilem separationem, ut in superioribus dictum est. Ex quo potest haec sententia confirmari; nam, licet essentia creata sit separabilis a proprio esse, e converso tamen ipsum esse non est separabile ab essentia creaturae; hactenus enim factum non est nec verisimile est fieri posse ut conservetur existentia albedinis non conservata albedine, et homo habeat existentiam albi et non sit albus, et sic de aliis; ergo signum est non esse realem distinctionem inter essentiam et existentiam, sed tantum modalem. Omitto rationes alias quae ad sua-

que suelen proponerse para demostrar estas sentencias, porque no tienen dificultad especial alguna que no esté contenida en las que han sido expuestas.

La tercera sentencia sólo admite distinción de razón

12. La tercera opinión afirma que la esencia y la existencia de la criatura, comparadas con la debida proporción, no se distinguen realmente o *ex natura rei* como dos extremos reales, sino que se distinguen sólo por razón. Así lo defendió expresamente y lo explicó muy bien Alejandro de Hales, VII *Metaph.*, a propósito del texto 22. La defendió también Auréolo, citado por Capréolo, *In I*, dist. 8, q. 1, pasaje en que Capréolo cita también a Enrique, Godofredo y Gerardo del Carmelo en favor de la misma sentencia. Y en el mismo lugar Durando, en la primera parte de la distinción, q. 2, defiende igual sentencia; y Gabriel, *In III*, dist. 6, y en ese pasaje los demás nominalistas. Y Herveo, en el *Quodl.* VII, q. 9; Gregorio, *In II*, dist. 6, q. 1, al argumento de Auréolo. Esta opinión la siguen los escotistas, como se desprende de Antonio Andrés, IV *Metaph.*, q. 3; Licheto, *In III*, dist. 6. Sostiene la misma sentencia Alejandro Aquilino, lib. I *De element.*, duda 3; Palacios, *In I*, dist. 8, disp. I; Juan de Hales, en el léxico teológico, palabra *esse*. Mantiene sustancialmente la misma opinión Nifo, lib. IV *Metaph.*, disp. V, aunque difiera en las palabras y pretenda, al fin de la disputación, que se trata sólo de una controversia en el modo de hablar. Distingue, además, en ese pasaje, tomándolo de la opinión de Aristóteles y de los peripatéticos, entre criaturas corruptibles e incorruptibles, de manera que en aquéllas se distinga la existencia de la esencia, pero no en éstas, que es también lo que sostiene Juan Gandens., lib. IV *Metaph.*, c. 3. Empero, este problema no debe analizarse aquí, porque está en función de la cuestión de si estas cosas, a juicio de Aristóteles, han sido producidas o no por Dios, materia de que nos hemos ocupado antes. Fonseca, en el lib. IV *Metaph.*, c. 3, q. 4, no parece, en realidad, disentir nada de esta sentencia tal como la hemos de explicar nosotros, por más que verbalmente manifieste que sigue la segunda. Pueden también traerse en favor de esta sentencia todos los teólogos que piensan que la humanidad no ha podido ser asumida por el Verbo sin su existencia propia, ya que esto no puede tener legítimo fun-

dendas has sententias fieri solent, quia non habent peculiarem difficultatem quae in his quae propositae sunt non contineatur.

Tertia sententia ponens solam distinctionem rationis

12. Tertia opinio affirmat essentiam et existentiam creaturae, cum proportione comparata, non distingui realiter aut ex natura rei tamquam duo extrema realia, sed distingui tantum ratione. Ita tenuit expresse et optime declaravit Alexander Alensis, VII Metaph., ad text. 22. Tenuit etiam Aureolus, apud Capreolum, In I, dist. 8, q. 1, ubi Capreol. citat etiam Henricum, Godofredum, et Gerardum de Carmelo pro eadem sententia. Et ibi Durand., in prima parte dist., q. 2, eamdem tenet; et Gabriel, In III, dist. 6, et ibi caeteri nominales. Et Hervaeus, Quodl. VII, q. 9; Gregorius, In II, dist. 6, q. 1, ad arg. Aureoli. Et hanc opinionem scotistae sequuntur, ut patet ex Anton. Andrea, IV Metaph., q. 3; Lich., In III, dist. 6. Eamdem tenet Alexand. Achillinus, lib. I de Element., dub. 3; Palacios, In I, dist. 8, disp. I; Ioan. Alens., in Lexico Theologico, verbo *Esse*. Hanc etiam opinionem in re tenet Niphus, lib. IV Metaph., disp. V, licet in verbis differat, et in fine disputationis contendat controversiam esse de modo loquendi. Rursus ibi distinguit, ex sententia Aristotelis et peripateticorum, inter creaturas corruptibiles et incorruptibiles, ut in illis distinguatur existentia ab essentia, non vero in his, quod etiam tenet Ioannes Gandens., IV Metaph., c. 3. Hoc vero non est hoc loco examinandum, quia pendet ex illa quaestione, an hae res, iudicio Aristotelis, sint a Deo productae, necne, de qua iam supra dictum est. Videtur etiam Fonseca, lib. IV Metaph., c. 3, q. 4, nihil in re dissentire ab hac sententia, ut a nobis declarabitur, licet secundam sequi verbis profiteatur. Possunt etiam in favorem huius sententiae adduci omnes theologi qui sentiunt humanitatem non potuisse a Verbo assumi sine propria existentia, nam id recte fundari non potest nisi in identitate essentiae et existentiae na-

damento si no es en la identidad de la esencia y de la existencia de la naturaleza creada, cuestión sobre la que puede leerse lo que hemos escrito en el I tomo de la III parte.

Exposición y aceptación de la tercera sentencia

13. Esta tercera opinión se ha de explicar de tal manera que la comparación se haga entre la existencia actual, a la que llaman ser en "acto ejercido", y la esencia actual existente. En este sentido afirma dicha opinión que la existencia y la esencia no se distinguen realmente, por más que la esencia concebida abstracta y precisivamente, en cuanto está en potencia, se distinga de la existencia actual como el no ente del ente. Juzgo que esta sentencia así explicada es absolutamente verdadera. Su fundamento consiste brevemente en que una cosa no puede estar constituida intrínseca y formalmente en la razón de ente real y actual por otra cosa distinta de ella misma, porque, por el hecho mismo de distinguirse un elemento de otro como un ente de otro ente, cada uno posee la condición de ente, como distinto del otro, y, en consecuencia, no es constituido formal e intrínsecamente por él. Mas, dado que la fuerza de este razonamiento y la determinación completa de este problema, con las soluciones de los argumentos, dependen de muchos principios, por lo mismo, para proceder con más distinción y sin la equivocidad de palabras, que me temo sea demasiado frecuente en esta materia, hay que avanzar despacio y explicar cada uno de los puntos en secciones distintas.

SECCION II

QUÉ ES LA ESENCIA DE LAS CRIATURAS ANTES DE SER PRODUCIDA POR DIOS

Solución de la cuestión

1. Hay que comenzar por establecer que la esencia de la criatura, es decir, la criatura por sí misma y antes de ser producida por Dios, no posee por sí ningún verdadero ser real, y en tal sentido, prescindiendo del ser de la existencia, la esencia no es ninguna realidad, sino absolutamente nada. Este principio no sólo es verdadero, sino incluso cierto según la fe. Por eso Valdés, lib. I *De*

turae creatae, de qua re legi possunt quae in I tom. III partis scripsimus.

Tertia sententia exponitur et approbatur

13. Haec opinio tertia sic explicanda est, ut comparatio fiat inter actualem existentiam, quam vocant esse in actu exercito, et actualem essentiam existentem. Et sic affirmat haec sententia existentiam et essentiam non distingui in re ipsa, licet essentia, abstracte et praecise concepta, ut est in potentia, distinguatur ab existentia actuali, tamquam non ens ab ente. Et hanc sententiam sic explicatam existimo esse omnino veram. Eiusque fundamentum breviter est, quia non potest res aliqua intrinsece ac formaliter constitui in ratione entis realis et actualis per aliud distinctum ab ipsa, quia, hoc ipso quod distinguitur unum ab alio tamquam ens ab ente, utrumque habet quod sit ens, ut condistinctum ab alio, et consequenter non per illud formaliter et intrinsece. Sed quia vis huius rationis et plena decisio huius quaestionis, cum solutionibus argumentorum, pendent ex multis principiis, ideo, ut distinctius procedatur et absque terminorum aequivocatione, quam vereor esse frequentem in hac materia, paulatim procedendum est, et distinctis sectionibus singula sunt explicanda.

SECTIO II

QUID SIT ESSENTIA CREATURAE, PRIUSQUAM A DEO PRODUCATUR

Quaestionis resolutio

1. Principio statuendum est essentiam creaturae, seu creaturam de se et priusquam a Deo fiat, nullum habere in se verum esse reale, et in hoc sensu, praeciso esse existentiae, essentiam non esse rem aliquam, sed omnino esse nihil. Hoc principium non solum verum est, sed etiam certum secundum fidem. Unde Waldensis, lib. I Doctrin. fidei

doctrina fidei antiq., c. 8, enumera, con razón, entre los errores de Wicleff, el haber afirmado que las criaturas tienen desde la eternidad algún ser real distinto del ser de Dios; y los tomistas censuran gravemente a Escoto por haber mantenido que las criaturas poseen un cierto ser eterno, que es un ser diminuto propio de ellas, es decir, el ser objetivo o el de la esencia en el ser conocido, según puede verse en Cayetano y en otros autores más recientes, I, q. 14, a. 5, quienes piensan que ese ser conocido, según la opinión de Escoto, es un ser real distinto del ser de Dios, cosa que censuran, con razón, como manifiestamente falsa y contraria a los principios de la fe; pero carecen de razón al atribuir esto a Escoto, puesto que el mismo Escoto explica brillantemente que este ser conocido, que es en las criaturas como un resultado de la ciencia de Dios, no es ser real alguno intrínseco en ellas mismas, ni es suficiente para ser fundamento de una relación real, sino únicamente de razón, como puede verse en el mismo Escoto, *In I*, dist. 35, § *Ad ista*, y dist. 36, § *Ad secundum dico*, e *In II*, dist. 1, q. 1, a. 2, y en el *Quodl.*, q. 1, y q. 14, a. 2. Ni ha podido Escoto opinar otra cosa; afirma, en efecto, que este ser conocido conviene a las criaturas tan necesariamente como conviene a Dios mismo conocer las criaturas, lo cual no depende de la voluntad o libertad de Dios; y sería erróneo afirmar que Dios, por necesidad y sin libertad, comunica a las criaturas algún ser real participado de sí mismo, por diminuto que sea, puesto que es de fe que Dios hace todas las cosas según la disposición de su voluntad. Así, pues, en este punto Escoto está de acuerdo con nosotros en el principio sentado de que las esencias de las criaturas, aunque sean conocidas por Dios desde la eternidad, son nada y no poseen ningún ser real verdadero antes de recibirlo mediante la libre eficiencia de Dios.

2. Es más, el propio Escoto, en la referida dist. 36, ataca a Enrique por el hecho de haber afirmado en diversos pasajes que las esencias de las cosas tienen de por sí un ser propio de la esencia, al que llama ser real, eterno e improducido, y que es un ser que conviene a las criaturas con independencia de Dios y que presupone en ellas, no sólo con anterioridad a la eficiencia de Dios, sino incluso con anterioridad a la ciencia, a fin de que en virtud de ese ser puedan ser objetos de la ciencia divina que los teólogos llaman simple inteligencia. Así escribe Enri-

antiq., c. 8, merito ponit inter errores Wicleff., quod dixerit creaturas habere ab aeterno aliquod esse reale distinctum ab esse Dei; et thomistae graviter reprehendunt Scotum, quod asseruerit creaturas habere quoddam esse aeternum, quod est esse diminutum earum, scilicet esse obiectivum seu essentiae in esse cognito, ut videre licet in Caietano et aliis recentioribus, I, q. 14, a. 5, qui existimant illud esse cognitum, ex sententia Scoti, esse aliquod esse reale distinctum ab esse Dei, quod quidem merito impugnant tamquam omnino falsum et principiis fidei contrarium; immerito tamen id Scoto attribuunt, nam ipsemet Scotus diserte declarat hoc esse cognitum, quod veluti resultat in creaturis ex scientia Dei, non esse in illis aliquod esse reale intrinsecum ipsis, neque esse sufficiens ad fundandam relationem realem, sed rationis tantum, ut videre licet in ipso Scoto, In I, dist. 35, § *Ad ista*, et dist. 36, § *Ad secundum dico*, et In II, dist. 1, q. 1, a. 2, et in Quodl., q. 1, et 14, a. 2. Neque potuit Scotus aliud sentire; nam ponit hoc esse cognitum tam necessario convenire creaturis, quam convenit Deo ipsi scire creaturas, quod non pendet ex voluntate seu libertate Dei; esset autem erroneum dicere Deum ex necessitate et absque libertate communicare creaturis aliquod esse reale participatum ab ipso, quantumvis diminutum, cum de fide sit Deum operari omnia secundum consilium voluntatis suae. Igitur hac in parte Scotus nobiscum convenit in principio posito, quod essentiae creaturarum, etiamsi a Deo sint cognitae ab aeterno, nihil sunt nullumque verum esse reale habent antequam per liberam Dei efficientiam illud recipiant.

2. Quin potius idem Scotus, in allegata dist. 36, impugnat Henricum, eo quod variis locis asseruerit essentias rerum ex se habere quoddam esse essentiae, quod vocat esse reale, aeternum et improductum, conveniens creaturis independenter a Deo, quodque in eis supponitur, non solum ante efficientiam, sed etiam ante scientiam Dei, ut ratione illius possint esse obiecta illius scientiae divinae quam theologi simplicem intel-

que, en la *Summa*, a. 3, q. 23 y 25, y en el *Quodl.* VIII, q. 1 y 9, y en el *Quodl.* IX, q. 1 y 2, y en el *Quodl.* XI, q. 3. También los tomistas impugnan la opinión de éste, como se ve por Herveo, *Quodl.* XI, q. 1; y Soncinas, IX *Metaph.*, q. 4; y en los expositores más recientes de Santo Tomás, I, q. 10, a. 3, q. 46, a. 1. Por más que no está muy lejos de la posición y modo de hablar de Enrique, Capréolo, *In II*, dist. 1, q. 2, a. 3, al cuarto argumento de Auréolo contra la cuarta conclusión, donde, al responder a Auréolo, que pregunta a ver si, cuando una cosa es creada, se produce lo que era absolutamente nada, afirma que se produce ciertamente lo que era nada de el ser de existencia, añadiendo: *Empero, más allá de la nihilidad, que es la carencia de existencia actual, era esencia con el ser de esencia, la cual, en una consideración absoluta en cuanto naturaleza o quididad, puede sustraerse a la nihilidad de la existencia y a la quididad de la existencia, es decir, al ser mismo o al no ser de la existencia actual, y la esencia misma considerada en sí es siempre algo en el género de las esencias, y en el ser inteligible, y en la potencia activa del creador, aunque no lo sea en el ser real actual, como explican Enrique, Godofredo y Bernardo de Gannaco.* Pero Capréolo explica luego este ser de la esencia de tal manera, que, por parte de la criatura, antes de ser producida por Dios, no piensa que se dé ninguna verdadera realidad distinta de Dios, realidad que esté de modo absoluto fuera de la nada, sino que lo explica de tal manera que por parte de la criatura exprese una especie de aptitud, o mejor de no repugnancia para ser producida por Dios con tal ser; pues es en esto precisamente en lo que se distinguen las esencias de las criaturas de las cosas ficticias e imposibles, como la quimera, y éste es el sentido en el que se dice que las criaturas poseen esencias reales, aunque no existan; y se dice que las poseen no de modo actual, sino potencial, no en virtud de su potencia intrínseca, sino de la potencia extrínseca del Creador, y de este modo se dice que las poseen no en sí, sino en su causa, ya en la materia, tal como se dice que una cosa generable está en la potencia de la materia prima, ya en la eficiente, en el sentido en que se dice que la totalidad del ente creable está contenido en la potencia de Dios antes de ser producido, y de la esencia posible en general de este ser es de la que ahora nos ocupamos. Y de esta suerte se llama también real a dicha

ligentiam vocant. Ita scribit Henricus, in Summ., a. 3, q. 23 et 25, et Quodl. VIII, q. 1 et 9, et Quodl. IX, q. 1 et 2, et Quodl. XI, q. 3. Cuius sententiam impugnant etiam thomistae, ut patet ex Hervaeo, Quodl. XI, q. 1; et Soncinate, IX *Metaph.*, q. 4; et recentioribus D. Thom. expositoribus, I, q. 10, a. 3, q. 46, a. 1. Quamquam a sententia et modo loquendi Henrici non multum discrepet Capreolus, In II, dist. 1, q. 2, a. 3, ad quartum argumentum Aureoli contra quartam conclusionem, ubi respondens Aureolo interroganti an, cum res creatur, fiat id quod omnino nihil erat, dicit fieri quidem id quod erat nihil esse existentiae, et addit: *Erat autem ultra nihilitatem, quae est carentia actualis existentiae, essentia in esse essentiae, quae, absolute considerata ut natura vel quidditas, est substrahibilis nihilitati existentiae et quidditati existentiae, hoc est, ipsi esse vel non esse actualis existentiae, et ipsa secundum se semper est aliquid in genere essentiarum, et in esse intelligibili, et in potentia activa creatoris, licet non in esse reali actuali, ut declarant Henricus, Godofredus et Bernardus de Gannaco.* Hoc vero esse essentiae ita postea Capreolus declarat, ut ex parte creaturae, antequam a Deo producatur, non existimet esse aliquam veram rem distinctam a Deo, quae sit simpliciter extra nihil, sed ut ex parte creaturae dicat quamdam aptitudinem, seu potius non repugnantiam, ut in tali esse a Deo producatur; in hoc enim distinguuntur essentiae creaturarum a rebus fictitiis et impossibilibus ut chymera, et hoc sensu dicuntur creaturae habere reales essentias, etiamsi non existant; dicuntur autem habere, non actu, sed potestate, non per potentiam intrinsecam, sed extrinsecam creatoris, atque ita dicuntur habere non in se, sed in causa sua, vel materiali, sicut res generabilis dicitur esse in potentia materiae primae, vel effectiva, quomodo totum ens creabile in potentia Dei continetur antequam fiat, de cuius essentia possibili in communi nunc agimus. Atque hoc etiam modo dicitur

esencia antes de ser producida, no por una verdadera y propia actualidad que posea en sí actualmente, sino porque puede ser convertida en real, recibiendo de su causa una verdadera entidad, y esta posibilidad, como luego diremos con más amplitud, por parte de la esencia sólo expresa la no repugnancia a ser producida; en cambio, por parte de la causa extrínseca significa virtud para producirla. Y del mismo modo y por la misma razón, el ser que llaman de esencia, con anterioridad a la producción o creación divina, no es más que un ser potencial objetivo —según se expresan muchos, punto de que en seguida nos ocuparemos— o un ser por denominación extrínseca de la potencia de Dios y por no repugnancia de parte de la esencia creable.

3. Ni a doctor católico alguno ha podido ocurrírsele que la esencia de la criatura, de por sí y sin la eficiencia libre de Dios, sea una verdadera realidad en posesión de un verdadero ser real distinto del ser de Dios, que es lo que, por fin, confiesa Capréolo de modo expreso en el lugar citado, aduciendo las palabras de Santo Tomás, *De potentia*, q. 3, a. 5, ad 2, donde se expresa así: *Por el hecho mismo de atribuir ser a la esencia, se dice que se crea no sólo la existencia, sino también la esencia misma, porque antes de poseer la existencia no es nada, si no es por ventura en el entendimiento del creador, y allí no es criatura, sino esencia creadora.* Y se prueba racionalmente por los principios de la fe, porque sólo Dios es ser necesario de por sí, y sin El nada ha sido hecho, y sin su eficiencia nada existe o posee ser real alguno. Por eso afirman legítimamente los SS. Padres que todo lo que no ha sido hecho por Dios, o es Dios o es nada: Justino, en la *Exposit. fidei;* Cirilo, lib. I *In Ioan.*, c. 6; San Agustín, lib. I *De Trinit.*, c. 6. Y es cierto por fe que Dios no produjo las esencias creadas desde la eternidad, puesto que —según argumentábamos contra la opinión atribuida a Escoto— ni las produjo por necesidad, siendo de fe que Dios no obra nada de modo absolutamente necesario, ni las produjo tampoco por libre voluntad, ya que es de fe que de este modo ha comenzado a obrar en el tiempo. Por otra parte, es evidente que, si las esencias de las cosas hubiesen sido producidas por Dios desde la eternidad, también habrían existido desde entonces, puesto que toda producción tiene por término una existencia, según demostraré más abajo. Y se confirma, porque,

talis essentia, antequam fiat, realis, non propria ac vera realitate quam in se actu habeat, sed quia fieri potest realis, recipiendo veram entitatem a sua causa, quae possibilitas (ut statim latius dicam) ex parte illius solum dicit non repugnantiam ut fiat; ex parte vero extrinsecae causae dicit virtutem ad illam efficiendam. Atque eodem modo et ratione, esse quod appellant essentiae, ante effectionem seu creationem divinam, solum est esse potentiale obiectivum (ut multi loquuntur, de quo statim), seu per denominationem extrinsecam a potentia Dei et non repugnantiam ex parte essentiae creabilis.

3. Nec potuit in mentem alicuius doctoris catholici venire quod essentia creaturae, ex se et absque efficientia libera Dei, sit aliqua vera res, aliquod verum esse reale habens distinctum ab esse Dei, quod tandem fatetur expresse Capreolus, citato loco, allegans verba D. Thomae, q. 3 de Potentia, a. 5, ad 2, ubi sic ait: *Ex hoc ipso quod quidditati esse tribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur, quia antequam esse habeat, nihil est nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia.* Et ratione probatur ex principiis fidei, quia solus Deus est ens ex se necessarium, et sine illo factum est nihil, et sine effectione eius nihil est aut aliquod esse reale in se habet. Unde recte dicunt sancti Patres, quidquid a Deo factum non est, vel Deum esse, vel nihil esse; Iustinus, in Expositione fidei; Cyril., lib. I in Ioan., c. 6; Augustinus, lib. I de Trinit., c. 6. Est autem de fide certum Deum non fecisse essentias creatas ab aeterno, quia neque ex necessitate (ut argumentabamur contra opinionem Scoto attributam), cum de fide sit Deum nihil agere necessario simpliciter; neque ex libera voluntate, sic enim de fide est in tempore coepisse operari. Et praeterea est evidens, si essent factae a Deo essentiae rerum ab aeterno, etiam ex tunc fuisse existentes, quia omnis effectio ad existentiam terminatur [1], ut infra ostendam. Et confirmatur, quia alias

[1] La palabra *confirmatur*, que se lee en algunas ediciones, entre ellas la de Vivès, nos parece manifiestamente errónea. (N. de los EE.)

en otro caso, Dios no podría reducir cosa alguna a la nada, puesto que siempre permanecería algo de esa cosa, a saber, la esencia. Y de modo semejante Dios no hubiese creado todas las cosas de la nada, sino que las habría hecho pasar de un ser a otro ser.

4. Ni sirve para nada el que Capréolo, en el pasaje antes citado, tomándolo de la opinión de otros, responde que Dios ha creado todas las cosas de la nada de la existencia, pero no de la nada de la esencia. Pues, o lo que no tiene nada de existencia es absoluta y totalmente nada, o no. Si no es totalmente nada, entonces Dios no creó absoluta y simplemente todas las cosas de la nada, ni ha producido todos los entes, o todo lo que verdaderamente es algo real y, en consecuencia, no creó propiamente ente alguno, sino que produjo uno de otro como de una potencia real receptiva e improducida, es decir, de la esencia real, de la que se dice que es potencia receptiva del ser mismo y potencia improducida, produjo la existencia o la realidad existente. Resulta de aquí, además, que la criatura podría como gloriarse de poseer por sí misma algo que no tiene recibido de Dios ni participado de El. Mas todas estas cosas y otras semejantes están en contra de la fe y de la razón natural. Y si, finalmente, confiesa alguno que aquello que no tiene nada de existencia es absoluta y totalmente nada, queda como fútil y sin fundamento la distinción respecto de la nada de esencia y de existencia, porque lo que es simple y absolutamente nada no puede ser verdadera y realmente algo en ninguna razón de ente verdadero. Además, porque, si se prescinde de la existencia y de la eficiencia de la causa primera, no queda absolutamente nada en el efecto, como se demostró; por consiguiente, tampoco puede permanecer la esencia con verdadero ser real distinto del ser del Creador.

5. Se explica, por fin, esto de la siguiente manera: concedamos, en efecto, que la esencia creada y existente es una entidad realmente distinta de la existencia y separable de ella, y concibamos la entidad de la esencia que está bajo la existencia prescindiendo mentalmente la una de la otra, como, por ejemplo, la humanidad de Cristo, si es que ésta es únicamente la entidad de la esencia; sin duda que ningún católico puede pensar que la realidad de la esencia de dicha humanidad, según todo lo que en ella se concibe prescindiendo de la existencia, tiene en acto esa entidad desde la eternidad y que sólo le ha faltado la unión con el

non posset Deus rem aliquam in nihilum redigere, quia semper maneret aliquid rei, scilicet, essentia. Et similiter non creasset Deus omnia ex nihilo, sed ex uno esse transmutasset illa ad aliud esse.

4. Neque aliquid iuvat quod Capreolus supra, ex aliorum sententia, respondet Deum creasse omnia ex nihilo existentiae, non vero ex nihilo essentiae. Aut enim quod nil habet existentiae est simpliciter et omnino nihil, aut non. Si non, ergo absolute et simpliciter non creavit Deus omnia ex nihilo, nec produxit omnia entia, seu omne id quod vere est aliquid reale, et consequenter nullum ens proprie creavit, sed unum ex alio produxit, tamquam ex potentia reali receptiva et improducta, scilicet, existentiam seu rem existentem ex essentia reali, quae dicitur esse potentia receptiva ipsius esse, et improducta. Unde ulterius fit creaturam posse quasi gloriari, quod ex se habeat aliquid quod non habet a Deo, nec participatum ab illo. Haec autem omnia et similia sunt contra fidem et naturalem rationem. Si vero tandem quis fateatur illud quod nihil habet existentiae esse simpliciter et omnino nihil, relinquitur frivolam et vanam esse distinctionem de nihilo essentiae et existentiae, quia quod est simpliciter et omnino nihil, non potest vere et realiter esse aliquid in aliqua ratione veri entis. Item quia, remota existentia et efficientia primae causae, nihil omnino manet in effectu, ut ostensum est; ergo neque essentia manere potest sub aliquo vero esse reali distincto ab esse creatoris.

5. Quod tandem in hunc modum declaratur: demus enim essentiam creatam et existentem esse entitatem ex natura rei distinctam ab existentia et separabilem ab illa, et concipiamus illam entitatem essentiae, quae est sub existentia, mente praescindendo unam ab altera, ut, verbi gratia, humanitatem Christi, si illa est entitas tantum essentiae; nullus itaque catholicus existimare potest illam rem essentiae humanitatis, secundum id totum quod in ea concipitur praecisa existentia, ex aeternitate habere actu illam entitatem solumque illi defuisse unio-

Verbo o con cualquier otra existencia, porque, de lo contrario, se daría una entidad eterna e increada fuera de Dios; por consiguiente, es forzoso admitir que, prescindiendo de la entidad de la existencia que es comunicada a la criatura mediante alguna efección, la entidad misma de la esencia es totalmente nada.

Objeciones contra la solución propuesta

6. Contra esta verdad se hacen algunas objeciones, que son de poca importancia; pero las voy a indicar, a fin de responder satisfactoriamente a todas. En primer lugar, que la esencia de la criatura, antes de existir, es término del conocimiento de Dios; ahora bien, para ser término, exige algún ser. Segundo, que los predicados esenciales se predican o pueden predicarse verdaderamente de la esencia desde la eternidad, y toda verdad se funda en algún ser. Tercero, porque las cosas creadas según el ser de la esencia están colocadas bajo un determinado género y especie, razón por la cual una rosa, exista o no, es de la misma especie; más aún, la humanidad de Pedro creado y de Pedro creable es la misma esencia numéricamente. Por consiguiente, en ambos estados retiene cierta entidad de la esencia. Cuarto, porque, si la esencia de la criatura en sí misma y en cuanto se ofrece como objeto a la simple inteligencia de Dios, no es algo real, entonces será ente de razón; ¿cómo, pues, se le puede llamar con verdad algo creable, siendo así que el ente de razón ni es algo ni puede ser creado? ¿Cómo, además, la ciencia va a tratar del ente real, siendo así que propiamente trata de la esencia y no de la existencia? Por otra parte, ¿cómo puede la esencia tener en Dios su verdadero ejemplar o su causa ejemplar, ya que esto no tiene cabida en los entes de razón? Suele, por fin, distinguirse ordinariamente en las criaturas un triple ser, el de la esencia, el de la existencia y el de la verdad de la proposición, según puede verse en Santo Tomás, *In I*, dist. 33, q. 1, a. 1, ad 1; por consiguiente, prescindiendo de la existencia, la esencia puede todavía conservar el ser de la esencia, puesto que éste no lo tiene por la existencia, sino por sí misma; por consiguiente, removida toda eficiencia extrínseca, tiene tal ser y, en consecuencia, lo tiene desde la eternidad.

nem ad Verbum et ad omnem aliam existentiam, alioqui daretur entitas aeterna et increata extra Deum; fatendum ergo necessario est, seclusa entitate existentiae quae per effectionem aliquam communicatur creaturae, ipsam entitatem essentiae omnino nihil esse.

Obiectiones contra positam resolutionem

6. Contra hanc tamen veritatem obiiciuntur nonnulla, quae parvi momenti sunt; sed, ut omnibus satisfaciam, indicabo illa. Primo, quod essentia creaturae, priusquam existat, terminat cognitionem Dei; ut autem terminet, requirit aliquod esse. Secundo, quia praedicata essentialia ab aeterno vere praedicantur aut praedicari possunt de essentia; omnis autem veritas fundatur in aliquo esse. Tertio, quia res creatae secundum esse essentiae collocantur sub certo genere et specie, unde eiusdem speciei est rosa sive existat sive non existat; immo eadem numero essentia est humanitas Petri creati et creabilis. Ergo in utroque statu retinet aliquam entitatem essentiae. Quarto, quia, si essentia creaturae secundum se et ut obiicitur simplici intelligentiae Dei nihil reale est, erit ergo ens rationis; quomodo ergo vere dicitur esse aliquid creabile, cum ens rationis nec sit aliquid nec creari possit? Quomodo item scientia est de ente reali, cum sit proprie de essentia et non de existentia? Deinde qualiter potest essentia habere in Deo verum exemplar seu causam exemplarem, nam in entibus rationis id locum non habet? Tandem communiter distinguitur in creaturis triplex esse, essentiae, existentiae, et veritatis propositionis, ut videre licet apud D. Thom., In I, dist. 33, q. 1, a. 1, ad 1; ergo, seclusa existentia, adhuc potest essentia retinere esse essentiae, nam hoc non habet ab existentia, sed ex se; ergo, seclusa omni efficientia extrinseca, habet tale esse, et consequenter ex aeternitate illud habet.

Respuesta a las objeciones

7. *Respuesta a la primera.*— A lo primero, dejando a un lado las opiniones de los teólogos, a las que se hizo referencia anteriormente y se tratan con más amplitud en I, q. 14, concedo que la esencia de la criatura, de la misma manera que es objeto secundario de la ciencia divina, igualmente es término de la misma; no es, en efecto, el objeto motivo, sino únicamente el terminativo. Ahora bien, para esto no le es necesario ser real alguno que posea actualmente, puesto que el *ser término* ni es algo en ella misma ni es algo que proceda de ella, sino que es una mera denominación extrínseca derivada de la ciencia de Dios, denominación que no pone nada en la realidad a la que denomina, ni presupone tampoco, hablando con rigor, ser real alguno, sino un ser tal cual es el que se conoce mediante la ciencia, pues es esto precisamente lo necesario para la verdad de la ciencia. Así, pues, al no conocer Dios por la ciencia de simple inteligencia a las criaturas en cuanto poseen en acto ser alguno real, sino sólo en cuanto lo poseen en potencia, no exige en ellas ser alguno real para que sean término de semejante ciencia, sino que le basta el ser potencial, que en cuanto tal está actualmente sólo en la causa, como dijo muy bien Santo Tomás, I, q. 14, a. 9, y en I *cont. Gent.*, c. 66. Y si se trata de la ciencia de visión por la que Dios contempla las cosas existentes, ésta ciertamente exige en el objeto la existencia, con medida —como dicen— de eternidad; sin embargo, no existe con su duración propia y temporal, a no ser en el tiempo respecto del cual se conoce que existe. De este modo, en virtud de la terminación de la ciencia, no se requiere en la cosa conocida ser alguno real, sino únicamente el ser proporcionado a la ciencia para la verdad de ésta. Esto es más evidente en la ciencia que el ángel tiene de una rosa posible o de un eclipse futuro.

8. *Respuesta a la segunda.— Cuál es la verdad eterna de las proposiciones.—* Respecto de la segunda me he de extender más ampliamente al resolver el primer argumento propuesto en favor de la primera opinión en la sección precedente. Ahora se responde brevemente con Santo Tomás, I, q. 10, a. 3, ad 3, que desde la eternidad no hubo verdad en dichas proposiciones a no ser en cuanto estaban

Respondetur obiectionibus

7. *Primae.*— Ad primum, omissis opinionibus theologorum, quae superius tactae sunt, et latius I, q. 14, tractantur, concedo essentiam creaturae, sicut est obiectum secundarium scientiae divinae, ita illam terminare; non est enim obiectum movens, sed terminans tantum. Ad hoc autem nullum reale esse quod actu habeat necessarium illi est, quia *terminare* neque est aliquid in ipsa, neque est aliquid ab ipsa, sed est sola denominatio extrinseca a scientia Dei, quae denominatio in re denominata nihil ponit, neque etiam supponit, per se loquendo, aliquod reale esse, sed tale, quale per scientiam cognoscitur; nam hoc ipsum necessarium est ad scientiae veritatem. Cum ergo Deus per scientiam simplicis intelligentiae non cognoscat creaturas ut actu habentes esse aliquod reale, sed potentia tantum, non requirit in illis aliquod esse reale ut terminent huiusmodi scientiam, sed sufficit esse potentiale, quod ut sic solum est actu in causa, ut recte dixit D. Thom., I, q. 14, a. 9, et I cont. Gent., c. 66. Quod si sit sermo de scientia visionis qua Deus intuetur res existentes, illa quidem requirit existentiam in obiecto, in mensura (ut aiunt) aeternitatis; tamen in propria et temporali duratione non est, nisi pro eo tempore pro quo existere cognoscitur. Atque ita ex vi terminationis scientiae non requiritur in re scita aliquod esse reale, sed solum illud quod adaequatum sit scientiae ad veritatem eius. Quod est evidentius in scientia quam angelus habet de rosa possibili, aut de futura eclypsi.

8. *Secundae.— Quae sit aeterna propositionum veritas.—* Ad secundum dicam latius solvendo primam rationem positam praecedenti sectione in favorem primae opinionis. Nunc breviter respondetur cum D. Thoma, I, q. 10, a. 3, ad 3, ab aeterno non fuisse veritatem in illis propositionibus, nisi quatenus erant obiective in mente divina, quia

objetivamente en la mente divina, puesto que subjetiva o realmente no existían en sí, ni existían objetivamente en otro entendimiento. Y para que la ciencia por la que Dios conoció desde la eternidad que el hombre es animal racional fuese verdadera, no fue preciso que la esencia del hombre poseyese en acto algún ser real desde la eternidad, puesto que el ser de la proposición no significa un ser actual y real, sino la sola conexión intrínseca de unos extremos determinados; y esta conexión no se funda en el ser actual, sino en el potencial. Se objetará que por dicha ciencia no se conoce que el hombre puede ser animal racional, sino que necesariamente es animal racional; por consiguiente, el solo ser potencial no es fundamento suficiente de la misma. La respuesta es negar en absoluto la consecuencia, porque esa necesidad no es una necesidad absoluta de ser en conformidad con algún ser real en acto, sino que, desde este punto de vista, sólo es posibilidad; incluye, empero, una necesidad condicional, concretamente porque, si el hombre ha de ser producido, ha de ser necesariamente animal racional; y esta necesidad no consiste en otra cosa que en una cierta identidad objetiva de hombre y animal, identidad que Dios conoce de modo simplicísimo, mientras que nosotros la conocemos mediante la composición que significa el verbo *es*, al decir que el hombre desde la eternidad es animal racional, perteneciendo este ser a aquel tercer modo por el que se dice que *ser* significa a veces la verdad de la composición.

9. *Respuesta a la tercera.*— A lo tercero hay que responder que las realidades posibles no producidas todavía se colocan bajo un determinado género y especie en el mismo sentido en que se dice que les convienen o que se les atribuyen con verdad los predicados esenciales, es decir, en cuanto están objetivamente en el entendimiento divino o en otro cualquiera, pues esta coordinación o colocación bajo determinados géneros y especies no está formalmente en las cosas, sino en el entendimiento, aunque tiene fundamento en las cosas, o en cuanto existen en acto, o en cuanto pueden existir y ser término objetivo de la ciencia por la que se conoce que, si son producidas, deben ser de una determinada naturaleza y esencia. Por consiguiente, cuando se dice que una cosa posible y una producida son la misma numérica o específicamente, si se trata de la identidad real o positiva, es falso, puesto que ésta no se da más que entre extremos positivos

subiective seu realiter non erant in se, neque obiective in alio intellectu. Ut autem vera esset scientia qua Deus ab aeterno cognovit hominem esse animal rationale, non oportuit essentiam hominis habere ex aeternitate aliquod esse reale in actu, quia illud esse non significat actuale esse et reale, sed solam connexionem intrinsecam talium extremorum; haec autem connexio non fundatur in actuali esse, sed in potentiali. Dices per illam scientiam non cognosci hominem posse esse animal rationale, sed necessario esse animal rationale; ergo solum esse potentiale non est sufficiens fundamentum eius. Respondetur negando absolute consequentiam, quia illa necessitas non est absoluta essendi secundum aliquod esse reale in actu, sed quoad hoc est possibilitas tantum; includit tamen necessitatem conditionalem, quia, nimirum, si homo producendus est, necessario futurus est animal rationale, quae necessitas nihil aliud est quam identitas quaedam obiectiva hominis et animalis, quam identitatem Deus simplicissime cognoscit, nos autem per compositionem quam significat verbum *est*, quando dicimus hominem ex aeternitate esse animal rationale, quod esse pertinet ad illum tertium modum quo dicitur *esse* significare interdum veritatem compositionis.

9. *Tertiae.*— Ad tertium dicendum est, eo modo collocari res possibiles nondum factas sub certo genere et specie, quo eis dicuntur convenire, aut vere attribui essentialia praedicata, scilicet, prout obiective sunt in intellectu divino aut alio quopiam; haec enim coordinatio seu collocatio sub certis generibus et speciebus formaliter non est in rebus, sed in intellectu; habet tamen in rebus fundamentum, vel prout actu existunt, vel prout existere possunt et obiective terminare scientiam qua cognoscuntur talis naturae atque essentiae esse debere, si fiant. Cum ergo dicitur res possibilis et facta esse eadem numero vel specie, si sit sermo de identitate reali seu positiva, falsum est, quia haec non est nisi inter extrema positiva et

y reales; mas se dice negativamente que son una sola realidad o de una sola especie, porque la realidad producible y la producida no son dos realidades, sino una sola, ni tienen dos especies o dos esencias, sino una sola; y esta unidad o identidad negativa es concebida por nosotros como positiva, por comparar la realidad positiva que existe objetivamente en el entendimiento con la realidad que existe actualmente, como si fuesen dos extremos positivos, siendo así que en la realidad misma no son más que uno, como se verá mejor por el párrafo siguiente.

10. *Respuesta a la cuarta.*— A lo cuarto se responde que la esencia posible de la criatura, que es objeto de la ciencia divina, no es un ente fingido por el entendimiento, sino que es realmente un ente posible y capaz de existencia real, y que, por tanto, no es un ente de razón, sino que está de algún modo comprendido en el ente real. Ya dejamos, en efecto, explicado más arriba que la esencia de la criatura, incluso la no producida, es de alguna manera esencia real. Y con anterioridad, al tratar del concepto de ente, hemos demostrado que, bajo él, no solo está comprendido lo que existe actualmente, sino lo que es apto para existir. Por eso, dice con razón Cayetano, *In De ente et essentia,* c. 4, q. 5, que ente real puede entenderse de dos maneras: una, en cuanto se distingue del ente fabricado por el entendimiento —éste es propiamente el ente de razón—; otra, en cuanto se distingue de lo que no existe en acto. La esencia, pues, de la criatura, considerada en sí misma, es ente real en el primer sentido, es decir, en potencia, pero no lo es en el segundo sentido y en acto, que es en lo que propiamente consiste el ente real, como allí mismo hizo notar Cayetano. Por eso, si a la esencia de la criatura considerada precisivamente y en sí misma y como no producida, se la piensa como ente en acto o se le atribuye el ser actual, entonces no se la debe considerar en sí misma, sino en su causa, ni tiene ser real alguno distinto del ser de su causa; o, si se la considera como poseyendo el ser en sí misma, en tal caso es verdad que, según esa consideración, no es un ente real, sino de razón, puesto que no existe en sí misma, sino sólo objetivamente en el entendimiento. Se dice, sin embargo, que se trata de una naturaleza creable o posible en cuanto es en sí misma real y apta para existir, pudiendo en el mismo sentido tener en Dios un ejemplar real, ya que éste no siempre representa al ente actual, sino también

realia; negative autem dicuntur esse una res vel unius speciei, quia res producibilis et producta non sunt duae res, sed una, neque habent duas species aut duas essentias, sed unam; haec autem unitas seu identitas negativa apprehenditur a nobis ad modum positivae, quia comparamus rem positivam obiective existentem in intellectu ad rem actu existentem, ac si essent duo extrema positiva, cum tamen reipsa non sint nisi unum, ut magis constabit ex paragrapho sequenti.

10. *Quartae.*— Ad quartum respondetur essentiam possibilem creaturae obiectivam divinae scientiae non esse ens confictum ab intellectu, sed esse ens revera possibile et capax realis existentiae, ideoque non esse ens rationis, sed sub ente reali aliquo modo comprehendi. Iam enim supra declaravi essentiam creaturae, etiam non productam, esse aliquo modo essentiam realem. Et in superioribus tractando de conceptu entis, ostendimus non solum sub illo comprehendi id quod actu est, sed etiam quod aptum est esse. Unde recte Caietanus, de Ente et essentia, c. 4, q. 5, ait ens reale dupliciter accipi: uno modo, ut distinguitur contra ens fabricatum ab intellectu (quod proprie est ens rationis); alio modo, ut distinguitur contra non existens actu. Essentia ergo creaturae secundum se est ens reale primo modo, scilicet, in potentia, non vero posteriori modo, et in actu, quod est proprie esse ens reale, ut ibidem Caietanus notavit. Quocirca, si essentia creaturae praecise ac secundum se sumpta et nondum facta consideretur ut actu ens, vel ei tribuatur actu esse, sic vel non est consideranda in se, sed in sua causa, nec habet aliud esse reale ab esse suae causae; vel, si consideretur ac in se habens esse, sic verum est, secundum eam considerationem, non esse ens reale, sed rationis, quia non est in se, sed obiective tantum in intellectu. Dicitur tamen illa natura creabilis vel possibilis, quatenus secundum se realis est et apta ad existendum, et eodem modo potest habere in Deo reale exemplar; hoc enim non semper repraesentat actuale

al posible. Del mismo modo, por fin, las ciencias que consideran las cosas prescindiendo de la existencia no se ocupan de los entes de razón, sino de los reales, puesto que consideran las esencias reales, no según el estado que tienen objetivamente en el entendimiento, sino en sí mismas, es decir, en cuanto son aptas para existir con esas naturalezas o propiedades determinadas.

11. *Respuesta a la quinta.— En qué consiste y de cuántas clases es el ser de la esencia.*— Respecto del quinto argumento se debe advertir que puede haber equivocidad en el primer miembro, es decir, en el ser de la esencia. Dos son, en efecto, las maneras de atribuirlo a las cosas creadas. Una, en sí mismas, incluso en cuanto no han sido producidas ni son existentes en acto. Y, en este caso, el ser de la esencia no es un verdadero ser real actual en la criatura, como queda demostrado, sino que es un ser posible y que se reduce a aquel tercer miembro del ser de la verdad de la proposición o conocimiento; en efecto, según hemos probado, las esencias de las criaturas en este sentido sólo tienen o ser en su causa, o ser objetivamente en el entendimiento. Entre esos dos miembros sólo puede establecerse como diferencia que el ser en la verdad de la proposición no sólo tiene cabida en las esencias reales, sino también en los entes de razón y en los ficticios, pues, en este sentido, es verdad que la ceguera es una privación, y que la quimera es un monstruo imaginario, siendo ésta precisamente la razón de atribuir de modo peculiar a las cosas creadas el ser de la esencia antes de que existan, para dar a entender que esa verdad está fundada en el ser potencial apto para existir. En otro sentido se toma el ser de la esencia en cuanto conviene actualmente a la criatura ya existente, y este ser no hay duda de que es real y actual, ya se distinga de la existencia realmente, ya sólo por razón, punto que luego veremos, porque es cierto que en la realidad existente la esencia misma es un ente en acto y, en consecuencia, el ser esencial de la misma es un ser actual. Empero, esta actualidad no la tiene más que por creación o por la producción de un agente y en cuanto la esencia está realmente unida con la existencia. Por ello, aunque concedamos que el ser de la esencia considerado de este modo es un ser actual y distinto del ser de la existencia, a pesar de todo, permanece verdadero y cierto el principio sentado de que la esencia de la criatura no posee en acto este ser de la esencia si no es por producción, y que, por lo mismo, en sí y

ens, sed etiam possibile. Ac denique eodem modo, scientiae, quae considerant res abstrahendo ab existentia, non sunt de entibus rationis, sed de realibus, quia considerant essentias reales, non secundum statum quem habent obiective in intellectu, sed secundum se, vel quatenus aptae sunt ad existendum cum talibus naturis vel proprietatibus.

11. *Quintae.— Quidnam et quotuplex sit esse essentiae.*— Circa quintum argumentum advertendum est aequivocationem esse posse in primo membro, scilicet, esse essentiae. Duobus enim modis attribuitur rebus creatis. Uno modo secundum se, etiam ut nondum sunt factae neque actu existentes. Et hoc modo esse essentiae non est verum esse reale actuale in creatura, ut demonstratum est, sed est esse possibile, et revocatur ad illud tertium membrum de esse veritatis propositionis seu cognitionis; nam, ut ostendimus, essentiae creaturarum hoc modo tantum habent vel esse in causa, vel obiective in intellectu. Solum potest constitui differentia inter illa duo membra, quod esse in veritate propositionis non solum habet locum in essentiis realibus, sed etiam in entibus rationis et fictitiis; sic enim est verum caecitatem esse privationem, et chymaeram esse confictum monstrum, et ideo peculiariter tribuitur rebus creatis esse essentiae antequam existant, ut denotetur illam veritatem fundari in esse potentiali apto ad existendum. Alio modo sumitur esse essentiae ut actu convenit creaturae iam existenti, et hoc esse est sine dubio reale et actuale, sive re, sive ratione tantum ab existentia distinguatur, quod postea videbimus, quia certum est in re existente ipsam essentiam esse actu ens, et consequenter esse essentiale illius esse actuale esse. Hanc tamen actualitatem non habet, nisi per creationem vel productionem agentis, et ut essentia reipsa coniuncta est existentiae. Quocirca, quamvis demus esse essentiae, hoc modo sumptum, esse actuale esse et distinctum ab esse existentiae, nihilominus verum et certum est principium positum, quod essentia creaturae non habet actu hoc esse essentiae nisi per effectionem,

de por sí y en cuanto improducida no tiene ser alguno en acto ni de esencia ni de existencia. Esta distinción hay que tenerla en cuenta para evitar la equivocidad y para comprender la eficacia de los argumentos que suelen proponerse en esta materia.

SECCION III

CÓMO Y EN QUÉ SE DIFERENCIAN EN LAS CRIATURAS EL ENTE EN POTENCIA Y EN ACTO, O LA ESENCIA EN POTENCIA Y EN ACTO

1. En esta sección tenemos que establecer otro principio y fundamento de lo que se va a exponer, concretamente que en las cosas creadas el ente en potencia y el ente en acto se distinguen inmediata y formalmente como el ente y el no ente absoluto. Algunos llaman a esta distinción real negativa, por el hecho de que uno de los extremos es verdadera realidad y el otro no; otros, en cambio, la llaman distinción de razón, puesto que no son dos realidades, sino una sola, a la que el entendimiento concibe y compara como si fueran dos. Este es un principio comúnmente aceptado, incluso por la escuela de Santo Tomás, como se desprende de Soncinas, IX *Metaph.*, q. 3, y de otros autores.

Qué es la potencia objetiva

2. Para que se comprenda este principio, que es muy necesario para lo que vamos a decir, hay que advertir que algunos han pensado que el ente en potencia expresa un modo positivo de ser propio de aquella realidad de la que se dice que está en potencia. Lo cual consiste en un ser diminuto e imperfecto en comparación con el estado en el que se dice que las cosas son en acto. De acuerdo con esta sentencia habría que decir que esos dos extremos son reales y positivos. Esta opinión suele atribuirse a Escoto, *In II*, dist. 16, q. 1, § *Rationes istae*, porque distingue la potencia por la que a un ente se le denomina en potencia de la potencia activa y pasiva, y suele, por ello, llamársela potencia objetiva, tomándolo del mismo Escoto, *In II*, dist. 12, q. 1, y, de acuerdo con él, se cree que se trata

et consequenter quod, secundum se et ex se ut improducta, nullum esse in actu habet, neque essentiae, neque existentiae. Et haec distinctio est prae oculis habenda ad tollendam aequivocationem et intelligendam efficaciam rationum quae in hac materia fieri solent.

SECTIO III

QUOMODO ET IN QUO DIFFERANT IN CREATURIS ENS IN POTENTIA ET IN ACTU, SEU ESSENTIA IN POTENTIA ET IN ACTU

1. In hac sectione aliud principium et fundamentum eorum quae dicenda sunt statuendum est, nimirum, in rebus creatis ens in potentia et in actu immediate ac formaliter distingui tamquam ens et non ens simpliciter. Quae distinctio ab aliquibus vocatur realis negativa, quia unum extremum est vera res, et non aliud; ab aliis vero vocatur distinctio rationis, quia non sunt duae res, sed una tantum, quae per intellectum concipitur et comparatur ac si essent duae. Et hoc principium receptum communiter est etiam in schola D. Thom., ut patet ex Soncinate, IX Metaph., q. 3, et aliis.

De potentia obiectiva, quid sit

2. Ut vero hoc principium, quod valde necessarium est ad ea quae dicemus, comprehendatur, advertendum est quosdam existimasse ens in potentia dicere modum aliquem positivum essendi eius rei quae in potentia esse dicitur, quod est esse diminutum et imperfectum, comparatum ad illum statum in quo res dicitur esse in actu. Iuxta quam sententiam dicendum esset illa duo esse extrema positiva et realia. Solet haec opinio tribui Scoto, In. II, dist. 16, q. 1, § *Rationes istae*, quia distinguit potentiam a qua denominatur ens in potentia a potentia activa et passiva, et ideo vocari solet obiectiva, ex eodem Scoto, In II, dist. 12, q. 1, et secundum illum existimatur esse aliquid

de algo real positivo por parte del ente que se dice estar en potencia. Pero ni Escoto afirmó esto último, ni tiene en sí verosimilitud alguna. Pues Escoto jamás entendió que la potencia puramente objetiva es algo real positivo distinto de la causa productora y presupuesto para la acción de ésta por parte de la realidad posible. Es más, si se le lee atentamente, lo niega expresamente en la citada distinción 12; sólo, por tanto, llamó ente en potencia objetiva al ser posible mismo, porque se comporta como objeto de la potencia productora. Por consiguiente, no se diferencia más que en la palabra, llamando ente en potencia objetiva a lo que nosotros llamamos ente potencial, y piensa que Aristóteles habla de esa potencia objetiva en el lib. IX de la *Metafísica*, al decir que la potencia y el acto están en el mismo género; mas del sentido de este axioma nos hemos ocupado antes y no tiene nada que ver con la cuestión presente.

3. Así, pues, que el ser en potencia o la potencia objetiva no pueda ser una realidad verdadera y positiva en la cosa misma que se dice estar en potencia, es evidente, en primer lugar, por lo dicho en el párrafo precedente, porque, o esa potencia es producida, o es totalmente improducida; si es improducida, no es nada distinto del Creador; si es producida, o lo es desde la eternidad y por necesidad, cosa que no puede afirmarse sin error, o lo es libremente y en el tiempo, y en este caso, antes de ser producida, ella misma estaba en potencia objetiva y, consecuentemente, la realidad total, sin que tal potencia hubiese sido producida en la realidad, estaba en potencia objetiva; luego este estar en potencia objetiva no expresa potencia alguna real y positiva que exista actualmente. En segundo lugar, o esa potencia permanece en la cosa producida, o no permanece. Si no permanece, no puede ser nada real y positivo; ¿cómo, en efecto, ese ente, sea cual sea el modo de pensarlo, si fuese algo positivo y real, quedaría destruido porque se produjese un ente en acto? Si, por el contrario, permanece dicha potencia en la cosa producida, ya no se trata de una potencia meramente objetiva, sino también subjetiva, y las cosas no serían hechas de la nada, sino de una potencia presupuesta, como del sujeto o materia de la que se hace una cosa. En tercer lugar se demostró antes que en la esencia posible, antes de ser producida, no existe nada de realidad —hablando propiamente de realidad positiva y actual—; por consiguiente, no puede haber en ella potencia real positiva, puesto que toda

reale positivum ex parte entis quod in potentia esse dicitur. Sed neque Scotus dixit hoc ultimum, neque ullam in se verisimilitudinem habet. Scotus enim nunquam intellexit potentiam pure obiectivam esse aliquid reale positivum distinctum a causa producente et praesuppositum ad actionem eius ex parte rei possibilis. Immo, si attente legatur, aperte id negat dicta dist. 12; solum ergo vocavit ens in potentia obiectiva ipsum ens possibile quia se habet ut obiectum potentiae productivae. Unde solum in nomine differt vocando ens in potentia obiectiva quod nos vocamus ens potentiale, et de illa potentia obiectiva existimat loqui Arist., IX Metaph., cum dicit potentiam et actum esse in eodem genere; sed de sensu huius axiomatis dictum est supra et ad praesens nihil refert.

3. Igitur, quod illud esse in potentia seu illa potentia obiectiva non possit esse res aliqua vera et positiva in ipsa re quae in potentia esse dicitur, primo est evidens ex dictis paragrapho praecedenti, quia vel illa potentia est producta, vel omnino improducta; si est improducta, nihil est distinctum a creatore; si est producta, vel ab aeterno et ex necessitate, et hoc dici non potest sine errore, vel libere et in tempore, et sic antequam produceretur ipsa erat in potentia obiectiva, et consequenter res tota, sine tali potentia in re producta, erat in potentia obiectiva; ergo hoc esse in potentia obiectiva nullam dicit potentiam realem et positivam quae actu sit. Secundo, nam vel talis potentia manet in re producta, vel non manet. Si non manet, nihil reale et positivum esse potest; quomodo enim illud ens, qualecumque esse fingatur, si aliquid positivum et reale esset, destrueretur per productionem entis in actu? Si vero illa potentia manet in re producta, iam illa potentia non est obiectiva tantum, sed etiam subiectiva, nec res fierent ex nihilo, sed ex praesupposita potentia, tamquam ex subiecto vel materia ex qua fit res. Tertio, supra ostensum est in essentia possibili, priusquam fiat, nihil rei esse (proprie loquendo de re positiva et actuali); ergo non potest in ea esse potentia

potencia real positiva es una verdadera realidad o está fundada en alguna realidad y entidad. Por eso, como hizo notar muy bien Santo Tomás, I, q. 9, a. 2, a las criaturas no se las llama posibles si no es por denominación de alguna potencia activa o pasiva; y cuando esta denominación está tomada de la potencia pasiva o de la potencia activa de la causa segunda, presupone ya esa potencia producida por otro, puesto que es imposible que la causa segunda o cualquier potencia pasiva real sea totalmente improducida. Por esto mismo, dice Santo Tomás: *Todas las criaturas, antes de existir, no era posible que existiesen en virtud de potencia alguna creada, ya que nada creado es eterno, sino que sólo lo eran por potencia divina, en cuanto puede Dios sacarlas a la existencia.* Por consiguiente, por parte de las criaturas sólo se presupone la no repugnancia para ser producidas de este modo, ya que no puede exigirse o presuponerse en ellas nada real.

4. Ni tampoco la potencia por referencia a la cual se dice que están en potencia objetiva, puede ser algo en esos mismos entes, sino que lo es en la causa por la que pueden ser producidos, ya que estar en potencia objetiva no consiste más que en poder ofrecerse como objeto a alguna potencia, o mejor a la acción o causalidad de alguna potencia; y una cosa no puede ofrecerse como objeto a sí misma, del mismo modo que no puede ser producida por sí misma, sino que ha de serlo por otra; por consiguiente se dice que está en potencia objetiva en orden a la potencia de otro, y por denominación derivada de ésta se llama a una cosa posible. Se concluye, pues, que el ente en potencia en cuanto tal no expresa un estado o modo positivo del ente, sino que más bien, si se prescinde de la denominación tomada de la potencia del agente, implica negación, concretamente la de no haber brotado todavía de dicha potencia; pues precisamente se dice que está en potencia, porque todavía no ha pasado al acto, y, por eso mismo también, cuando se crea una cosa, deja de estar en potencia, no porque deje de estar sujeta a la potencia divina y de estar contenida en ella, sino porque ya no está en ella únicamente, sino que también ha salido de ella y está en sí misma. Este estado, pues, es el que excluía aquel "en potencia".

realis positiva; omnis enim potentia realis positiva est res aliqua vera seu in aliqua realitate et entitate fundata. Quocirca, ut recte notavit D. Thom., I, q. 9, a. 2, creaturae non dicuntur possibiles nisi per denominationem ab aliqua potentia activa vel passiva; quando autem haec denominatio sumitur a potentia passiva vel a potentia activa causae secundae, supponit iam talem potentiam ab alio productam; non potest enim vel causa secunda vel aliqua potentia passiva realis esse prorsus improducta. Quapropter (ait Div. Thomas) *omnes creaturae, antequam essent, non erant possibiles esse per aliquam potentiam creatam, cum nullum creatum sit aeternum, sed per solam potentiam divinam, in quantum Deus potest eas in esse producere.* Ex parte igitur creaturarum solum supponitur non repugnantia ut ita fiant, quia nihil rei in eis requiri aut supponi potest.

4. Neque illa potentia respectu cuius dicuntur esse in potentia obiectiva, potest esse aliquid in ipsis, sed in causa a qua fieri possunt, quia esse in potentia obiectiva nihil aliud est quam posse obiici alicui potentiae, vel potius actioni aut causalitati alicuius potentiae; non potest autem res obiici sibi ipsi, sicut non potest fieri a se, sed ab alio; dicitur ergo esse in potentia obiectiva in ordine ad alterius potentiam, et per denominationem ab illa dicitur res possibilis. Relinquitur ergo ens in potentia ut sic non dicere statum aut modum positivum entis, sed potius praeter denominationem a potentia agentis includere negationem, scilicet, quod nondum actu prodierit a tali potentia; ideo enim in potentia esse dicitur, quia nondum exivit in actum, et propterea, etiam cum res creatur, desinit esse in potentia, non quia desinat esse subiecta divinae potentiae et contenta in illa, sed quia iam non est tantum in illa, sed etiam ab illa et in seipsa. Hunc ergo statum excludebat illud in potentia.

Qué añade la esencia en acto a la esencia en potencia

5. En segundo lugar hay que tener principalmente en cuenta que, respecto del otro extremo, es decir, ente o esencia en acto, afirman los autores frecuentemente que la esencia en acto añade la existencia a la esencia misma. Este modo de hablar, de acuerdo con la sentencia de aquellos que mantienen que la esencia existente no se distingue realmente de su existencia, ha de ser entendido necesariamente de una adición según razón o impropiamente dicha. Porque, si nos referimos a la esencia en acto respecto de la esencia en potencia, parece que se dice con poca propiedad que le añade la existencia, puesto que no se realiza propiamente una adición real si no es a un ente real, ya que aquello a que se hace la adición tiene algo de entidad; mas dijimos que la esencia en potencia no tiene nada de entidad; por tanto, hablando con propiedad, no se le añade nada, a no ser, acaso, según la razón, en cuanto la esencia en potencia objetiva es concebida a modo de ente, y sería más propio el decir que la esencia como ente en acto se distingue de sí misma en cuanto está en potencia gracias a la existencia actual. Por eso, si nos referimos a la esencia en acto, no puede decirse en modo alguno, según esta sentencia, que la esencia existente añada la existencia sobre la esencia en acto, puesto que la esencia que es ente en acto incluye formal e intrínsecamente la existencia; por ella, en efecto, queda constituido como ente en acto y se distingue del ente en potencia, de acuerdo con esta sentencia, según queda explicado. Por eso se valen con más frecuencia de este modo de hablar los autores que piensan que la existencia se distingue realmente de la esencia de la criatura, como se echa de ver por los que citamos más arriba, entre los cuales Egidio Romano dice, en el *Quodl.* I, q. 7, *que la existencia se imprime a la esencia cuando es creada y convertida en existente.* Esta afirmación, si se la entiende de la esencia en potencia tal como era, o mejor era pensada antes de la eficiencia divina, o es totalmente falsa, o completamente impropia y metafórica, pues ¿cómo puede imprimirse un acto a lo que no es nada? El acto, en efecto, no se imprime más que a una potencia receptiva, y la esencia bajo esa consideración no está en potencia receptiva, sino en potencia meramente objetiva. Por consiguiente, para que

Quid addat essentia in actu essentiae in potentia

5. Secundo principaliter observandum est circa aliud extremum, scilicet, ens aut essentiam in actu, frequenter ab auctoribus dici essentiam in actu addere existentiam ipsi essentiae. Qui modus loquendi, iuxta sententiam eorum qui affirmant essentiam existentem non distingui ex natura rei a suo esse, intelligendus necessario est de additione secundum rationem aut improprie dicta. Nam, si sit sermo de essentia in actu respectu essentiae in potentia, minus proprie dici videtur addere illi existentiam, quia additio realis non fit proprie nisi enti reali, nam aliquid entitatis habet cui additio fit; diximus autem essentiam in potentia nihil habere entitatis; non ergo ei fit additio proprie loquendo, nisi fortasse secundum rationem, quatenus essentia in potentia obiectiva apprehenditur per modum entis, propriusque diceretur essentiam ut actu ens distingui per existentiam actualem a seipsa ut est in potentia. Unde, si sit sermo de essentia in actu, nullo modo dici potest, iuxta hanc sententiam, quod essentia existens addat existentiam supra essentiam in actu, quia essentia quae est ens actu formaliter et intrinsece includit existentiam; per illam enim constituitur ens actu et distinguitur ab ente in potentia, iuxta hanc sententiam, ut dictum est. Quapropter frequentius utuntur illo modo loquendi auctores qui existimant esse distingui ex natura rei ab essentia creaturae, ut patet ex superius citatis, inter quos Aegid., Quodl. I, q. 7, ait *esse imprimi essentiae dum creatur et fit existens.* Quod dictum si intelligatur de essentia in potentia prout erat, vel potius cogitabatur ante effectionem Dei, vel est omnino falsum, vel impropriissimum ac metaphoricum; quo modo enim potest actus imprimi ei quod nihil est? actus enim non imprimitur nisi potentiae receptivae: essentia autem sub ea consideratione non est in potentia receptiva, sed mere obiectiva. Igitur, ut illa locutio et similes aliquem verum sensum habere pos-

esa expresión y otras semejantes tengan algún sentido verdadero, de acuerdo con la opinión anterior, hay que entenderlas de la esencia en acto, la cual, comparada con la existencia, es potencia receptiva de ella, pero no es esencia actual más que en cuanto recibe actualmente el acto de ser.

6. De esto, empero, se sigue por fuerza, aunque la esencia actual no se distinga de la potencial, a no ser cuando existe, o también porque está bajo el acto de ser, que formal y precisivamente no se distingue de modo inmediato por el acto de ser, sino por su entidad esencial, es decir, por el ser de la esencia actual. Es necesario —repito— decir esto, si se establece distinción real entre la esencia actual y la existencia como entre potencia real y acto. Porque el ente en potencia objetiva, según demostramos, es nada en absoluto o no ente en acto; por consiguiente, cualquier entidad actual se diferencia formal, inmediata y precisivamente del ente en potencia por aquello precisamente por lo que es entidad actual en su género y deja de ser potencial; mas la esencia actual se diferencia de la esencia en potencia por el ser de la esencia, como es de por sí evidente, sin que se diferencie formal y precisivamente por la existencia, sino por aquella actualidad que tiene en sí distinta de la existencia, puesto que no poseía dicha actualidad mientras estaba en potencia; luego. Además, porque, según esa entidad actual, está en potencia receptiva de la existencia, potencia en que no estaba en cuanto considerada en sola potencia objetiva. Queda, por otra parte, claramente explicado en la humanidad de Cristo, si se supone que existe por la existencia increada del Verbo, porque, a pesar de todo, ella misma, concebida precisivamente, es una entidad actual creada, y, por lo mismo, incluso concebida así precisivamente, se diferencia de sí misma en cuanto estaba desde la eternidad en la sola potencia objetiva, concibiéndosela, por ello, ahora como próximamente apta para el hecho de unirse con el Verbo, cosa que no poseía antes de la creación; por consiguiente, la humanidad, en cuanto entidad actual de la esencia, se diferencia de sí misma en potencia por su propia entidad creada de esencia y no sólo por la existencia increada de Dios.

7. Se explica y corrobora más esto: en efecto, si la esencia y la existencia son realidades diversas, igual que la esencia puede estar en potencia y en acto, de la misma manera la existencia creada está en potencia y en acto; y del mismo

sint, iuxta praedictam sententiam, necesse est intelligi de essentia in actu, quae, comparata ad esse, est potentia receptiva illius, non tamen est actualis essentia, nisi dum actu recipit actum essendi.

6. Ex hoc tamen necessario sequitur, quamvis essentia actualis non differat a potentiali nisi dum est, vel etiam quia est sub actu essendi, formaliter tamen ac praecise non differre immediate in actu essendi, sed in sua entitate essentiali, seu in esse essentiae actualis. Hoc (inquam) necesse est dicere, distinguendo ex natura rei essentiam actualem ab existentia, tamquam realem potentiam ab actu. Quia ens in potentia obiectiva, ut ostendimus, est simpliciter nihil seu non ens actu; ergo quaelibet actualis entitas per id formaliter immediate ac praecise differt ab ente in potentia, per quod est in suo genere entitas actualis et desinit esse potentialis; sed essentia actualis in esse essentiae differt ab essentia in potentia, ut per se notum est, et non differt formaliter ac praecise per existentiam, sed per actualitatem illam quam in se habet, ab existentia distinctam, quia illam actu non habebat dum erat in potentia; ergo. Item, quia secundum illam entitatem actualem est in potentia receptiva existentiae, in qua non erat prout considerata in sola potentia obiectiva. Praeterea declaratur aperte in humanitate Christi, si supponatur existere per existentiam increatam Verbi, quia nihilominus ipsa, praecise concepta, est entitas actualis creata, et ideo etiam sic praecise concepta differt a seipsa, ut erat ab aeterno in sola potentia obiectiva, et ideo concipitur nunc ut proxime apta ad hoc ut uniatur Verbo, quod ante creationem non habebat; illa ergo humanitas, ut actualis entitas essentiae, differt a seipsa in potentia per suammet entitatem essentiae creatam et non tantum per esse increatum Dei.

7. Quod declaratur amplius et confirmatur: nam, si essentia et existentia sunt res diversae, sicut essentia potest esse in potentia et in actu, ita existentia creata est in potentia et in actu; et sicut essentia non

modo que la esencia no puede ser actual si no está unida con la existencia, igualmente tampoco la existencia puede ser actual a no ser unida con la esencia; sin embargo, la existencia actual no se distingue formal e intrínsecamente de sí misma como potencial por la esencia, sino por la propia entidad actual que no poseía en acto mientras estaba en potencia; luego lo mismo sucede con la esencia, si se la compara consigo misma en potencia según la actualidad precisiva de la esencia. De modo semejante, no sólo podemos concebir a la esencia precisivamente y a la existencia precisivamente como en potencia y como en acto, sino que podemos concebir también, como es de por sí evidente, al compuesto total de esencia y existencia; ahora bien, este ente en acto no se distingue adecuadamente de sí mismo en potencia por añadir la existencia a la esencia, puesto que en ambos estados incluye la existencia de modo proporcionado, sino que se diferencia por toda su entidad adecuada, concretamente porque, mientras está en acto, tiene la actualidad de la esencia y la de existencia y, mientras está en potencia, no tiene ninguna de ellas.

8. Resulta, pues, universalmente verdadero el segundo principio propuesto anteriormente, es decir, que el ente en acto y el ente en potencia se distinguen formalmente de modo inmediato como ente y no ente, y no como si un ente se añadiera sobre otro ente. Y, en consecuencia, es también verdad que la esencia, en cuanto ente actual, se distingue inmediatamente de la esencia en potencia por su propia entidad actual, bien exija otra entidad u otro modo para poseerla, bien no, puesto que para la esencia en acto vale la misma razón que para cualquier ente en acto. Por eso, para expresarnos formalmente y al margen de cualquier opinión, no hay que decir que la esencia actual se distingue de la potencial porque posee la existencia; ya que, aunque también pudiera verificarse esto, sea formal y próximamente, sea radical y remotamente, según las diversas opiniones, sin embargo de modo formalísimo e inmediato en cualquier sentencia la esencia actual se separa de la potencial por su propia entidad actual que posee en concepto de esencia real.

potest esse actualis, nisi coniuncta existentiae, ita neque existentia potest esse actualis nisi coniuncta essentiae; formaliter tamen et intrinsece non differt existentia actualis a seipsa potentiali per essentiam, sed per suam actualem entitatem, quam actu non habebat dum erat in potentia; idem ergo est de essentia, si secundum praecisam actualitatem essentiae ad seipsam in potentia comparetur. Similiter, non solum essentia praecise et existentia praecise, sed etiam totum compositum ex esse et essentia potest a nobis concipi ut in potentia et in actu, ut per se notum est; hoc autem ens in actu non distinguitur adaequate a seipso in potentia, quia addit existentiam essentiae, nam in utroque statu includit existentiam proportionate; sed differt per totam entitatem suam adaequatam, quia, nimirum, dum est in actu, habet actualitatem essentiae et existentiae, dum vero est in potentia, neutram habet.

8. Est ergo in universum verum secundum principium supra positum, scilicet, ens in actu et ens in potentia distingui formaliter immediate tamquam ens et non ens, et non tamquam addens unum ens supra aliud ens. Et consequenter etiam est verum essentiam, prout actuale ens, distingui immediate ab essentia potentiali per suammet entitatem actualem, sive ad habendam illam requirat aliam entitatem, vel alium modum, sive non; est enim eadem ratio de essentia in actu quae de quolibet ente in actu. Unde, ut formaliter loquamur et abstrahamus ab omni opinione, non est dicendum essentiam actualem distingui a potentiali quia habet existentiam; nam, licet id etiam possit verificari, aut formaliter et proxime, aut radicaliter et remote, iuxta varias opiniones, tamen formalissime et immediate in omni sententia separatur essentia actualis a potentiali, per suammet entitatem actualem, quam habet in ratione essentiae realis.

SECCION IV

SI LA ESENCIA DE LA CRIATURA SE CONSTITUYE COMO ESENCIA ACTUAL EN VIRTUD DE UN SER REAL INDISTINTO DE ELLA MISMA, QUE POSEE EL NOMBRE Y LA NATURALEZA DE EXISTENCIA

1. Hemos hablado de la esencia de la criatura en cuanto posible y en cuanto actual y de la clase de distinción que hay entre ellas; nos queda por hablar del ser por el que la esencia queda constituida en acto de modo absolutamente formal.

2. Afirmo, pues, en primer lugar: la esencia real, que es actualmente algo en sí misma distinto de su causa, está intrínsecamente constituida de algún ser real y actual. Esto se deduce con claridad de lo dicho, puesto que toda entidad real está constituida por algún ser real, ya que ente se dice por el ser *(esse)*, y ente real por el ser *(esse)* real; luego, cuando una entidad real deja de ser potencial y se convierte en actual, es necesario que esté constituida por algún ser real actual. Además, la esencia actual real es, en su género, ente real verdadero y actual, que se diferencia ya del ente en potencia; luego es preciso que esté formalmente constituida en tal actualidad por algún ser real actual que le haya sido comunicado en virtud de alguna eficiencia.

3. Afirmo en segunda lugar: esta constitución no se realiza por la composición de una determinada existencia con una determinada entidad, sino por absoluta identidad real. Se prueba, en primer lugar, por lo dicho, ya que la esencia actual se diferencia de sí misma como potencial por su entidad inmediatamente; luego por ella misma posee el ser actual por el que está constituida, etc. En segundo lugar se explica de la siguiente forma: o la esencia actual se distingue realmente de la existencia, o no. Si no se distingue, es evidente que no tiene ser alguno distinto por el que esté constituida en tal actualidad. Y si, por el contrario, se distingue, entonces también se distingue el ser de la esencia actual del ser actual de la existencia; luego el ser de la esencia actual no se distingue realmente de la esencia actual, porque, de lo contrario, se procedería al infinito; luego, en cualquier sentencia, el ser por el que se constituye la esencia actual en cuanto tal no puede ser realmente distinto de ella misma.

SECTIO IV

AN ESSENTIA CREATURAE CONSTITUATUR IN ACTUALITATE ESSENTIAE PER ALIQUOD ESSE REALE, INDISTINCTUM AB IPSA, QUOD NOMEN HABEAT ET RATIONEM EXISTENTIAE

1. Diximus de essentia creaturae ut possibili et ut in actu, et de distinctione earum qualis sit; superest dicendum de esse, quo essentia in actu formalissime constituitur.

2. Dico ergo primo: essentia realis, quae in se est aliquid actu distinctum a sua causa, constituitur intrinsece aliquo esse reali et actuali. Hoc sequitur aperte ex dictis, nam omnis entitas realis constituitur aliquo esse reali, cum ens ab esse dicatur, et ens reale ab esse reali; ergo, dum entitas realis desinit esse potentialis et fit actualis, necesse est ut aliquo actuali esse reali constituatur. Rursus essentia actualis realis in suo genere est verum et actuale ens reale, differens iam ab ente in potentia; ergo necesse est illam formaliter constitui in tali actualitate aliquo esse reali actuali, ei communicato per efficientiam aliquam.

3. Dico secundo: haec constitutio non fit per compositionem talis esse cum tali entitate, sed per identitatem omnimodam secundum rem. Probatur primo ex dictis, quia essentia actualis differt a seipsa potentiali immediate per suam entitatem; ergo per illammet habet illud esse actuale per quod constituitur, etc. Secundo declaratur in hunc modum: nam vel essentia actualis distinguitur ex natura rei ab existentia, vel non. Si non, manifestum est nullum habere esse distinctum, quo in tali actualitate constituatur. Si vero distinguitur, ergo etiam distinguitur ex natura rei esse essentiae actualis ab esse existentiae actuali: ergo esse essentiae actualis non distinguitur ex natura rei ab actuali essentia, alioqui in infinitum procederetur; ergo in omni opinione illud esse quo constituitur essentia actualis ut sic, non potest esse distinctum ex natura rei ab ipsa.

Solución propia de la cuestión

4. Afirmo en tercer lugar: el ser por el que la esencia de la criatura se constituye formalmente en la actualidad de la esencia es un verdadero ser de existencia. Las dos proposiciones anteriores, tal como las hemos propuesto, son comunes en cualquier posición, ya se defienda que la existencia se distingue realmente de la esencia, ya no; y en cuanto a esta tercera, la admiten, e incluso tienen que defenderla los que no distinguen la existencia de la esencia actual; aunque los que opinan lo contrario la niegan con bastante frecuencia. Más aún, si se expresan consecuentemente, no veo por qué razón puedan admitirla. Hay varios modos de probar esta aserción. Primero, porque este ser considerado precisivamente basta para la verdad de esta proposición de segundo adyacente, *la esencia es;* luego ese ser es verdadera existencia. La consecuencia es clara; en efecto, según la significación ordinaria y la concepción de los hombres, el *es* de segundo adyacente no está desvinculado del tiempo, sino que significa existir actualmente en la realidad, cosa que entendemos todos por el nombre de existencia o por el ser de la existencia. Se objetará que respecto de la esencia actual se dice siempre con verdad que *es*, pero que no se dice formalmente a causa de la actualidad de la esencia, o a causa del ser por el que está constituido formalmente en tal actualidad, sino porque nunca posee este ser sin la existencia, aunque se trate de una existencia distinta de tal ser o de la actualidad de la esencia. Mas contra esta respuesta se prueba el antecedente del argumento propuesto, porque la esencia es ente en acto y se distingue del ente en potencia por este ser de la esencia actual considerado formal y precisivamente; luego tal existencia existe en virtud de dicho ser; es, pues, legítima la inferencia: es un ente en acto; por consiguiente es, puesto que ser un ente en acto no disminuye la razón de ente que incluye el verbo *es*. Por tanto, aunque concedamos que este ser de la esencia actual depende como de condición necesaria de un término o acto ulterior, o de algo semejante, sin embargo ese mismo ser constituirá formalmente el ente en acto y lo distinguirá del ente en potencia; luego es en virtud de él por lo que se dice que una cosa existe verdadera y absolutamente; del mismo modo que se dice

Propria quaestionis resolutio

4. Dico tertio: illud esse quo essentia creaturae formaliter constituitur in actualitate essentiae est verum esse existentiae. Duae propositiones praecedentes prout a nobis propositae sunt, communes sunt in omni opinione, sive teneamus existentiam distingui ex natura rei ab essentia, sive non; haec autem tertia admittitur quidem, immo necessario asseritur ab his qui non distinguunt existentiam ab actuali essentia; ab his vero qui oppositum sentiunt, frequentius negatur. Immo, si consequenter loquantur, non video qua ratione possint eam admittere. Probatur autem haec assertio variis modis. Primo, quia hoc esse praecise sumptum satis est ad veritatem huius locutionis de secundo adiacente, *essentia est;* ergo illud esse est vera existentia. Consequentia est clara: nam, iuxta communem significationem et conceptionem hominum, *est*, de secundo adiacente, non absolvitur a tempore, sed significat actu esse in rerum natura, quod omnes intelligimus nomine existentiae seu per esse existentiae. Dices de actuali essentia semper vere dici *est*, non tamen formaliter ob actualitatem essentiae, neque ob illud esse quo in tali actualitate formaliter constituitur, sed quia nunquam habet hoc esse absque existentia, tametsi distincta a tali esse seu actualitate essentiae. Contra hanc autem responsionem probatur antecedens rationis factae; nam per hoc esse essentiae actualis formaliter ac praecise sumptum talis essentia est ens in actu et distinguitur ab ente in potentia; ergo ex vi illius esse talis essentia est; recte enim infertur: est ens actu; ergo est, quia esse ens actu non diminuit rationem entis quam includit verbum *est.* Unde, etiam si demus hoc esse essentiae actualis pendere ab ulteriori termino seu actu tamquam a conditione necessaria, vel ab aliquo huiusmodi, nihilominus tamen illud esse ipsum formaliter constituet ens actu et distinguet illud ab ente in potentia; ergo ex vi illius vere et absolute dicitur res esse; sicut accidens ex vi sui

que el accidente es un ente en acto y existe absolutamente en virtud de su ser, aunque ese ser exija la inherencia en el sujeto de tal manera que no pueda existir naturalmente sin ella.

5. En segundo lugar argumento, tanto en absoluto como *ad hominem:* porque a este ser de la esencia actual le convienen todas las cosas que suelen atribuirse a la existencia, e incluso todas aquellas cosas por las que los autores de la primera y segunda sentencia creen que la existencia se distingue realmente de la esencia; luego se trata de un verdadero ser de existencia. Se prueba el antecedente, primero, porque este ser de la esencia actual no es eterno, sino temporal; puesto que, según se demostró antes, las criaturas no han tenido ser alguno real desde la eternidad, sino que se dice que es eterno el ser de la esencia en cuanto se distingue del ser de la existencia, afirmación que no puede ser verdadera más que de aquel ser potencial; luego el ser actual, del mismo modo que es temporal, igualmente es verdadera existencia. Además, este ser conviene a la criatura de modo contingente o no necesario, puesto que no sólo no lo poseyó antes de ser producida, sino también porque puede quedar privada de él después de poseerlo; ahora bien, éstas son características de la existencia, por las que principalmente se juzga que se distingue de la esencia, ya que de la esencia se dice que no conviene a la cosa contingentemente, sino de modo necesario e inseparable; luego este ser de la esencia actual tiene todas las características de la existencia. Se objetará: si este argumento es eficaz, no sólo concluye que este ser es la existencia, sino también que es distinto de la esencia. Se responde que en la opinión de otros así es la conclusión; pero que, según nuestra sentencia, se concluye más bien que con esos argumentos no se prueba legítimamente que la existencia se distingue realmente de la esencia, punto de que luego nos ocuparemos con más extensión. Por eso, a este ser de la esencia actual le conviene, además, el ser conferido a la criatura mediante la eficiencia del Creador; mas por la eficiencia se confiere próximamente el ser de la existencia; luego también en esto conviene este ser con la existencia. Finalmente, no puede idearse característica alguna necesaria para el ser de la existencia y que no convenga a este ser; excepto que alguno diga, incurriendo en petición de principio, que una de las condiciones exigidas para la existencia es que se distinga realmente de la existencia actual, afirmación

esse dicitur esse ens actu et absolute esse, quamvis illud esse requirat inhaerentiam in subiecto, ita ut sine illa naturaliter esse non possit.

5. Secundo argumentor, tam simpliciter quam ad hominem: nam huic esse actualis essentiae conveniunt omnia quae tribui solent existentiae, immo et illa omnia propter quae auctores primae et secundae sententiae existimant existentiam distingui ex natura rei ab essentia; ergo est verum esse existentiae. Antecedens probatur, nam primo hoc esse essentiae actualis non est aeternum, sed temporale; nam, ut supra ostensum est, creaturae nullum esse reale ab aeterno habuerunt, sed esse essentiae, prout distinguitur ab esse existentiae, dicitur esse aeternum, quod non potest esse verum nisi de illo esse potentiali; ergo esse actuale, sicut temporale est, ita etiam est vera existentia. Deinde, hoc esse convenit creaturae contingenter seu non necessario, quandoquidem et, priusquam fieret, illud non habuit, et potest, posteaquam illud habet, illo privari; sed istae sunt conditiones existentiae, propter quas maxime censetur distingui ab essentia; nam essentia dicitur non convenire rei contingenter, sed necessario et inseparabiliter; ergo hoc esse actualis essentiae habet conditiones omnes existentiae. Dices: si haec ratio est efficax, non solum concludit quod hoc esse sit existentia, sed etiam quod sit distinctum ab essentia. Respondetur in opinione aliorum ita concludi; tamen, iuxta nostram sententiam, potius concludi non recte probari illis rationibus existentiam distingui ex natura rei ab essentia, de quo plura inferius. Unde ulterius huic esse actualis essentiae convenit ut conferatur creaturae per efficientiam creatoris; sed per efficientiam proxime confertur esse existentiae; in hoc ergo etiam convenit hoc esse cum existentia. Denique nulla potest excogitari conditio necessaria ad esse existentiae quae non conveniat huic esse. Nisi forte aliquis, petendo principium, dicat unam ex conditionibus requisitis ad existentiam esse ut distinguatur ex natura rei ab actuali essentia, quod sane absurde dicere-

que, sin duda, sería absurda, puesto que ahora investigamos las características por las que podemos conocer qué es la existencia y por qué hay que distinguirla de la esencia. Sería, pues, una petición de principio arbitraria el poner esta distinción entre las características necesarias para el ser de la existencia. Sobre todo porque, al ser la distinción una negación o una especie de relación, no es característica esencialmente requerida para el ser de una cosa, sino que es algo que resulta del ser concreto de esa cosa. No se debe, pues, poner la distinción entre las características necesarias para el ser de una cosa, ya se trate de la esencia, ya de la existencia; por lo demás, no puede pensarse característica alguna que constituya al ser real en el ser de la existencia y que no se encuentre en el ser de la esencia actual. Luego éste es el verdadero ser de la existencia.

6. En tercer lugar se explica esto mismo partiendo de la razón propia de existencia; porque el ser de la existencia no es más que aquel ser por el que formal e inmediatamente queda una entidad constituida fuera de sus causas, dejando de ser nada y comenzando a ser algo; mas esto mismo es el ser por el que una cosa se constituye formal e inmediatamente en la actualidad de la esencia; luego es el verdadero ser de la existencia. La mayor parece de por sí evidente por la significación del término mismo y por la concepción general de todos. Además, por la oposición inmediata y formal que se explicó antes entre el ente en acto y el ente en potencia; porque ente en acto es lo mismo que existente, ya que, de lo contrario, podría darse medio entre el ente posible y el ente existente, cosa que resulta ininteligible; luego el ser por el que formalmente se constituye un ente actual en sí y fuera de sus causas es también el ser por el que se constituye en existente; luego ese ser es el verdadero ser de la existencia. Además, porque este ser, si por un posible o por un imposible se piensa que permanece sin ningún otro ser distinto, es suficiente para distinguir la entidad actual de la posible y, consecuentemente, para constituirla en un estado nuevo y temporal, estado que no tiene desde la eternidad, y para ser término de la acción del agente o para fundar la relación y dependencia real de la causa eficiente; luego este ser por el que una cosa queda formalmente constituida en acto fuera de sus causas es la existencia. La proposición menor, es decir, que el ser por el que se entiende

tur; nunc enim inquirimus conditiones quibus cognoscere possimus quid existentia sit, et cur sit ab essentia distinguenda. Esset ergo voluntaria petitio principii inter conditiones necessarias ad esse existentiae ponere huiusmodi distinctionem. Eo vel maxime quod distinctio, cum sit negatio vel relatio quaedam, non est conditio per se requisita ad esse rei, sed est quid resultans ex tali esse rei. Non est ergo distinctio ponenda inter conditiones necessarias ad esse rei, sive essentiae, sive existentiae; in reliquis autem nulla fingi potest conditio quae constituit esse reale in esse existentiae, quae non reperiatur in esse actualis essentiae. Est ergo hoc verum esse existentiae.

6. Tertio declaratur hoc ipsum ex propria ratione existentiae; nam esse existentiae nihil aliud est quam illud esse quo formaliter et immediate entitas aliqua constituitur extra causas suas et desinit esse nihil ac incipit esse aliquid; sed huiusmodi est hoc esse quo formaliter et immediate constituitur res in actualitate essentiae; ergo est verum esse existentiae. Maior videtur esse per se nota ex ipsius termini significatione et communi omnium conceptione. Item, ex immediata et formali oppositione supra declarata inter ens actu et ens in potentia; nam ens actu idem est quod existens, alioquin dari posset medium inter ens possibile et ens existens, quod tamen inintelligibile est; ergo illud esse quo formaliter constituitur ens actu in se et extra causas, est etiam esse quo constituitur existens; ergo illud esse est verum esse existentiae. Item quia huiusmodi esse, si, per possibile vel impossibile, intelligatur manere absque quolibet alio esse distincto, est sufficiens ad distinguendum entitatem actualem a possibili, et consequenter ad constituendam illam in novo ac temporali statu, quem ab aeterno non habet, et ad terminandam actionem agentis seu ad fundandam habitudinem et dependentiam realem a causa efficiente; ergo huiusmodi esse quo res formaliter constituitur actu extra causas est existentia. Minor autem propositio, scilicet, quod illud esse quo intrinsece et immediate essentia

intrínseca e inmediatamente que una esencia posible se convierte en esencia actual, constituya a la esencia fuera de las causas o de la nada, es casi una proposición evidente por sus términos, puesto que en virtud de ese ser es algo en acto. Queda también demostrada por los principios sentados, puesto que se demostró que es en virtud de este ser por lo que la esencia queda formalmente constituida fuera de la posibilidad que poseía desde la eternidad, según nuestro modo de concebir, puesto que ser educido de la posibilidad, por así decirlo, y ser constituido fuera de las causas es lo mismo.

7. *Se sale al paso a una objeción.*— Ni tiene que ver el que alguno diga que este ser de la esencia actual depende de otro ser distinto, al que otros llaman existencia actual, bien porque, aunque admitamos esta dependencia, no puede tratarse de una dependencia en el género de la causa o término formal, que constituya intrínsecamente a la esencia en la razón de esencia actual, y nosotros hemos hablado del ser que constituye formal e intrínsecamente de este modo la actualidad de la esencia, demostrando respecto de él que posee la verdadera razón de existencia. La afirmación la hemos demostrado al probar que el ser por el que la esencia se constituye en la actualidad de la esencia no puede distinguirse realmente de ella misma; si, pues, ese otro ser, al que otros llaman existencia, es realmente distinto de la actualidad de la esencia, no puede constituirla formalmente en tal actualidad; por consiguiente, si hay alguna dependencia de la esencia actual respecto de esa existencia, no será como de un constitutivo formal intrínseco, sino como de otra causa o condición necesaria. Además, porque, si se considera atentamente esta razón, demuestra que no se da existencia ninguna que se distinga de este modo del ser de la esencia actual; y si por ventura se da alguna condición o término o modo necesario para que esa esencia actual exista, esa condición no es ni puede llamarse existencia, sino subsistencia o inherencia, a no ser que queramos convertir toda esta discusión en una cuestión de palabras. Mas, puesto que la comprensión de todo este problema depende en gran parte de esto, hay que explicarlo directamente y *ex professo* y demostrarlo en la sección siguiente.

possibilis intelligitur fieri essentia actualis, constituat essentiam extra causas, seu extra nihil, fere est per se nota ex terminis, quia per illud esse est aliquid in actu. Est etiam demonstrata ex principiis positis, quia ostensum est per hoc esse formaliter constitui essentiam extra possibilitatem quam ab aeterno habebat nostro modo concipiendi; nam educi, ut sic dicam, a possibilitate et extra causas constitui idem sunt.

7. *Occurritur obiectioni.*— Nec refert si quis dicat hoc esse actualis essentiae pendere ab alio esse distincto, quod ab aliis appellatur actualis existentia, tum quia, licet admittamus hanc dependentiam, illa esse non potest in genere causae vel termini formalis intrinsece constituentis essentiam in ratione essentiae actualis; nos autem locuti sumus de esse sic formaliter et intrinsece constituente actualitatem essentiae, et de illo ostendimus habere veram rationem existentiae. Assumptum probatum est a nobis, quia ostendimus illud esse quo essentia in actualitate essentiae constituitur, non posse esse ex natura rei distinctum ab ipsa; si ergo illud aliud esse, quod ab aliis vocatur existentia, est distinctum ex natura rei ab actualitate essentiae, non potest illam formaliter constituere in tali actualitate; si ergo aliqua est dependentia actualis essentiae a tali existentia, non erit ut ab intrinseco constitutivo formali, sed ut ab alia causa vel conditione necessaria. Praeterea, quia, si haec ratio attente ponderetur, probat nullam dari existentiam ita distinctam ab esse actualis essentiae; et si fortasse datur aliqua conditio, vel terminus aut modus necessarius, ut talis essentia actualis existat, illam non esse nec vocari posse existentiam, sed subsistentiam, vel inhaerentiam, nisi tota haec controversia ad quaestionem de nomine revocetur. Quia vero magna ex parte hinc pendet intelligentia totius huius quaestionis, directe et ex professo declarandum hoc est et probandum in sequenti sectione.

SECCION V

Si, además del ser real de la esencia actual, es necesario otro ser, en virtud del cual las cosas existan formal y actualmente

Se explica la función de la existencia

1. Todos admiten como cierto que la existencia es aquello por lo que una cosa es formal e intrínsecamente existente en acto; pues, aunque la existencia no sea propiamente y en rigor causa formal, igual que no lo es la subsistencia o la personalidad, sin embargo es constitutivo formal e intrínseco de lo constituido por ella, igual que la personalidad es constitutivo intrínseco y formal de la persona, ya se realice esto por composición, ya sin ella, porque el ámbito de constitución es más amplio que el de composición, según explican con más extensión los teólogos, I, q. 40, o en *In I*, dist. 26 y 33; ahora bien, esto constituido por la existencia, para expresarlo con una palabra que admitan todos, no es otra cosa que el existente en cuanto tal, por más que con esta palabra quede igualmente oscuro en qué consiste, si no se explica más el concepto o razón de existente en cuanto tal. Mas, sea lo que sea, no hay duda, empero, de que el existente en cuanto tal queda formalmente constituido por la sola existencia, y que en este género de causa cuasi formal depende de ella sola; esto, sin embargo, no excluye que en otros modos o en otros géneros de causas la cosa existente dependa en su existencia actual de otras realidades, punto que hay que considerar atentamente, porque algunos tomistas parece que han ignorado esto o han aparentado disimularlo, según se tocó en los argumentos de la primera opinión y según vamos a ver en la solución de los mismos. Y esto es evidente incluso en su sentencia, porque, si la existencia y la esencia son realmente distintas, y de ellas, como de acto y potencia, se compone el ente existente, es menester que ese compuesto en la razón de ente existente dependa intrínsecamente, tanto de la entidad de la esencia como de la entidad de la existencia, aunque de ésta dependa formalmente y de aquélla materialmente; más aún, es preciso que la entidad misma de la existencia dependa de la entidad de la esencia en el género de causa material, igual que, en sentido contrario, la esencia depende de la existencia en el género de la formal.

2. Por otra parte, en cualquier opinión es necesario que la existencia de la cosa creada dependa de la existencia de alguna realidad, al menos en el género de la causa eficiente. Porque, si la cosa creada existente es imperfecta o incompleta en el género de ente, es preciso que toda la entidad actual, y también la existencia misma de dicha cosa, dependa de otro, o como de sujeto, o como de aquello que la sustenta, o como de la unión con otro, o como del término último de la entidad completa. Se prueba con una inducción que puede hacerse con diversos ejemplos, según las diversas sentencias; en efecto, la humanidad de Cristo y su existencia creada en este sentido dependen del Verbo como de aquello que las sustenta, y de la Encarnación como de la unión por la que se junta al Verbo; del mismo modo también la humanidad de Pedro y su existencia dependen de la subsistencia como de último término que completa la sustancia; al igual que se puede decir también de una línea, por más que se la conciba como actualmente existente, que depende del punto como de su término. Pero hay un ejemplo que está casi fuera de toda discusión; efectivamente, la forma accidental tiene consigo su existencia, existencia que depende naturalmente del sujeto como de causa material, y depende de la unión o inherencia en el sujeto como del modo mediante el cual es sustentada por el sujeto; y —cosa que todavía es más cierta— la forma sustancial material lleva consigo su propia existencia, la cual depende naturalmente de la materia como de causa material. La razón general consiste en que todo ente que es imperfecto e incompleto en su orden puede depender de otro ente, ya como de causa intrínseca, ya como de extrínseca, según sea congruente con su naturaleza, porque esto no implica contradicción alguna y, por otra parte, está de acuerdo con la imperfección de un ente tal. Y si esto se admite fácilmente y sin discusión en la entidad de la esencia actual, no hay por qué negarlo en la entidad de la existencia, puesto que también ella puede ser imperfecta y débil para sustentarse a sí misma, como se ve con evidencia en cualquier existencia de un accidente.

SECTIO V

Utrum praeter esse reale actualis essentiae sit aliud esse necessarium, quo res formaliter et actualiter existat

Declaratur munus existentiae

1. Certum est apud omnes existentiam esse id quo formaliter et intrinsece res est actu existens; quamquam enim existentia non sit proprie et in rigore causa formalis, sicut neque subsistentia aut personalitas, est tamen intrinsecum et formale constitutivum sui constituti, sicut personalitas est intrinsecum et formale constitutivum personae, sive hoc sit per compositionem, sive absque illa, nam constitutio latius patet quam compositio, ut theologi latius tradunt, I, q. 40, seu In I, dist. 26 et 33; hoc autem constitutum[1] per existentiam, ut uno verbo significetur quod omnes admittant, nihil aliud est quam existens ut sic, quamquam sub hac voce aeque obscurum maneat quid illud sit, nisi amplius conceptus seu ratio existentis ut sic declaretur. Quidquid vero illud sit, certum tamen est existens ut sic per solam existentiam formaliter constitui, et in hoc genere quasi formalis causae ab illa sola pendere; hoc tamen non excludit quin aliis modis vel in aliis generibus causarum pendeat res existens ab aliis rebus in sua actuali existentia, quod est attente considerandum, quia aliqui thomistae videntur hoc aut ignorasse aut dissimulasse, ut in argumentis primae opinionis tactum est et in eorum solutionibus videbimus. Est autem id evidens etiam in eorum sententia; nam, si existentia et essentia sunt ex natura rei distinctae et ex eis componitur ens existens tamquam ex actu et potentia, necesse est ut illud compositum in ratione entis existentis intrinsece pendeat, tam ab entitate essentiae quam ab entitate existentiae, licet ab hac formaliter, ab illa vero materialiter; immo necesse est ipsam entitatem existentiae pendere ab entitate essentiae in genere causae materialis, sicut e contrario essentia pendet ab existentia in genere formalis.

2. Rursus in omni opinione necesse est ut existentia rei creatae pendeat ab existentia alicuius rei, saltem in genere causae efficientis. Quod si res creata existens imperfecta sit vel incompleta in genere entis, necesse est ut tota entitas actualis, et ipsa etiam existentia talis rei, pendeat ab alio, vel tamquam a subiecto, vel tamquam a sustentante, vel tamquam ab unione cum alio, vel tamquam ab ultimo termino completae entitatis. Probatur inductione, quae fieri potest variis exemplis, iuxta varias sententias; sic enim humanitas Christi et existentia creata eius pendet a Verbo ut a sustentante, et ab Incarnatione tamquam ab unione qua coniungitur Verbo; sic etiam humanitas Petri et existentia eius pendet a subsistentia tamquam ab ultimo termino complente substantiam; sicut etiam linea, quantumvis concipiatur actu existens, dici potest pendere a puncto tamquam a termino suo. Unum vero exemplum est fere extra omnem controversiam; nam forma accidentalis secum affert suam existentiam, quae existentia naturaliter pendet a subiecto, ut a causa materiali, et ab unione seu inhaerentia in subiecto, ut a modo quo mediante sustentatur a subiecto; et (quod certius est) forma substantialis materialis secum affert suam existentiam, quae naturaliter pendet a materia ut a causa materiali. Ratio vero generalis est quia omne ens quod in suo ordine imperfectum et incompletum est potest pendere ab alio ente, vel ut a causa intrinseca, vel ut ab extrinseca, prout naturae eius fuerit accommodata; hoc enim nullam repugnantiam involvit, et alioqui consentaneum est imperfectioni talis entis. Quod si in entitate essentiae actualis hoc facile admittitur et sine controversia, non est cur in entitate existentiae negetur, cum illa etiam imperfecta et imbecillis ad se sustentandum esse possit, ut evidenter constat in omni existentia accidentis.

[1] En algunas ediciones, *constitutivum* en lugar de *constitutum*. (N. de los EE.)

Nudo del problema

3. De aquí, pues, se llega legítimamente a la conclusión de que la esencia actual en cuanto tal, aunque incluya —según se probó— el ser de la existencia en su ser intrínseco y formal, sin embargo puede necesitar naturalmente de algún término ulterior, o de algún modo o unión, para que exista en la naturaleza, bien en absoluto, bien de modo connatural, según explica y confirma con evidencia el razonamiento expuesto y los ejemplos y razones que en él se han aducido. Este es, por tanto, el origen de la cuestión propuesta, puesto que algunos dicen que, aunque la esencia sea un verdadero ser actual por su ser real de esencia, con todo, necesita de otra actualidad ulterior distinta para poder existir, y a ésta le dan el nombre de existencia.

4. Pero hay que mantener que la esencia real y actual puede, sin duda, exigir naturalmente para existir un modo de subsistir o de inherir; mas este modo o término ulterior no es la existencia de la esencia misma, y no puede excogitarse ningún otro fuera de estos términos o modos, el cual no sólo sea distinto realmente de la esencia actual, sino que sea la verdadera existencia de ella. La demostración es fácil haciendo un recorrido por cada una de las esencias y por los modos de ellas. Y, comenzando por los ejemplos más claros, la forma accidental, además de la entidad actual que le es esencial, incluye la unión actual o la inherencia al sujeto, habiendo demostrado suficientemente el misterio de la Eucaristía que esta unión es realmente distinta de la entidad de la forma accidental, ya que en él se ha separado y destruido la inherencia actual conservándose la entidad del accidente; igual que este mismo misterio demuestra que la misma inherencia actual está fuera de la esencia del accidente. Mas esta inherencia no es el ser de la existencia del accidente, pues ¿quién afirmó esto nunca? Porque en el sacramento del altar no se crea un nuevo ser de existencia por el que existan los accidentes consagrados, según enseñan casi todos los teólogos; luego los accidentes consagrados retienen la existencia que tenían en el pan sin conservar la inherencia; por consiguiente, la inherencia no es la existencia del accidente, sino un modo de la misma, mediante el cual esa existencia depende naturalmente del

Punctus controversiae

3. Ex his ergo recte concluditur essentiam actualem ut sic, etiamsi in suo intrinseco et formali esse includat esse existentiae, ut probatum est, nihilominus posse naturaliter indigere aliquo ulteriori termino, vel modo aut unione, ut in rerum natura existat, vel simpliciter, vel connaturali modo, ut evidenter declarat et confirmat discursus factus et exempla ac rationes in eo adductae. Hinc ergo nata est quaestio proposita; dicunt enim aliqui, etiamsi essentia per suum esse reale essentiae sit verum actuale ens, nihilominus indigere alia ulteriori actualitate distincta ut esse possit, et hanc vocant existentiam.

4. Dicendum tamen est essentiam realem et actualem posse quidem naturaliter postulare modum subsistendi vel inhaerendi, ut sit; hunc tamen modum seu terminum ulteriorem non esse existentiam ipsius essentiae, nec posse praeter hos modos aut terminos excogitari alium, qui et sit distinctus ex natura rei ab essentia actuali, et sit vera existentia eius. Probatur facile discurrendo per singulas essentias et modos earum. Et incipiendo a clarioribus, forma accidentalis praeter entitatem actualem sibi essentialem, includit actualem unionem seu inhaerentiam ad subiectum, quam esse ex natura rei distinctam ab entitate formae accidentalis satis declaravit mysterium Eucharistiae, in quo separata est et destructa actualis inhaerentia, conservata entitate accidentis; sicut etiam idem mysterium ostendit eamdem actualem inhaerentiam esse extra essentiam accidentis. Haec autem inhaerentia non est esse existentiae accidentis; quis enim hoc unquam dixit? Nam in sacramento altaris non creatur novum esse existentiae, quo accidentia consecrata existant, ut omnes fere theologi docent; retinent ergo accidentia consecrata existentiam quam habebant in pane et non retinent inhaerentiam; non est ergo inhaerentia existentia accidentis, sed modus quidam illius, quo mediante, illa existentia naturaliter pendet et conservatur a

sujeto y es conservada por él, y esta dependencia la suple Dios en el accidente separado. Sucede otro tanto, guardada la proporción, en la forma material respecto de la materia, y en la materia respecto de la forma, como luego vamos a explicar con más extensión.

5. *La existencia sustancial es algo distinto de la subsistencia.*— La naturaleza sustancial, que es la que existe por sí misma, además de la entidad actual de la esencia, incluye una especie de término último, en virtud del cual subsiste positivamente, según vamos a decir luego en su lugar contra Escoto y otros. Por ahora suponemos también que este término es realmente distinto de la entidad actual de la naturaleza total o de la esencia sustancial. Por otra parte, negamos que este término sea la existencia, sino que es la subsistencia de la naturaleza o supuesto. Y aunque acaso sea posible que los que se expresan de tal manera que llaman existencia sustancial a este término o subsistencia no se diferencien de nosotros más que en el modo de hablar, empero, puede haber también una diferencia real y, si es cuestión sólo de palabras, no se expresan debidamente. En efecto, si llaman existencia a la subsistencia misma, porque realmente piensan que la esencia sustancial queda formal y primariamente constituida en el ser de ente en acto y se distingue del ente posible por la subsistencia misma en cuanto tal, es del todo falso, como opinan también los tomistas con bastante frecuencia y lo vamos a ver más abajo tratando de la subsistencia, pudiendo llegarse a este convencimiento por lo dicho hasta aquí. En efecto, hemos demostrado que el ser por el que primaria y formalmente queda una esencia constituida dentro del ámbito del ente en acto y se distingue de la esencia posible, no puede ser algo realmente distinto de la entidad actual de la esencia; por consiguiente, en este caso no puede ser un efecto formal de la subsistencia, ya que damos por supuesto que ésta es realmente distinta. Además, de la misma manera que este modo es distinto de la entidad de la esencia, de igual suerte puede conservarse la entidad de la esencia una vez destruido dicho modo, reteniendo en ese caso todo el ser intrínseco merced al cual se constituye en tal actualidad o entidad actual; luego no se constituye formal e intrínsecamente en esa actualidad mediante la subsistencia. El antecedente se da por supuesto por el misterio de la Encarnación y por lo que vamos a decir más abajo sobre la naturaleza y la subsistencia. La conse-

subiecto, quam dependentiam Deus supplet in accidente separato. Idemque est, proportione servata, in forma materiali respectu materiae, et in materia respectu formae, ut latius dicemus inferius.

5. *Existentia substantialis distinctum quid a subsistentia.*— Substantialis autem natura, quae per se existit, praeter actualem entitatem essentiae, includit ultimum quemdam terminum, quo positive subsistit, ut infra suo loco dicemus contra Scotum et alios. Quem terminum nunc etiam supponimus ex natura rei esse distinctum ab entitate actuali totius naturae seu essentiae substantialis. Hunc item terminum negamus esse existentiam, sed subsistentiam naturae seu suppositi. Et quamvis fortasse qui ita loquuntur, ut illum terminum seu subsistentiam, existentiam substantialem vocent, possint tantum in modo loquendi a nobis discrepare, tamen etiam potest esse realis differentia, et si sit tantum in voce, non recte loquuntur. Etenim, si subsistentiam ipsam existentiam vocent, quia revera putant essentiam substantialem primo ac formaliter constitui in esse entis in actu et distingui ab ente possibili per subsistentiam ipsam ut sic, est plane falsum, ut etiam thomistae frequentius sentiunt, et infra tractando de subsistentia videbimus. Et ex hactenus dictis convinci potest. Ostendimus enim illud esse quo primo ac formaliter constituitur essentia intra latitudinem entis in actu et distinguitur ab essentia possibili, non posse esse aliquid ex natura rei distinctum ab entitate actuali essentiae; non potest ergo hic esse effectus formalis subsistentiae, cum supponamus hanc ex natura rei esse distinctam. Praeterea, sicut hic modus est distinctus ab entitate essentiae, ita potest entitas essentiae conservari destructo tali modo, et tunc retinet totum illud esse intrinsecum quo constituitur in tali actualitate seu entitate actuali; ergo non constituitur formaliter et intrinsece in ea actualitate per subsistentiam. Antecedens supponitur ex mysterio Incarnationis et ex his quae dicemus infra de natura et subsistentia. Consequentia vero probatur pri-

cuencia, a su vez, se prueba, en primer lugar, porque un ser constituido no puede conservarse con identidad numérica si se destruye su constitutivo intrínseco y formal, igual que no puede permanecer la misma persona, si se le arrebata la personalidad, aunque permanezca la misma naturaleza. En segundo lugar se prueba con un caso semejante: probamos, en efecto, debidamente que el constitutivo formal del accidente en la razón de ente en acto no es la inherencia, puesto que, suprimida la inherencia, se conserva el mismo accidente numérico en la razón de ente en acto; luego lo mismo sucede en el caso presente. Así, pues, en este sentido no puede decirse con verdad que el modo de subsistir sea el mismo ser de la existencia de la naturaleza sustancial.

6. En cambio, en otro sentido, podría alguno expresarse así, concretamente porque la entidad de la esencia sustancial actual no puede existir en la realidad sin dicho modo, y porque, debido a este motivo, el ser por el que la esencia se constituye intrínsecamente como ente en acto no se llama ser de existencia, sino sólo de esencia, puesto que no es de suyo suficiente para constituir la realidad como existente, aunque basta para constituir la esencia de la cosa; por el contrario, al término o modo de subsistencia se lo llama ser de la existencia porque completa la entidad de la cosa, y basta, una vez puesto, para que la cosa exista. Este modo de expresarse sólo se distingue de nuestra sentencia en el uso de las palabras; pues esto es lo que nosotros pretendemos principalmente y en esto pensamos que consiste todo el problema, en que en los entes creados, además de la entidad actual de la esencia y del modo de existir por sí o en otro, no se invente ningún otro ser de existencia distinto realmente de la entidad actual de la esencia y del modo de existir por sí o de inherir en otro, cosa que nos concede ya esa sentencia explicada de dicho modo. Sin embargo, nos desagrada mucho tal modo de expresarse. En primer lugar, a causa del abuso de los términos, porque nadie entiende por ser de existencia todo aquello sin lo que no puede conservarse la identidad actual de una cosa, sino aquello por lo que tal entidad se constituye en la razón de ente en acto y fuera de sus causas; luego, aunque la entidad actual de la esencia sustancial no pueda existir sin la subsistencia, si no le debe a ella formalmente el estar fuera de las causas, no puede decirse que existe en virtud de ella y, consecuentemente, tampoco se le puede llamar existencia.

mo, quia idem numero constitutum non potest conservari destructo intrinseco et formali constitutivo, sicut non potest manere eadem persona, ablata personalitate, etiamsi maneat eadem natura. Secundo a simili: nam recte probamus formale constitutivum accidentis in ratione entis in actu non esse inhaerentiam, quia, ablata inhaerentia, conservatur idem numero accidens in ratione entis in actu; idem ergo est in praesenti. Igitur in hoc sensu non potest vere dici modus subsistendi esse ipsum esse existentiae naturae substantialis.

6. Alio vero sensu posset quis ita loqui, nimirum, quia entitas actualis essentiae substantialis non potest in rerum natura existere sine tali modo, et quod propter hanc causam illud esse quo essentia intrinsece constituitur ens actu, non vocetur esse existentiae, sed essentiae tantum, quia per se non sufficit ad constituendam rem existentem, sufficit tamen ad constituendam essentiam rei; terminus autem seu modus subsistentiae vocatur esse existentiae, quia complet entitatem rei, et, illo posito, sufficit ut res existat. Et hic quidem dicendi modus solum est diversus a nostra sententia in usu terminorum; nos enim hoc praecipue contendimus, et in hoc totam rem sitam esse existimamus, quod in entibus creatis, praeter actualem entitatem essentiae et modum existendi per se vel in alio, non fingatur aliud esse existentiae distinctum ex natura rei ab entitate actuali essentiae et a modo per se existendi vel inhaerendi alteri, quod iam nobis concedit illa sententia illo modo explicata. Displicet tamen valde ille modus loquendi. Primo, propter abusum terminorum, quia per esse existentiae nemo intelligit omne id sine quo actualis rei identitas conservari non potest, sed quo formaliter huiusmodi entitas in ratione entis in actu et extra suas causas constituitur; ergo, licet actualis entitas essentiae substantialis non possit esse sine subsistentia, si per illam formaliter non habet quod sit extra causas, non potest dici quod per illam existat, et consequenter neque illa potest existentia appellari.

7. En segundo lugar, porque, de lo contrario, al sujeto de un accidente debería llamársele existencia del accidente, puesto que no puede existir naturalmente sin él. E incluso a la materia se le podría llamar existentia de la forma que depende de ella en el ser, y a la forma existencia de la materia. Y más aún, si se expresan consecuentemente, deben llamar a la esencia actual existencia de su subsistencia, ya que la subsistencia no puede existir sin la naturaleza a la que termina y de la que depende. Por consiguiente, si hay que negar todas estas cosas sólo porque esa dependencia en el existir no es como de un constitutivo formal de la entidad actual, por la misma razón hay que negar que la subsistencia es la existencia de la naturaleza a la que termina.

8. En tercer lugar, porque, al menos de modo sobrenatural, se conserva la naturaleza existente, suprimida la propia subsistencia, como es evidente en el misterio de la Encarnación. Cabe objetar que se conserva ciertamente sin la existencia propia, pero no sin ninguna otra que haga las veces de la propia, a la que podrá llamarse también existencia de la naturaleza. Pero en contra de esto está, no sólo el que todavía está en litigio si una naturaleza creada puede conservarse sin subsistencia alguna, tanto propia como ajena, y que Cayetano, juntamente con otros, defiende su posibilidad, y es probable, como luego veremos; sino también porque, aunque, suprimida la propia subsistencia, se ponga otra en su lugar, la naturaleza permanece siempre la misma numéricamente en la razón de tal entidad existente, cosa que no podría suceder si existiese formalmente en virtud de la subsistencia, puesto que, al variar el constitutivo formal, es necesario que varíe lo constituido.

9. En cuarto lugar, porque la subsistencia se comporta con la naturaleza sustancial como la inherencia con la naturaleza accidental, ya que "por sí" y "en otro", tomados con la debida proporción, se oponen entre sí y se refieren a su manera al mismo dividido; por eso, igual que la inherencia actual es un modo de la naturaleza existente, así también la perseidad actual, que es la subsistencia propia, es un modo de la naturaleza existente; no es posible, por consiguiente, llamarla con razón su existencia. Ni veo qué motivo impulsa a los que así hablan, si no es el defender, al menos con las palabras, que la existencia se distingue

7. Secundo, quia alias subiectum accidentis dicendum esset existentia accidentis, quia sine illo non potest naturaliter existere. Immo, materia posset appellari existentia formae pendentis ab ipsa in esse, et forma materiae. Et amplius, si consequenter ipsi loquantur, debent essentiam actualem appellare existentiam suae subsistentiae, quia subsistentia non potest existere sine natura, quam terminat et a qua pendet. Si ergo haec omnia neganda sunt, solum quia illa dependentia in existendo non est ut a formali constitutivo entitatis actualis, eadem ratione negandum est subsistentiam esse existentiam illius naturae quam terminat.

8. Tertio, quia saltem supernaturaliter conservatur natura existens, ablata propria subsistentia, ut patet in mysterio Incarnationis. Dices conservari quidem sine propria, non tamen aliqua alia existentia quae vicem propriae suppleat, quae poterit etiam appellari existentia naturae. Sed contra hoc est, tum quod adhuc est sub controversia an possit creata natura conservari sine ulla subsistentia, tam propria quam aliena, et Caietanus cum aliis tenet posse, et est probabile, ut postea videbimus; tum etiam quia, quamvis, ablata propria subsistentia, alia substituatur loco illius, semper natura manet eadem numero in ratione talis entitatis existentis, quod esse non posset si formaliter existeret per subsistentiam, quia variato formali constitutivo necesse est constitutum variari.

9. Quarto, quia subsistentia ita se habet ad naturam substantialem, sicut inhaerentia ad naturam accidentalem; nam per se et in alio, cum proportione sumpta, opponuntur inter se et versantur suo modo circa idem divisum; unde, sicut actualis inhaerentia est modus existentis naturae, ita actualis perseitas, quae est propria subsistentia, est modus naturae existentis; non potest ergo recte appellari existentia eius. Nec video qua ratione moveantur qui sic loquuntur, nisi ut verbis saltem defendant existentiam distingui ex

realmente de la esencia, siendo así que, en realidad, sólo opinan esto de la subsistencia.

Se demuestra la afirmación principalmente pretendida

10. Nos queda por probar la segunda parte, que es la que principalmente pretendemos, es decir, que, además de la entidad actual de la esencia y del ser que en ella la constituye y que no se distingue realmente de ella, y además del modo de subsistencia o inherencia, no se da ser alguno de existencia realmente distinto de éstos. Parece que la demostración suficiente de esta verdad es porque toda otra entidad o modo real es superfluo y una ficción sin pruebas; ¿qué razón hay, pues, de multiplicarlo? Se explica el antecedente, porque los argumentos que se aducen para la demostración de esta existencia distinta, o sólo tienen valor probativo para la subsistencia en la naturaleza sustancial y para la inherencia en la accidental, o son totalmente ineficaces, porque presuponen no sé qué ser eterno de la esencia de la criatura, un ser que es realmente nada. Por eso, los argumentos probarían igualmente que el ser actual y temporal de la esencia se distinguen realmente de la esencia de la criatura, cosa que no puede afirmar nadie que conciba medianamente las cosas que con estas palabras se significan.

11. Con ello queda también suficientemente claro que es superflua esta entidad o modo. En primer lugar, porque, si se diese alguna necesidad o utilidad de ella, podría explicarse y demostrarse con algún argumento probable. Además, ¿cuál es, pregunto, el efecto formal de tal entidad o modo, por razón del cual haya sido conferido por la naturaleza o por Dios? Pues no puede ser el que la esencia se convierta en ente actual y quede constituida fuera de sus causas, puesto que esto lo debe formalmente al ser actual de la esencia, según demostramos muchas veces; ni es tampoco el que la entidad de la esencia exista actualmente por sí o en otro, ya que estos modos de ser los posee por la subsistencia o por la inherencia: ¿qué confiere, pues, otra existencia? Se dirá: da el existir, es decir, constituye formalmente la esencia, no en la razón de esencia, sino en la razón de existente. Pero esto es una petición de principio, o explicar lo mismo por lo mismo; ya que lo que buscamos es precisamente esto: qué añade el existir

natura rei ab essentia, cum in re solum de subsistentia ita sentiant.

Assertio praecipue intenta persuadetur

10. Superest ut probemus alteram partem a nobis praecipue intentam, scilicet, praeter actualem entitatem essentiae et illud esse quo in ea constituitur quodque ab ipsa in re non distinguitur, et praeter modum subsistentiae vel inhaerentiae, non dari aliud esse existentiae ex natura rei distinctum ab his. Sufficiens autem probatio huiusmodi veritatis esse videtur, quia omnis alia entitas vel modus realis est superfluus et sine probatione confictus; cur ergo est multiplicandus? Antecedens declaratur, quia rationes quae afferuntur ad probandam huiusmodi existentiam distinctam, vel probant solum de subsistentia in natura substantiali, et inhaerentia in accidentali, vel sunt omnino inefficaces, quia supponunt nescio quod esse essentiae aeternum creaturae, quod revera nullum est. Quapropter illae rationes aeque probarent esse essentiae actuale et temporaneum distingui ex natura rei ab essentia creaturae, quod nullus asserere potest qui res quae his verbis significantur mediocriter concipiat.

11. Et hinc satis etiam constat huiusmodi entitatem vel modum esse superfluum. Primo quidem, quia, si esset aliqua eius necessitas vel utilitas, posset aliqua probabili ratione declarari ac suaderi. Deinde, quis, quaeso, est formalis effectus talis entitatis seu modi, propter quem a natura seu a Deo tribuatur? Non enim esse potest ut essentia fiat ens actuale et extra causas suas constituatur, hoc enim formaliter habet per esse essentiae actuale, ut saepe probavimus; neque etiam ut entitas essentiae actu sit per se vel in alio, nam hos modos essendi habet per subsistentiam vel inhaerentiam; quid ergo confert alia existentia? Dices: confert existere, seu constituit formaliter essentiam non in ratione essentiae, sed in ratione existentis. Sed haec est petitio principii, aut idem per idem declarare; hoc enim est quod inquirimus, quid addit existere ultra esse

sobre el ser actual fuera de las causas, comunicado por la eficiencia de la causa eficiente, por el cual queda la esencia verdaderamente constituida en la razón de ente actual, ya que damos por supuesto que no se trata de la subsistencia o inherencia; y, de modo semejante, preguntamos qué añade *existente* sobre *ente en acto* fuera de las causas, una vez supuesto que no añade el ser subsistente o inherente. Por consiguiente, dado que no se puede concebir una razón real distinta de las referidas, llegamos a la conclusión de que ente en acto y existente significan la misma realidad y razón formal, y que no puede, por lo mismo, imaginarse un ser de existencia distinto del ser por el que cada realidad se constituye en la actualidad de su esencia.

12. De aquí deducimos, además, que esa entidad de la existencia, distinta al modo dicho, no sólo es superflua, sino que es completamente imposible. En primer lugar, porque no se establece esta entidad como añadida extrínsecamente por Dios para una perfección mayor de las cosas, sino como connatural y debida, y totalmente necesaria para que una cosa esté fuera de sus causas. En consecuencia, si no es necesaria, tampoco es posible de este modo, ya que la naturaleza no quiere ni exige lo que es superfluo. En segundo lugar, y *a priori*, porque, donde no se da o no es posible ningún efecto formal, tampoco es posible una forma; y aquí no hay efecto formal alguno que pueda ser conferido por una entidad tal. Esto se evidencia fácilmente por lo dicho, porque ni el ser ente en acto ni el ser de un modo concreto, es decir, en sí o en otro, puede provenir formalmente de una entidad tal; y fuera de estos efectos formales no puede idearse otro que convenga al ente creado, en cuanto es ente creado y existente.

13. En esto se descubre una diferencia manifiesta entre la subsistencia y esa existencia a la que se piensa ficticiamente como distinta de la esencia actual; porque, respecto de la subsistencia, podemos explicar fácilmente el efecto formal por el que es necesaria; no se la pone, en efecto, para constituir la naturaleza sustancial en la razón de ente en acto, sino para que complete y termine su entidad y de tal manera la convierta en existente en sí y por sí y como en autosuficiente para sustentar intrínsecamente su propio ser, que quede convertida en incapaz de una subsistencia ajena o de la unión con ella para ser sustentada por ella en

actuale extra causas, communicatum per effectionem causae efficientis, quo vere constituitur essentia in ratione entis in actu, cum supponamus non esse sermonem de subsistentia vel inhaerentia; et similiter inquirimus quid addat *existens* supra *ens actu* extra causas, supposito quod non addit esse subsistens vel inhaerens. Quia ergo nulla ratio realis distincta a praedictis concipi potest, concludimus ens actu et existens eamdem rem et rationem formalem significare, ideoque fingi non posse esse existentiae distinctum ab illo esse quo unaquaeque res in actualitate suae essentiae constituitur.

12. Atque hinc ulterius inferimus huiusmodi entitatem existentiae dicto modo distinctam, non solum superfluam esse, sed plane impossibilem. Primo quidem, quia haec entitas non ponitur ut a Deo extrinsecus addita ad maiorem aliquam rerum perfectionem, sed ut connaturalis et debita ac omnino necessaria ut res sit extra causas suas. Si ergo necessaria non est, non est etiam hoc modo possibilis, quia natura non amat neque postulat quod superfluum est. Secundo et a priori, quia ubi effectus formalis nullus est vel non est possibilis, neque forma est possibilis; hic autem nullus est effectus formalis quem talis entitas dare possit. Quod patet facile ex dictis, quia neque esse[1] ens actu, neque esse tali modo, scilicet, in se vel in alio, provenire potest formaliter a tali entitate; praeter hos autem effectus formales non potest alius excogitari conveniens enti creato, ut ens creatum et existens est.

13. Et in hoc cernitur aperta differentia inter subsistentiam et existentiam illam quae fingitur distincta ab essentia actuali; nam de subsistentia facile declarari potest effectus formalis propter quem est necessaria; non enim ponitur ut constituat naturam substantialem in ratione entis in actu, sed ut entitatem eius ita compleat et terminet et reddat illam ita in se et per se existentem et quasi sibi sufficientem ad sustentandum intrinsece suum esse, ut reddatur incapax alienae subsistentiae vel unionis ad illam ut

[1] La palabra *esse* falta en algunas ediciones. (N. de los EE.)

su ser; lo mismo que, desde otro punto de vista, en la forma accidental se explica también fácilmente el efecto cuasi formal que tiene la inherencia en la esencia de la forma accidental, el cual no consiste en constituirla en la razón de ente en acto, sino en unirla a algo por lo que sea sustentada. En cambio, de la existencia no es posible explicar qué efecto formal tiene sobre la esencia si no es constituirla en la razón de ente en acto, y, sin embargo, este efecto no puede derivarse formal e intrínsecamente de una existencia que sea entidad distinta del ente mismo o de la esencia misma que se constituye en acto, según se demostró y se volverá a probar luego; y, por eso, aunque se comprenda fácilmente un modo realmente distinto de la esencia actual, que sea subsistencia o inherencia, no sucede, empero, lo mismo con uno que sea existencia y que se distinga tanto de la subsistencia o inherencia como de la esencia actual.

Respuesta a una objeción contra lo expuesto

14. Pero cabe que objete alguno, por el hecho de que parece que todo este razonamiento da por supuesto que la actualidad total de la esencia proviene formalmente de la existencia, lo cual, sin embargo, es falso, ya que dentro del ámbito de la esencia el grado inferior es actualidad respecto del superior; y la forma es actualidad respecto de la materia, no por la existencia, sino por la entidad de la esencia, por más que la existencia sea condición *sine qua non* para que la actualice. Y se aclara más, porque una cosa es que el hombre exista y otra que sea animal racional o que sea animal. Lo primero lo debe a la existencia, lo segundo a la entidad de la esencia, y en ambos casos se da su actualidad proporcionada.

15. A la objeción respondo que hay equivocidad en la palabra actualidad o acto, pues puede tomarse, o en cuanto se opone a la potencia objetiva, o en cuanto se refiere a la potencia receptiva; nosotros nos referimos a la actualidad en el primer sentido, en el que es de todo punto verdadero que toda la actualidad del ente proviene intrínseca y formalmente del ser de la existencia, ya que ente en acto es formalmente lo mismo que existente. La objeción, en cambio, procede en el segundo sentido; la forma, en efecto, es actualidad de la materia como acto recibido en ella; por su parte, la diferencia sólo racionalmente es acto del género,

per eam in suo esse sustentetur; sicut, e contrario, in forma accidentali facile etiam declaratur effectus quasi formalis quem inhaerentia habet in essentia formae accidentalis, qui non est illam constituere in ratione entis in actu, sed alicui unire a quo sustentetur. At vero de existencia declarari non potest quem effectum formalem habeat circa essentiam, nisi constituere illam in ratione entis in actu, qui tamen effectus non potest formaliter et intrinsece esse ab existentia, quae sit entitas distincta ab ipso ente, seu essentia quae in actu constituitur, ut ostensum est et iterum inferius probabitur; et ideo, licet facile intelligatur modus ex natura rei distinctus ab essentia actuali, qui sit subsistentia vel inhaerentia, non tamen qui sit existentia et tam a subsistentia vel inhaerentia quam ab actuali essentia distinguatur.

Satisfit obiectioni contra dicta

14. Sed obiicit quidam, nam videtur totus hic discursus supponere totam actualitatem essentiae provenire formaliter ab existentia, quod tamen falsum est, quia intra latitudinem essentiae inferior gradus est actualitas respectu superioris; et forma est actualitas respectu materiae, non per existentiam, sed per entitatem essentiae, quamvis existentia est conditio sine qua non ut actuet illam. Et declaratur amplius, nam aliud est hominem esse, aliud est hominem rationalem esse, vel animal esse. Primum habet ab existentia, secundum ab entitate essentiae; et in utroque est sua actualitas proportionata.

15. Ad obiectionem respondeo esse aequivocationem in voce actualitatis seu actus; potest enim sumi vel ut opponitur potentiae obiectivae, vel ut respicit potentiam receptivam; nos loquimur de actualitate in priori sensu, in quo verissimum est omnem actualitatem entis intrinsece ac formaliter provenire ab esse existentiae, quia ens actu formaliter idem est quod existens. Obiectio autem procedit in posteriori sensu; forma enim est actualitas materiae, ut actus in illa receptus; differentia autem solum secundum rationem

ya que se la concibe como si fuese recibida en él, puesto que entre los grados superior e inferior no puede haber una relación real de acto y potencia, dado que no se distinguen actualmente en la realidad. Y la actualidad primera o entitativa se compara de tal manera con el acto posterior o formal, que a veces se distinguen realmente, a veces por la sola razón; aquélla, en efecto, es una actualidad trascendente, y es participada no sólo por el acto formal, sino también por la potencia receptiva, cuya actualidad entitativa se distingue realmente de la actualidad de la forma; empero, en la forma misma el ser acto de la materia, al menos aptitudinalmente, y el ser un ente determinado en acto se distinguen sólo por razón, porque la relación propia a la potencia receptiva se explica por un concepto y no se explica por el otro. Y de esta suerte no sólo es verdad que el ente en acto, en cuanto se distingue del ente en potencia, se constituye formal e intrínsecamente por el ser de la existencia, sino que es también verdad que toda actualidad formal, mejor dicho, toda actuación, por así decirlo, de la misma manera que se origina de alguna esencia actual parcial, se deriva igualmente de alguna existencia, ya que la forma no actúa la materia, a no ser en cuanto ella misma es tal entidad actual, cosa que posee por su ser de existencia. A la confirmación se responde que realmente es lo mismo que el hombre exista y que el hombre sea hombre, si en ambas proposiciones el ser expresa el acto y no sólo la aptitud o la verdad de la proposición. Y de igual modo es realmente lo mismo que el hombre sea hombre, y que sea racional, o animal, etc., puesto que todas estas cosas son lo mismo en la realidad. Por eso, todos estos predicados se toman de la misma actualidad y de la misma realidad, ya se le dé a esa realidad el nombre de esencia actual, ya el de ser actual de la misma, puesto que todas estas cosas sólo se distinguen por las precisiones y las composiciones de razón. Por consiguiente, en una realidad única no hay más que un solo ser por el que se constituye el ente en acto, y ése mismo es el ser de existencia.

est actus generis, quia concipitur ac si in illo reciperetur; inter gradus enim superiorem et inferiorem non potest esse habitudo realis actus et potentiae, cum in re actualiter non distinguantur. Actualitas autem prior seu entitativa ita comparatur ad actum posteriorem seu formalem, ut interdum reipsa distinguantur, interdum sola ratione; est enim actualitas illa transcendens, et participatur non solum ab actu formali, sed etiam a potentia receptiva, cuius entitativa actualitas realiter distinguitur ab actualitate formae; in ipsa autem forma, esse actum materiae, saltem aptitudine, et esse tale ens actu sola ratione distinguuntur, quia uno conceptu explicatur propria habitudo ad potentiam receptivam, quae non explicatur per alium. Atque ita non solum verum est ens actu, condistinctum enti in potentia, constitui formaliter et intrinsece per esse existentiae, sed etiam est verum omnem formalem actualitatem, vel potius actuationem, ut sic dicam, sicut provenit ab aliqua essentia actuali partiali, ita provenire ab aliqua existentia, nam forma non actuat materiam, nisi ut ipsa est talis actualis entitas, quod habet per suum esse existentiae. Ad confirmationem respondetur quod secundum rem idem est hominem esse, et hominem esse hominem, si in utraque propositione esse dicat actum et non solam aptitudinem aut veritatem propositionis. Et similiter reipsa idem est hominem esse hominem, et esse rationalem, vel animal, etc., quia haec omnia in re idem sunt. Quapropter ab eadem actualitate et ab eadem re haec omnia praedicata sumuntur, sive illa res vocetur essentia actualis, sive esse actuale eius, solumque per rationis praecisiones et compositiones haec omnia distinguuntur. Non est ergo in una re nisi unum esse quo constituitur ens actu, et illud ipsum est esse existentiae.

SECCION VI

Distinción que puede darse o concebirse entre la esencia y la existencia creadas

Se excluye la distinción real entre la esencia actual y la existencia

1. Si hemos probado suficientemente lo que hemos dicho, no es difícil deducir de ello qué es lo que hay que opinar en la cuestión propuesta y respecto de las opiniones referidas en la sección primera. Pues hay que afirmar, en primer lugar, que la esencia creada constituida actualmente fuera de las causas no se distingue realmente de la existencia, de tal manera que sean dos realidades o entidades distintas. En esta conclusión doy por supuesta la significación de los términos y la distinción que ya se explicó sobre la esencia en potencia o en acto. Supongo también que no se trata de la subsistencia o inherencia, sino del ser propio de la existencia. Cabe, pues, que la demostración de la conclusión así propuesta se tome de Aristóteles, quien afirma siempre que el ente añadido a las cosas no les aporta nada, ya que es lo mismo ente hombre que hombre; y esto, con la misma proporción, es verdad de una cosa en potencia y en acto; por tanto, el ente en acto, que es el ente con propiedad y se identifica con existente, no añade nada a la realidad o esencia actual, según el parecer de Aristóteles, quien se expresa así en el lib. III de la *Metafísica*, c. 2; lib. V, c. 7; lib. X, c. 4. Averroes le imita en los mismos pasajes, censurando a Avicena.

2. Pero se demuestra principalmente por razón, ya que una entidad tal, añadida a la esencia actual, ni puede conferirle formalmente la actualidad primera —por así decirlo— o la razón primera de ente en acto, por la que se separa y distingue del ente en potencia, ni puede, tampoco, ser necesaria bajo alguna razón de causa, propia o reductivamente, para que la esencia posea su entidad actual de esencia; luego no hay razón ninguna de inventar una entidad distinta de este tipo. La consecuencia es evidente por la enumeración suficiente de las partes, porque hasta ahora no se ha ideado, ni puede, sin duda, idearse otra función propia de tal entidad. Por lo que se refiere al primer miembro de la

SECTIO VI

Quae distinctio possit inter essentiam et existentiam creatam intervenire aut intelligi

Excluditur distinctio realis inter actualem essentiam et existentiam

1. Si ea quae diximus satis a nobis probata sunt, non est difficile ex eis colligere quid sit in proposita quaestione et de opinionibus sectione prima relatis sentiendum. Dicendum est enim primo essentiam creatam in actu extra causas constitutam non distingui realiter ab existentia, ita ut sint duae res seu entitates distinctae. In hac conclusione suppono significationem terminorum et distinctionem iam declaratam de essentia in potentia vel in actu. Suppono etiam non esse sermonem de subsistentia vel inhaerentia, sed de proprio esse existentiae. Probari igitur potest conclusio sic exposita ex Aristotele, qui ubique ait ens adiunctum rebus nihil eis addere; nam idem est ens homo, quod homo; hoc autem, cum eadem proportione, verum est de re in potentia et in actu; ens ergo actu, quod est proprie ens idemque quod existens, nihil addit rei seu essentiae actuali, ex sententia Aristotelis, qui ita loquitur, III Metaph., c. 2, lib. V, c. 7, lib. X, c. 4. Quem imitatur Averroes, eisdem locis, reprehendens Avicennam.

2. Sed praecipue demonstratur ratione, quia talis entitas, addita actuali essentiae, nec potest illi formaliter conferre primam (ut ita dicam) actualitatem seu primam rationem entis in actu, qua separatur et distinguitur ab ente in potentia, neque etiam potest esse necessaria sub aliqua ratione causae, proprie vel reductive, ut essentia habeat suam entitatem actualem essentiae; ergo nulla ratione fingi potest talis entitas distincta. Consequentia est evidens a sufficienti partium enumeratione, quia neque hactenus excogitatum est, nec excogitari certe potest aliud munus talis entitatis. Primum autem

división propuesta, no sólo es admitido por todos los autores, incluso por aquellos que distinguen realmente la existencia de la esencia, sino que es de todo punto evidente casi por la misma explicación de los términos, suficientemente expuesta ya en los supuestos sentados; es contradictorio, en efecto, que una entidad se constituya en el ser de entidad por algo que se distinga de ella.

3. Demuestro esto con más amplitud del modo siguiente: toda forma realmente distinta de la potencia a la que actúa compone con ella un solo compuesto. Puede, en consecuencia, a un acto tal llamársele causa formal, bien respecto del compuesto, bien respecto de la potencia o de la otra cuasi parte componente, si es que no puede existir sin tal acto o forma. Así, pues, respecto del compuesto se dice muy bien y con toda verdad que un acto tal lo constituye formal e intrínsecamente, pero que no puede en absoluto distinguirse de él, sino que está necesariamente incluido en él, distinguiéndose como la parte se distingue del todo, ya que un acto así no puede ser la entidad total del compuesto, el cual incluye por necesidad a la otra coparte o al otro componente. En cambio, si se compara el acto con la otra realidad o potencia de la que es acto, no puede constituir intrínseca y formalmente la entidad propia de él, puesto que esta entidad no es compuesta, sino simple; de lo contrario, no sería la otra parte del componente, sino que sería todo el compuesto, lo cual es totalmente contradictorio en una composición real de cosas distintas. Además, en otro caso, la entidad o parte que recibe el acto constaría de dicho acto y de alguna otra realidad, de la que, a su vez, pregunto si está intrínseca y formalmente constituida por ese acto; porque, si se afirma esto, seguiremos avanzando hasta el infinito; y si se niega, llegamos a la conclusión que pretendíamos, es decir, que una potencia que entra en composición propia con un acto realmente distinto no puede estar intrínseca y formalmente constituida por el acto mismo con el que entra en composición. Y de esta suerte, al hacer la resolución última hasta los componentes primeros o simplicísimos, es preciso que la entidad que, como potencia, se compara con otra no se constituya intrínseca y formalmente en su entidad mediante la otra, que es el acto, aunque acaso la exija para existir, igual que la materia exige la forma. Por consiguiente,

membrum partitionis positae, et admittitur ab omnibus auctoribus, etiam ab illis qui existentiam ab essentia realiter distinguunt; et est plane evidens ex ipsa fere terminorum declaratione, iam satis tradita in suppositionibus positis; repugnat enim entitatem constitui in esse entitatis per aliquid a se condistinctum.

3. Quod amplius in hunc modum demonstro: nam omnis forma realiter distincta a potentia quam actuat, componit cum illa unum compositum. Unde talis actus potest dici causa formalis, vel respectu compositi, vel respectu potentiae seu alterius quasi partis componentis, si absque tali actu vel forma esse non possit. Respectu igitur compositi optime et verissime dicitur talis actus formaliter et intrinsece constituere illud, non tamen potest omnino condistingui ab illo, sed necessario includitur in illo, et distinguitur ut pars a toto, quia talis actus non potest esse tota entitas compositi, quod necessario includit aliam compartem seu aliud componens. At vero si comparetur actus ad aliam rem vel potentiam cuius est actus, non potest intrinsece et formaliter constituere propriam entitatem eius, quia illa entitas non est composita, sed simplex; alioqui non esset altera pars componens, sed totum compositum, quod in reali compositione ex rebus distinctis prorsus repugnat. Item alioqui constaret illa entitas seu pars quae recipit [1] actum, ex illo actu et aliqua alia re, de qua rursus inquiram an constituatur intrinsece et formaliter per illum actum; nam, si hoc affirmetur, procedemus ulterius in infinitum; si vero negetur, concluditur intentum, nimirum, potentiam proprie componentem cum actu realiter distincto, non posse intrinsece et formaliter constitui per ipsummet actum cum quo componit. Atque ita, cum fit ultima resolutio ad prima seu simplicissima componentia, necesse est ut illa entitas quae ad alteram comparatur ut potentia, non constituatur intrinsece et formaliter in sua entitate per alteram, quae est actus, licet fortasse illam postulet ut sit, sicut materia postulat formam. Sic ergo phi-

[1] La sustitución de *recipit* por *incipit*, en algunas ediciones, nos parece menos acertada. (N. de los EE.)

así habría que filosofar sobre la entidad de la esencia y la entidad de la existencia, si fuesen distintas, pues formarían por composición una sola cosa, por ejemplo, este existente, respecto del cual la existencia se comportaría como acto intrínseco y formal; sin embargo, respecto de la entidad de la esencia, no podría en modo alguno constituirla intrínsecamente o formar composición con ella, puesto que una se distinguiría de la otra como una entidad simple de otra entidad simple. Ni cabe decir que la entidad de la esencia, en este modo de concebirla y distinguirla, no es actual, porque, de lo contrario, no formaría composición real, ya que una entidad en potencia objetiva no constituye composición real con un acto. Queda, pues, manifiesto que no puede exigirse una entidad de existencia distinta de la entidad de la esencia para constituir intrínsecamente la entidad misma de la esencia en su propia actualidad.

4. Y el segundo miembro, a saber, que tal entidad distinta no se exige en ningún otro género de causa para que la entidad misma de la esencia pueda existir en la realidad, queda, según creo, suficientemente probado antes, puesto que hemos demostrado que, además del ser de la esencia actual y del modo de subsistencia o del de inherencia, no existe necesidad alguna de otra existencia. O que se nos demuestre al menos, o se nos explique qué clase de causalidad es ésa y a qué género se reduce. Algunos dicen que esa entidad es una condición necesaria, sin la que la entidad de la esencia no puede permanecer en la realidad. Pero, en primer lugar, esta respuesta, que se suele dar fácilmente, no sólo en ésta, sino en otras muchas cuestiones, no se ha de admitir, a no ser que, por una parte, se haga constar la razón suficiente de la necesidad y, por otra, se explique el modo o causalidad de tal condición, ya que, de lo contrario, alguien podría exigir sin motivo para algún efecto muchas condiciones de este tipo, por el hecho de que no puede darse ninguna razón mayor a favor de una sola que a favor de muchas. Habiéndose, pues, demostrado anteriormente que no hay utilidad ninguna, y mucho menos necesidad, por razón de la cual se multiplique esta entidad, es gratuita la afirmación de que se trata de una condición necesaria, y debe rechazársela con la misma facilidad con que se la afirma. Además, por lo dicho anteriormente, añado que, aunque esa entidad fuese una condición necesaria, no podría, por ello, llamársela ser propio de existencia de la misma esencia actual,

losophandum esset de entitate essentiae et entitate existentiae, si essent distinctae; componerent enim unum, verbi gratia, hoc existens, respectu cuius existentia se haberet ut actus intrinsecus et formalis; tamen respectu entitatis essentiae nullo modo posset intrinsece illam constituere aut componere, quia una ab alia condistingueretur, ut entitas simplex ab entitate simplici. Nec dici potest quod entitas essentiae sic concepta et distincta non sit actualis, quia alias non componeret realiter, quia entitas in potentia obiectiva non facit realem compositionem cum actu. Sic ergo aperte constat entitatem existentiae distinctam ab entitate essentiae non posse requiri ut intrinsece constituat ipsam entitatem essentiae in sua propria actualitate.

4. Alterum autem membrum, scilicet, talem entitatem distinctam non requiri in aliquo alio genere causae ut ipsa entitas essentiae possit esse in rerum natura, satis (ut existimo) probatum est in superioribus, cum ostendimus, praeter esse essentiae actualis et modum subsistentiae vel inhaerentiae, nullam esse necessitatem alterius existentiae. Vel certe ostendatur nobis aut declaretur quae sit ista causalitas et ad quod genus revocetur. Dicunt aliqui illam entitatem esse conditionem necessariam, sine qua entitas essentiae in rerum natura permanere non potest. Sed imprimis haec responsio, quae facile dicitur, non solum in hac, sed etiam in aliis multis quaestionibus, non est admittenda, nisi et sufficiens ratio necessitatis reddatur, et modus vel causalitas talis conditionis declaretur, alioqui posset aliquis plures conditiones huiusmodi ad effectum aliquem gratis postulare, eo quod non possit maior ratio de una quam de pluribus tribui. Cum ergo in superioribus ostensum sit nullam esse utilitatem, nedum necessitatem, ob quam haec entitas multiplicetur, gratis dicitur esse conditionem necessariam; et, qua facilitate dicitur, reiici debet. Addo ulterius ex superius dictis quod, licet illa entitas esset conditio necessaria, non posset propterea appellari proprium esse existentiae ipsius essen-

puesto que no la constituiría en la razón de ente en acto. De lo contrario, cualquier otra condición o realidad sin la que la misma esencia no pudiese permanecer en la realidad debería ser llamada existencia de ésta, ya que no se da ninguna razón mayor en favor de ésta que de las otras. Añádase a esto que, aun concediendo que dicha entidad sea una condición realmente necesaria, al no ser causa formal de la entidad actual de la esencia, ¿por qué no va a poder, al menos por potencia absoluta, permanecer y conservarse en la realidad la entidad de la esencia en su actualidad, de suerte que sea verdaderamente un ente en acto, sin aquella entidad o condición necesaria, a la que dan el nombre de existencia? Pues, si se deja a un lado la causalidad formal intrínseca, no puede aducirse implicación alguna. Y si Dios puede hacer esto, en ese caso, por tanto, la entidad actual de la esencia tiene su ser actual propio e intrínseco, en virtud del cual existe fuera de las causas y en la realidad. Pues, ¿qué otra cosa es existir más que ser de este modo? Por consiguiente, esa otra entidad no es necesaria en absoluto para existir; luego no se trata realmente de la existencia.

5. Puede, por fin, decirse que cabe una doble relación de causa formal: una al compuesto al que constituye; y que en este sentido es verdad que la entidad de la existencia no es la causa formal de la entidad actual de la esencia; y que a ésta se la puede llamar causa formal intrínseca, porque compone intrínsecamente su efecto. Pero que la causa formal tiene otra relación al sujeto al que informa, porque si, informándolo o actuándolo, contribuye al ser de éste, se la puede llamar con razón causa formal del mismo, y, de este modo, en las cosas naturales la forma no sólo es causa del compuesto, sino también de la materia. Y en este mismo sentido se puede decir que la entidad de la existencia es causa formal de la entidad de la esencia, porque, constituyendo con ella al ente existente, la actúa y la hace, formalmente en este sentido, permanecer en el ser. Y cabe dar una razón proporcional, porque, al igual que la materia es pura potencia en orden al acto formal, del mismo modo la esencia de la criatura es pura potencia en orden al existir, y, por lo mismo, igual que la materia exige la forma para existir, aunque no sea componente de ella, sino con ella, de igual modo

tiae actualis, quia non constitueret illam in ratione entis in actu. Alioqui omnis alia conditio aut res sine qua non posset in rerum natura permanere ipsa essentia, dicenda esset existentia eius, quia non est maior ratio de hac quam de caeteris. Ad haec, esto illa entitas sit conditio necessaria ex natura rei, cum non sit causa formalis actualis entitatis essentiae, cur non poterit saltem de potentia absoluta permanere et conservari in rerum natura entitas essentiae in actualitate sua, ita ut sit vere ens actu, absque illa entitate vel conditione necessaria, quam vocant existentiam? seclusa enim causalitate formali intrinseca, nulla implicatio afferri potest. Quod si hoc potest facere Deus, ergo tunc actualis entitas essentiae habet proprium et intrinsecum esse actuale, quo est in rerum natura et extra causas suas. Quid autem aliud est existere quam ita esse? Illa ergo alia entitas non est simpliciter necessaria ad existendum; ergo revera non est existentia.

5. Dici vero tandem potest duplicem esse respectum causae formalis: unus est ad compositum quod constituit; et hoc modo esse verum entitatem existentiae non esse causam formalem entitatis actualis essentiae; et haec potest dici causa formalis intrinseca, quia intrinsece componit suum effectum. Habet autem alium respectum causa formalis ad subiectum quod informat, quia, si informando vel actuando illud confert ad esse eius, recte dici potest formalis causa illius, et ad hunc modum in rebus naturalibus forma non tantum est causa compositi, sed etiam materiae. Atque eodem modo dici potest entitas existentiae esse causa formalis entitatis essentiae, quia constituendo cum illa ens existens actuat illam, et ita formaliter facit illam permanere in esse. Et reddi potest ratio proportionalis, quia, sicut materia est pura potentia in ordine ad actum formalem, ita essentia creaturae est pura potentia in ordine ad existendum, et ideo, sicut materia requirit formam ut sit, quam-

la esencia, para existir, exige la entidad de la existencia, aunque no entre en la composición de ella, sino que forme composición con ella.

6. Y este modo de responder y exponer esta sentencia es menos improbable que los demás. Pero tiene realmente las mismas dificultades y no puede dar razón suficiente alguna de la necesidad de ese acto formal, si no es necesario para constituir intrínsecamente al ente en acto fuera de sus causas. Admitimos, por ello, con toda facilidad esa distinción de la causa formal en el buen sentido, de acuerdo con lo que sobre las causas se explicó antes. También es de todo punto verdadero que la existencia no puede ser la causa formal que constituye intrínsecamente la entidad actual de la esencia. De aquí, empero, llegamos a la conclusión de que no puede asignarse ningún ser constituido por razón del cual sea necesaria tal entidad; y, en consecuencia, inferimos que no puede ser necesaria como acto formal que sea como adventicio a la esencia y componga con ella alguna otra cosa. La primera ilación quedó probada anteriormente; en efecto, lo constituido intrínsecamente por la existencia no puede ser más que lo existente; ahora bien, existente y ente en acto, es decir, no en potencia, se identifican totalmente. Por consiguiente, si esa entidad no es necesaria para constituir intrínsecamente al ente en acto, tampoco es necesaria para constituir de modo intrínseco al ente existente; no es posible, pues, asignar ningún ser inmediato constituido por el que sea necesaria. De aquí brota también clara la segunda ilación, porque la forma es esencial y primariamente en orden al compuesto, y puede, por ello, ser consecuentemente necesaria por causa de la otra parte componente, si ésta es tal que no pueda existir fuera del compuesto. Si, pues, no se da compuesto alguno por razón del cual sea necesario un acto formal distinto, no es posible que sea necesario por causa de la otra parte componente.

7. Consta, además, con esto que se da por supuesta una falsedad en la proporción propuesta en la razón anterior; en efecto, aunque pueda decirse que la esencia de la criatura, antes de ser producida, está por su parte en pura potencia objetiva, con todo, esa esencia, en cuanto es ya entidad actual debido a la producción de su causa, no es en sí misma y por parte suya pura potencia en orden al ser, sino que tiene intrínseca y absolutamente identificado un ser real y actual, ser

vis non componat illam, sed cum illa, ita essentia requirit entitatem existentiae ut sit, quamvis non componat illam, sed cum illa.

6. Atque hic modus respondendi et declarandi hanc sententiam est minus improbabilis quam caeteri. Sed revera habet easdem difficultates, et nullam sufficientem rationem reddere potest cur sit necessarius ille actus formalis, si necessarius non est ut intrinsece constituat ens actu et extra causas. Itaque facillime admittimus illam distinctionem causae formalis in bono sensu, iuxta superius dicta de causis. Verissimum etiam est existentiam non posse esse causam formalem intrinsece constituentem actualem entitatem essentiae. Hinc tamen concludimus nullum posse assignari constitutum propter quod talis entitas necessaria sit; et consequenter inferimus non posse esse necessariam ut actum formalem, quasi advenientem essentiae et componentem cum illa quidpiam aliud. Prior illatio probata est in superioribus; nam constitutum intrinsece per existentiam non posset esse nisi existens; existens autem et ens actu, id est, non in potentia, idem omnino sunt. Si ergo illa entitas non est necessaria ad constituendum intrinsece ens actu, non est etiam necessaria ad constituendum intrinsece ens existens; nullum ergo proximum constitutum assignari potest, propter quod necessaria sit. Atque hinc etiam patet posterior illatio; nam forma per se primo est propter compositum, et hinc consequenter esse potest necessaria propter alteram partem componentem, si illa talis sit ut extra compositum esse non possit. Si ergo nullum est compositum propter quod formalis actus distinctus necessarius sit, non potest esse necessarius propter alteram partem componentem.

7. Praeterea hinc constat falsum assumi in proportione assumpta in superiori ratione; nam, licet essentia creaturae priusquam fiat, dici possit esse in pura potentia obiectiva ex parte sui, tamen essentia illa ut iam est actualis entitas per effectionem suae causae, non est in se et ex parte sua pura potentia in ordine ad esse, sed intrinsece et omnino identice habet aliquod esse reale et actuale,

que es verdadera existencia, ya que constituye formal e intrínsecamente a la entidad fuera de su causa, puntos todos que fueron probados con anterioridad; luego se afirma sin ningún fundamento que esa entidad depende, para existir, de otro acto formal y distinto. Sobre todo, porque los argumentos con que suele probarse la necesidad de una existencia distinta se fundan todos en que el ser en acto no pertenece a la esencia de la criatura, siendo así que tal esencia puede, por parte de ella, concebirse en sola potencia objetiva y, por parte del Creador, en la potencia efectiva; por consiguiente, si se da por supuesto algún ser actual y entitativo por el que dicha esencia está fuera de la potencia objetiva, no queda razón ninguna por la que se exija otro acto formal distinto del ser anterior, siendo así que tampoco ese ser actual puede pertenecer a la esencia de la criatura. Y porque la entidad misma de la existencia puede estar a veces en potencia, a veces en acto, y, en consecuencia, también es preciso afirmar de ella que no pertenece a su esencia existir actualmente, ni constituir en acto a la realidad existente, siendo ésta una razón en la que vamos a insistir con más amplitud al resolver los argumentos y retorcerlos en sentido contrario.

8. Además, aquí tiene cabida el argumento propuesto de que, al menos por potencia divina, podría conservarse la entidad actual de la esencia sin aquel otro acto formal ulterior, porque, aunque Dios no pueda suplir la causa formal que compone intrínsecamente, puede, sin embargo, suplir la dependencia de una parte componente respecto de la otra, aunque ésta sea acto formal. De igual modo que, aunque no pueda suplir la causa material en cuanto intrínsecamente componente, no obstante puede suplir la dependencia de la forma o del accidente respecto de la causa material, según se explicó anteriormente con más amplitud. Y, si Dios conserva la esencia actual sin el acto ulterior de la existencia distinta, esa entidad así conservada es verdaderamente existente y, por lo mismo, todo lo que se finja añadírsele no puede tener verdadera razón de existencia, y se afirma sin motivo que es naturalmente necesario para el efecto formal de existir. Y para la fuerza de este argumento nos basta la sola precisión mediante nuestros conceptos; porque, por el hecho mismo de pensar la entidad de la esencia actual producida por Dios, aunque no pensemos que le ha sido añadida otra entidad, la concebimos de modo

quod esse est vera existentia, cum constituat formaliter et intrinsece entitatem extra suam causam, quae omnia in superioribus probata sunt; ergo sine ullo fundamento dicitur illam entitatem pendere ab alio actu formali et distincto ut sit. Maxime quia rationes quibus probari solet necessitas existentiae distinctae, omnes fundantur in hoc quod esse actu non est de essentia creaturae, cum possit illa essentia intelligi in sola potentia obiectiva ex parte eius, et effectiva ex parte creatoris; ergo, si iam supponitur aliquod esse actuale et entitativum quo illa essentia est extra potentiam obiectivam, nulla superest ratio ob quam alius actus formalis requiratur distinctus a priori esse, cum etiam illud esse actuale non possit esse de essentia creaturae. Cumque ipsamet entitas existentiae possit esse interdum in potentia, interdum in actu, et consequenter etiam de illa necesse sit fateri non esse de essentia eius actu existere, neque actu constituere rem existentem, quam rationem latius urgebimus solvendo argumenta et illa in contrarium retorquendo.

8. Praeterea hic etiam habet locum ratio facta, quod saltem per divinam potentiam posset conservari actualis entitas essentiae, sine illo ulteriori alio actu formali, quia, licet Deus non possit supplere causam formalem intrinsece componentem, potest tamen supplere dependentiam unius partis componentis ab altera, etiamsi illa actus formalis sit. Sicut, licet non possit supplere causam materialem ut intrinsece componentem, potest tamen supplere dependentiam formae vel accidentis a causa materiali, ut latius in superioribus dictum est. Si autem Deus conservet essentiam actualem sine ulteriori actu existentiae distinctae, illa entitas sic conservata, est vere existens, et consequenter, quidquid illi addi fingitur, non potest veram rationem existentiae habere, et sine causa dicitur esse naturaliter necessarium ad formalem effectum existendi. Atque ad vim huius rationis, sola praecisio per nostros conceptus sufficit; nam, hoc ipso quod intelligimus entitatem essentiae actualis factam a Deo, etiamsi non intelligamus illi esse additam aliam entitatem, sufficien-

suficiente como existente, sin que incluyamos en este concepto objetivo algo falso o que esté en contradicción con él; y de aquí inferimos legítimamente que para el efecto formal de existir no es necesaria ninguna entidad distinta y sobreañadida, puesto que el efecto formal ni mentalmente puede ser prescindido de la causa formal. Y, si esa entidad no es necesaria para constituir este efecto formal, ni puede con verdad ser llamada existencia, ni puede darse un motivo probable de por qué es necesaria como condición, o como causa posterior o de algún modo extrínseca.

Se excluye la distinción modal entre la esencia actual y la existencia

9. En segundo lugar hay que afirmar que la existencia no se distingue de la entidad actual de la esencia como un modo realmente distinto de ella. Esta conclusión, a mi juicio, se sigue con evidencia de la anterior; y, por eso, pienso que no se expresan consecuentemente los que, negando la distinción anterior, admiten ésta en la cuestión presente. Porque, aunque, hablando en general, pueda esta distinción, que es menor, darse donde no se dé la anterior, que es mayor, sin embargo, en el caso presente, las razones que prueban que la existencia no es una entidad distinta de la esencia actual, prueban totalmente que tal existencia no es absolutamente nada, o —lo que es lo mismo— que, además de la entidad actual de la esencia, no puede exigirse nada más para el existir como tal, sino sólo para subsistir o inherir, o para algo semejante. Esto se echará de ver fácilmente haciendo aplicación de todos los argumentos propuestos; en efecto, hemos demostrado que ese ser real por el que la esencia actual se constituye inmediata e intrínsecamente como ente en acto no se puede distinguir realmente de la esencia misma en cuanto es entidad en acto. Y, además de los argumentos arriba propuestos en la sec. 3, es fácil explicarlo de la siguiente manera: porque no puede darse una distinción real positiva por parte de ambos miembros a no ser entre dos extremos de los que uno sea modo del otro, de tal suerte que la realidad en cuanto prescindida del modo sea un ente positivo y real en acto; de lo contrario, la distinción será, o de razón, o del tipo de la que puede haber entre el ente y el no ente; por consiguiente, si la esencia, en cuanto es ente en

ter concipimus illam existentem, neque in hoc conceptu obiectivo aliquid falsum aut sibi repugnans includimus; hinc autem recte inferimus nullam entitatem distinctam et supperadditam posse esse necessariam ad formalem effectum existendi, quia effectus formalis nec mente praescindi potest a causa formali. Quod si propter hunc formalem effectum constituendum illa entitas non est necessaria, nec vere appellari potest existentia, nec probabilis causa reddi propter quam necessaria sit ut conditio, vel causa posterior et aliquo modo extrinseca.

Excluditur distinctio modalis inter essentiam actualem et existentiam

9. Secundo dicendum est existentiam non distingui ab entitate actuali essentiae tamquam modum ex natura rei distinctum ab illa. Haec conclusio sequitur, meo iudicio, evidenter ex praecedenti; et ideo existimo non loqui consequenter qui, priorem distinctionem negando, hanc admittunt in praesenti materia. Nam, licet in communi loquendo, haec distinctio, quae minor est, possit intervenire ubi prior, quae maior est, non intercedit, tamen in praesenti rationes quae probant existentiam non esse entitatem distinctam ab essentia actuali, simpliciter probant talem existentiam nihil omnino esse, seu (quod idem est) praeter actualem entitatem essentiae nihil ultra posse formaliter requiri ad existendum ut sic, sed solum ad subsistendum vel inhaerendum, aut aliquid simile. Quod facile constabit applicando omnes rationes factas; ostendimus enim illud esse reale quo actualis essentia immediate ac intrinsece constituitur ens actu non posse distingui ex natura rei ab ipsa essentia prout est entitas in actu. Et praeter rationes supra factas, sect. 3, facile declaratur in hunc modum: nam distinctio ex natura rei positiva ex parte utriusque extremi non potest intercedere nisi inter duo extrema, quorum unum sit modus alterius, ita ut res ut praecisa a modo sit ens in actu positivum et reale, alioqui distinctio erit vel rationis, vel qualis esse potest inter ens et non ens; si

acto, se distinguiera realmente del ser por el que se constituye primaria e intrínsecamente en tal actualidad, igual que una cosa se distingue de su modo, la esencia concebida precisivamente y como distinta de dicho modo sería verdadero ente en acto; luego, en cuanto es una entidad tal, no podría estar intrínsecamente constituida en esa entidad actual por dicho modo, o sea, por un ser distinto, sino que más bien compondría con él una tercera realidad compuesta. Porque de las cosas que se distinguen realmente como un ente y el modo resulta una verdadera composición real; y esos mismos extremos de los que resulta el compuesto real y en los que se resuelve, de tal manera se comparan necesariamente entre sí que el uno no compone ni constituye intrínsecamente al otro, según se deja explicado al principio de la afirmación anterior; luego un modo de tal naturaleza, realmente distinto, no puede ser el ser real primero e intrínseco que constituya la entidad actual de la esencia misma; luego el ser por el que está así constituida, sea el que sea, no puede ser realmente distinto de la entidad misma de la esencia actual.

10. Y lo confirmo, porque la entidad de la esencia del ángel, por ejemplo, concebida precisivamente sin modo alguno real que sea realmente distinto de ella, es concebida todavía como entidad actual; en efecto, se la concibe como algo temporal y fuera de la nada, y como suficiente para formar composición real con otra realidad o modo que se le añada, cosa que no es inteligible más que en una entidad real; luego la esencia no se constituye intrínsecamente en su entidad por un modo realmente distinto de ella; de lo contrario, sería resoluble en otra entidad y en ese modo; y se entrará así en un proceso al infinito hasta que nos detengamos en una entidad simple actual que no se componga de una realidad y de un modo realmente distinto, y a ésta le damos el nombre de entidad de la esencia. Esta es en el ángel del que hablamos una entidad simple, y lo es igualmente en la materia y en la forma, por más que en éstas sea parcial en el orden de la esencia o de la naturaleza, resultando, por lo mismo, compuesta de ellas la esencia íntegra de la realidad material, la cual, con la misma proporción y razón, no incluye en su entidad [de esencia] algún ser distinto de sí misma como completa, es decir, de la materia, de la forma y de la unión de éstas tomadas conjuntamente.

ergo essentia, ut est ens actu, distingueretur ex natura rei ab illo esse quo primo et intrinsece in tali actualitate constituitur, tamquam res a modo suo, ipsa essentia praecise concepta et condistincta ab illo modo esset verum ens actu; ergo ut talis entitas est, non posset intrinsece constitui in tali entitate actuali per illum modum, seu per esse distinctum, sed potius cum illo componeret tertium quoddam compositum. Nam ex his quae ex natura rei distinguuntur tamquam ens et modus fit vera compositio realis; ipsa vero extrema ex quibus fit reale compositum et in quae resolvitur, ita necessario comparantur, ut unum non componat nec intrinsece constituat aliud, ut in principio superioris assertionis declaratum est; ergo non potest talis modus, ex natura rei distinctus, esse primum et intrinsecum esse reale constituens actualem entitatem ipsius essentiae; ergo illud esse quo sic constituitur, quodcumque illud sit, non potest esse ex natura rei distinctum ab ipsa entitate essentiae actualis.

10. Et confirmo, nam entitas essentiae in angelo, verbi gratia, praecise concepta absque ullo modo reali ex natura rei distincto ab illa, adhuc concipitur ut actualis entitas; nam concipitur ut aliquid temporale et extra nihil, et ut sufficiens ad componendum realiter cum alia re vel modo ei addito, quod non potest intelligi nisi in entitate reali; ergo essentia in sua entitate non constituitur intrinsece per modum a se distinctum ex natura rei; alioqui resolvi posset in aliam entitatem et illum modum; et ita procedetur in infinitum donec sistamus in simplici entitate actuali non composita ex re et modo distincto ex natura rei, et illam vocamus entitatem essentiae. Quae in angelo de quo loquimur est simplex entitas, et similiter in materia et forma, licet in his sit partialis in ordine essentiae vel naturae, et ideo ex eis componitur integra essentia rei materialis, quae eadem proportione et ratione non includit in sua entitate [essentiae] [1] aliquod esse distinctum a seipsa tota, seu a materia, forma et unione earum simul sumptis.

[1] Esta palabra falta en algunas ediciones. (N. de los EE.)

11. Hemos demostrado también que este mismo ser real, por el que la esencia se constituye primariamente como ente en acto, es verdadero ser de existencia; luego por este capítulo ya quedó suficientemente probado que tal ser de existencia no se distingue realmente de la esencia actual. Pero además añadimos que, fuera de este ser de existencia, no se necesita ningún otro ser para que la cosa exista, porque basta el ser mismo intrínseco y entitativo, siendo posible añadirle solamente un modo, o de subsistencia, o de inherencia, y cualquier otra entidad o modo real que se establezca sólo en el orden al existir, es totalmente ficticio. Y, de esta suerte, queda probado que no sólo no se da una existencia que sea una entidad distinta de la entidad de la esencia, sino que tampoco se da una que sea un modo realmente distinto. Y se confirma con el argumento que se insinuó también antes, porque, si hubiese algo que nos forzase a esta distinción modal, sería, sobre todo, el que la esencia de la criatura puede existir y no existir; pero también ese modo, del que se dice que es una existencia distinta, puede existir actualmente y en la sola potencia objetiva, que es poder existir y no existir; luego también en dicho modo habrá una distinción real entre él mismo y su ser actual, cosa que es imposible; de lo contrario se plantearía el mismo argumento respecto del ser de la existencia de ese modo, entrando así en un proceso al infinito. Si es, pues, inteligible en la existencia misma el que a veces exista y a veces no, sin distinción real, ¿por qué no podrá pensarse lo mismo en la esencia actual?

12. Sé que algunos tomistas niegan que el acto de ser por el que existe la esencia creada sea su ser. Pero no veo en qué sentido pueda ser verdad, refiriéndonos a su ser sólo en cuanto a la identidad o indistinción; porque, si no es su ser, entonces tiene un ser distinto de sí, y en este caso hay que preguntar respecto de éste si es su propio ser. Porque, si es así, ¿por qué no se afirma lo mismo respecto del primer acto de ser? Y, si no es así, se incurrirá también en un proceso al infinito. A no ser que digan que el acto de ser de la esencia [creada] ni es su ser ni tiene ser alguno, sino que es únicamente "por lo que" existe otra

11. Rursus ostendimus hoc ipsum esse reale quo essentia primo constituitur ens actu esse verum esse existentiae; ergo ex hac parte satis iam probatum est tale esse existentiae non distingui ex natura rei ab essentia actuali. Addimus vero ulterius, praeter hoc esse existentiae, nullum aliud esse necessarium ut res existat, quia ipsum esse intrinsecum et entitativum sufficit, eique solum addi potest modus vel subsistendi, vel inhaerendi, et omnis alia entitas vel modus realis institutus solum ad existendum est prorsus confictus. Atque ita relinquitur probatum non solum non dari existentiam quae sit entitas distincta ab entitate essentiae, sed neque etiam quae sit modus ex natura rei distinctus. Et confirmatur argumento supra etiam insinuato, quia, si quid cogeret ad hanc distinctionem modalem, maxime quod essentia creaturae potest existere et non existere; sed ille etiam modus, qui dicitur esse existentia distincta, potest actu esse et in sola potentia obiectiva, quod est posse existere et non existere; ergo etiam in illo modo erit distinctio ex natura rei inter ipsum et suum actuale esse, quod est impossibile; alias fiet idem argumentum de esse existentiae illius modi, et sic procedetur in infinitum. Si ergo in ipsa existentia intelligi potest quod interdum sit et interdum non sit, sine distinctione ex natura rei, cur non idem intelligi poterit in essentia actuali?

12. Scio quosdam thomistas[1] negare actum essendi, quo essentia creata existit, esse suum esse. Sed non video quo sensu possit esse verum, loquendo de suo esse, solum quoad identitatem seu indistinctionem; nam, si non est suum esse, ergo habet esse a se distinctum, et tunc de illo oportebit inquirere an sit suum esse. Nam, si ita est, cur non idem dicitur de primo actu essendi? Si vero non est, procedetur ulterius in infinitum. Nisi fortasse dicant actum essendi essentiae [creatae][2] neque esse suum esse, neque habere ullum esse, sed solum esse quo

[1] Bannes, I p., q. 44, a. 1, ad 4 argum.
[2] Palabra omitida en algunas ediciones. (N. de los EE.)

cosa. Pero esto es jugar con las palabras más que resolver la dificultad; porque, aunque no se diga que la existencia es o existe como un supuesto, que es el que con toda propiedad existe, sin embargo no hay duda de que, hablando en sentido más general, existe verdaderamente de la misma manera que existen los accidentes, o las partes y otros entes incompletos. Porque, si esta existencia es un ente realmente distinto de la esencia, entonces en el mismo grado en que es ente tiene ser, ya que ente ha derivado su nombre de ser *(esse)*. Además, un ente así antes de la creación sólo existía en potencia, y después de la creación es ente en acto; luego existe fuera de las causas o en la realidad; luego es preciso que tenga un ser proporcionado o que sea su ser. Por otra parte, aunque nos expresemos así, es decir, que la existencia no existe, sino que es "por lo que" la esencia existe, cabe en esto mismo considerar la diferencia propuesta, concretamente el que a veces tal existencia constituye a la realidad como existente en acto, y a veces sólo en potencia objetiva; por eso es también legítimo argumentar que no pertenece a la esencia de la existencia constituir en acto la realidad existente, puesto que en la existencia en potencia se concibe todo lo que pertenece a la esencia de la existencia creada, por más que no se conciba que desempeña su ejercicio actualmente, o que es acto de existir, o que constituye a la realidad en existente; y, sin embargo, no se distingue la existencia según su razón esencial de sí misma en cuanto ejerce actualmente la función de la existencia, de tal manera que se conciba una distinción entre dos miembros que sean algo actualmente; luego otro tanto sucede con la esencia existente o no existente. Y, de esta suerte, con la dificultad o el ejemplo de la existencia creada se debilitan y quedan sin fuerza los argumentos todos con los que otros pretenden demostrar la distinción real entre la esencia y la existencia creada, como se desprende suficientemente de lo dicho y como vamos a recalcar muchas más veces en las soluciones de los argumentos. Queda, con esto, orillada la respuesta de otros que dicen que la existencia no necesita de otra existencia con la que exista; porque, al ser para otro la razón de existir, puede, en consecuencia, existir por sí misma. Del mismo modo que la acción se hace por sí misma por el hecho de que por ella se hace el término, y la duración del movimiento dura por sí misma y la cantidad se extiende por sí misma. Pero esta respuesta procede como si la fuerza de la razón

aliud est. Sed hoc potius est vocibus ludere quam difficultatem solvere; nam, licet existentia non dicatur esse vel existere tamquam suppositum, quod propriissime est, tamen non est dubium quin, generalius loquendo, ita vere existat sicut existunt accidentia, vel partes et alia entia incompleta. Nam, si haec existentia est ens ex natura rei distinctum ab essentia, ergo, eo modo quo est ens, habet esse; nam ens ab esse dictum est. Item tale ens ante creationem rerum erat tantum in potentia; et post creationem est ens actu; ergo est extra causas seu in rerum natura; ergo necesse est ut habeat esse proportionatum, vel ut sit suum esse. Deinde, etiamsi ita loquamur, existentiam, scilicet, non existere, sed esse quo essentia existit, in hoc ipso considerare licet differentiam positam, scilicet, quod interdum talis existentia actu constituit rem existentem, interdum solum in potentia obiectiva; unde etiam licet argumentari non esse de essentia existentiae actu constituere rem existentem, quia in existentia in potentia concipitur totum id quod est de essentia existentiae creatae, etiamsi non concipiatur actu exercere seu esse actum existendi aut constituere rem existentem; et nihilominus non distinguitur ex natura rei existentia secundum suam rationem essentialem a seipsa, ut exercet actu munus existentiae, ita ut concipiatur distinctio inter duo membra quae sint aliquid actu; ergo idem est de essentia existente vel non existente. Atque hoc modo omnes rationes quibus alii probare conantur distinctionem ex natura rei inter essentiam et existentiam creatam, plane enervantur et infirmae redduntur instantia seu exemplo existentiae creatae, ut ex dictis satis patet et in solutionibus argumentorum saepius inculcabimus. Atque hinc excluditur aliorum responsio, dicentium existentiam non indigere alia existentia qua existat; nam, cum sit ratio existendi alteri, consequenter potest per seipsam existere. Sicut actio per seipsam fit, hoc ipso quod per illam fit terminus, et duratio motus seipsa durat, et quantitas seipsa extenditur. Sed haec responsio pro-

propuesta se fundase en que el principio formal de un efecto no pudiese nunca participar por sí mismo de algún modo ese efecto, cosa que nosotros no decimos, ni en general es verdad, como demuestra perfectamente la inducción que se hizo. El argumento, pues, no se funda en esto, sino en que, por el hecho de que algo exista a veces y a veces no exista, no se puede inferir una distinción real entre lo que existe y aquello por lo que existe. Y si no se infiere de este principio, no hay ningún otro de donde pueda inferirse. Por lo que se refiere a los ejemplos aducidos, o no siempre se da distinción real entre "por lo que" y "lo que", como sucede acaso entre la duración y lo que dura, o, si la hay, ha de buscarse por otro capítulo; y nunca ha de admitirse sin un indicio suficiente, como se trató antes.

Cómo se distinguen la esencia y la existencia

13. En tercer lugar afirmo que en las criaturas la esencia y la existencia se distinguen, o como el ente en acto y el ente en potencia, o, si se las considera a ambas en acto, sólo se distinguen por razón con algún fundamento en la realidad, distinción que bastará para afirmar de modo absoluto que el existir actualmente no pertenece a la esencia de la criatura. Para comprender esta distinción y las expresiones que toman su fundamento de ella, es necesario dar por supuesto —cosa que es de todo punto cierta— que ningún ente fuera de Dios tiene por sí su entidad, en cuanto es verdadera entidad. Y añado esto para evitar equivocaciones respecto de la entidad en potencia, que no es, en realidad, entidad, sino nada, y por parte de la cosa creable expresa únicamente la no repugnancia o potencia lógica. Nos referimos, pues, a la verdadera entidad actual, ya se trate de la entidad de la esencia, ya de la de la existencia; pues ninguna entidad fuera de Dios existe si no es por la eficiencia de Dios. Por eso ninguna realidad fuera de Dios tiene su entidad de por sí; porque el "de por sí" implica la negación de recibirla de otro, es decir, expresa una naturaleza tal que posea la entidad actual, o mejor sea entidad actual sin la eficiencia de otro.

14. Se deduce de aquí en qué sentido se dice con toda verdad que el existir actualmente es de esencia de Dios y no de esencia de la criatura. Concretamente,

cedit ac si vis rationis factae fundaretur in hoc quod principium formale alicuius effectus nunquam posset per seipsum participare aliquo modo illum effectum, quod nos non dicimus, neque est in universum verum, ut recte probat inductio facta. Non ergo in eo fundatur ratio, sed in eo quod ex hoc quod aliquid interdum sit et interdum non sit non potest colligi distinctio ex natura rei inter id quod existit et quo existit. Quod si ex hoc principio non colligitur, nullum est aliud unde colligi possit. In exemplis vero adductis, vel non semper est distinctio ex natura rei inter quo et quod, ut fortasse inter durationem et quod durat, vel si est, aliunde est colligenda; et nunquam est admittenda sine sufficienti indicio, ut supra tractatum est.

Quo modo essentia et existentia distinguantur

13. Dico tertio, in creaturis existentiam et essentiam distingui, aut tamquam ens in actu et in potentia, aut, si utraque actu sumatur, solum distingui ratione cum aliquo fundamento in re, quae distinctio satis erit ut absolute dicamus non esse de essentia creaturae actu existere. Ad intelligendam hanc distinctionem et locutiones quae in illa fundantur, oportet supponere (id quod certissimum est) nullum ens praeter Deum habere ex se entitatem suam, prout vera entitas est. Quod addo ut tollatur aequivocatio de entitate in potentia, quae revera non est entitas, sed nihil, et ex parte rei creabilis solum dicit non repugnantiam vel potentiam logicam. Loquimur ergo de vera entitate actuali, sive sit entitas essentiae, sive existentiae; nulla enim entitas extra Deum est nisi per efficientiam Dei. Quapropter nulla res extra Deum habet ex se entitatem suam; nam illud *ex se* includit negationem habendi ab alio, id est, dicit talem naturam quae absque alterius efficientia habeat actualem entitatem, seu potius sit actualis entitas.

14. Atque hinc colligitur quo sensu verissime dicatur actu existere esse de essentia Dei et non de essentia creaturae. Quia, ni-

porque sólo Dios tiene el existir [actualmente] en virtud de su naturaleza sin la eficiencia de otro; mientras que la criatura no posee el existir actualmente en virtud de su naturaleza sin la eficiencia de otro. Sin embargo, en este sentido no es de esencia de la criatura tener la entidad actual de la esencia, puesto que por la sola virtud de su naturaleza no posee tal entidad sin la eficiencia de otro; y en este sentido se dice que todo ser actual por el que la esencia en acto se distingue de la esencia en potencia no es de esencia de la criatura, porque no conviene a la criatura por sí sola, ni se basta ésta a sí misma para poseer un ser tal, sino que es necesario que provenga de la eficiencia de otro. Brota de aquí con evidencia que para la verdad de esta expresión no es necesaria la distinción real entre la existencia y la realidad de la que se dice existencia, sino que basta con que esa realidad no tenga su entidad, o mejor con que no exista ni pueda existir esa entidad si no es producida por otro, ya que mediante esa expresión no se significa la distinción de la una respecto de la otra, sino únicamente la condición, limitación e imperfección de tal entidad, la cual no tiene de por sí necesidad de ser lo que es, sino que esto lo debe solamente al influjo de otro.

15. Resulta también de aquí que nuestro entendimiento, el cual puede hacer precisiones entre cosas que, en realidad, no están separadas, también puede concebir las criaturas abstrayéndolas de la existencia actual, porque, al no existir necesariamente, no es contradictorio concebir sus naturalezas prescindiendo de la eficiencia y, por lo mismo, de la existencia actual. Pero, mientras se las abstrae de este modo, también se las prescinde de la entidad actual de la esencia, no sólo porque no la poseen sin eficiencia, o por sí mismas, o por necesidad, sino también porque una entidad actual no puede ser prescindida de la existencia, como quedó probado antes. De este nuestro modo de concebir resulta que en una cosa concebida de esta manera, prescindiendo de la entidad actual, hay algo que se considera como totalmente intrínseco y necesario y como el primer constitutivo de esa cosa que se ofrece como objeto a tal concepción; y a esto le llamamos esencia de esa cosa, porque sin ella no puede ser concebida; y los predicados que se toman de ella se dice que le convienen de un modo absolutamente necesario y esencial, porque ni puede existir ni ser concebida sin ellos, por más que en la

mirum, solus Deus ex vi suae naturae habet [actu][1] existere absque alterius efficientia; creatura vero ex vi suae naturae non habet actu existere absque efficientia alterius. In hoc tamen sensu etiam non est de essentia creaturae habere actualem entitatem essentiae, quia ex sola vi suae naturae non habet talem actualitatem sine efficientia alterius; atque ita omne esse actuale quo essentia in actu separatur ab essentia in potentia dicitur non esse de essentia creaturae, quia non convenit creaturae ex se sola, neque ipsa sibi sufficit ut habeat hoc esse, sed provenire debet ex efficientia alterius. Ex quo manifeste fit ut ad veritatem huius locutionis non sit necessaria distinctio ex natura rei inter esse et rem cuius dicitur esse, sed sufficere ut illa res non habeat entitatem suam, vel potius ut non sit neque esse possit illa entitas nisi ab alio fiat, quia per illam locutionem non significatur distinctio unius ab alio, sed solum conditio, limitatio et imperfectio talis entitatis, quae non habet ex se necessitatem ut sit id quod est, sed solum id habet ex influxu alterius.

15. Atque hinc ulterius fit ut intellectus noster, qui potest praescindere ea quae in re non sunt separata, possit etiam creaturas concipere abstrahendo illas ab actuali existentia, quia, cum non necessario existant, non repugnat concipere earum naturas praescindendo ab efficientia, et consequenter ab actuali existentia. Dum autem sic abstrahuntur, etiam praescinduntur ab actuali entitate essentiae, tum quia neque hanc habent sine efficientia, aut ex se, aut ex necessitate, tum etiam quia non potest actualis entitas ab existentia praescindi, ut supra probatum est. Ex hoc autem modo concipiendi nostro fit ut in re sic concepta, praescindendo ab actuali entitate, aliquid consideretur tamquam omnino intrinsecum et necessarium et quasi primum constitutivum illius rei quae tali conceptione obiicitur; et hoc vocamus essentiam rei, quia sine illa nec concipi potest; et praedicata quae inde sumuntur, dicuntur ei omnino necessario et essentialiter

[1] Esta palabra no aparece en algunas ediciones. (N. de los EE.)

realidad no le convengan siempre, sino cuando la cosa existe. Y, desde el ángulo opuesto, negamos que el existir actualmente o el ser entidad actual pertenezca a la esencia, porque puede ser prescindida de dicho concepto, y es posible que de hecho no convenga a la criatura en cuanto se ofrece como objeto a tal concepto. Todo esto acontece en Dios de modo distinto, porque, al ser el ente de por sí necesario, no es posible concebirlo a modo de un ente potencial, sino únicamente de ente actual, y por eso se dice con verdad que el existir en acto pertenece a su esencia, porque existir en acto le conviene necesariamente y en la realidad misma y en cualquier verdadero concepto objetivo de la divinidad.

16. *De qué modo explican algunos la distinción de razón entre la esencia y la existencia.*— Con esto, pues, queda brevemente explicado casi todo el problema, y a base de la misma doctrina pueden aclararse y demostrarse cada una de las partes de la afirmación propuesta. Y, en primer lugar, no hay ningún teólogo que no admita la distinción de razón entre la esencia y la existencia, aunque no todos la expliquen del mismo modo. Algunos dicen que la existencia expresa la naturaleza individual, mientras que la esencia sólo expresa la naturaleza específica prescindida de los individuos, y dicen, por ello, que entre ellas hay la misma distinción de razón que entre la especie y los individuos. Pero éstos no alcanzan ni se hacen cargo del sentido de la cuestión. Se trata, en efecto, de una cuestión distinta de la referente a la distinción de la naturaleza específica respecto del individuo; porque la esencia no sólo puede ser específica, sino también individual y singular, como lo fue la esencia de hombre en Cristo, y es de ésta de la que se pregunta de qué modo se distingue de su existencia; e igualmente la existencia puede concebirse en general y puede ser singular; en efecto, una es la existencia de Pedro y otra la de Pablo; por consiguiente, la existencia no expresa la realidad singular más que la esencia, ni la esencia y la existencia se distinguen como lo común y lo particular; luego no es la misma la distinción de existencia y esencia que la de individuo y naturaleza específica. Aunque, a modo de ejemplo o de semejanza, esta distinción puede servir para explicar cómo la distinción de razón entre la existencia y la esencia puede bastar para que se niegue que el existir actualmente pertenece a la esencia de la criatura, ya que una distinción similar de razón

convenire, quia sine illis neque esse neque concipi potest, quamvis in re non semper conveniant, sed quando res existit. Atque ex opposita ratione, ipsum actu existere seu esse actualem entitatem negamus esse de essentia, quia praescindi potest a praedicto conceptu, et de facto potest non convenire creaturae prout tali conceptui obiicitur. Quae omnia secus contingunt in Deo, quia, cum sit ens ex se necessarium, concipi non potest per modum entis potentialis, sed actualis tantum, et ideo actu esse vere dicitur de essentia eius, quia actu esse illi necessario convenit et in re ipsa et in omni vero conceptu obiectivo divinitatis.

16. *Qualiter distinctio rationis inter essentiam et existentiam explicetur ab aliquibus.*— Ex his ergo breviter res fere tota explicata est, et ex eadem doctrina possunt singulae partes assertionis positae declarari et probari. Et imprimis nullus est theologorum qui distinctionem rationis inter essentiam et existentiam non admittat, quamvis non omnes eodem modo illam explicent. Quidam dicunt existentiam dicere naturam individuam, essentiam vero solum dicere naturam specificam ab individuis praecisam, et ideo aiunt esse inter ea distinctionem rationis, qualis est inter speciem et individua. Sed hi non attingunt neque assequuntur sensum quaestionis. Est enim haec quaestio diversa ab illa de distinctione naturae specificae ab individuo: nam essentia non tantum specifica, sed etiam individua et singularis esse potest, sicut fuit in Christo essentia hominis, de qua inquiritur quo modo a sua existentia distinguatur; et similiter ipsa existentia potest in communi concipi et singularis esse; alia enim est existentia Petri et alia Pauli; non ergo magis dicit existentia rem singularem quam essentia, neque distinguuntur essentia et existentia tamquam commune et particulare; non est ergo eadem distinctio existentiae ab essentia, quae est individui a natura specifica. Quamquam per modum exempli aut similitudinis possit illa distinctio deservire ad declarandum quo modo distinctio rationis inter existentiam et essentiam possit sufficere ut actu existere negetur esse de essentia creaturae; nam similis distinctio rationis inter individuum et speciem sufficit ut sola ratio specifica dicatur esse tota essentia rei, et non individuatio.

entre el individuo y la especie basta para que se diga que la sola razón específica es la esencia total de la cosa y que no es la individuación.

17. *Explicación de otros.*— Otros dicen que la esencia y la existencia de la criatura se diferencian por la sola relación a Dios, puesto que la esencia en cuanto tal no se refiere a Dios como a causa eficiente, sino sólo como a ejemplar; mientras que la existencia añade a la esencia la relación a Dios como a causa eficiente de la que es participada. Pero esta exposición, o no explica el problema, o incluye muchas falsedades. Porque, en primer lugar, por lo que se refiere al ser de la esencia, o trata de la esencia actual, es decir, de la que incluye la verdadera realidad de la esencia, o trata de la esencia potencial. En el primer sentido sería más que falso el afirmar que la esencia de la criatura no se origina de Dios como de causa eficiente, según antes se probó. Y en el segundo sentido se afirma gratuitamente que las esencias de las criaturas sólo se refieren a Dios como a causa ejemplar, porque, en realidad, las esencias concebidas de este modo no tienen causa ninguna en acto, pues no son nada en acto; en cambio, en potencia, o en acto primero y virtual, no sólo tienen causa ejemplar, sino también eficiente. E incluso, prescindiendo de la causalidad o del orden o aplicación al causar, es mejor decir que Dios posee las razones de las cosas posibles más bien que los ejemplares; porque aquéllas sólo expresan la ciencia especulativa, mientras que éstos denuncian más bien la relación práctica de causa. Por otra parte, las esencias de las criaturas no son tales o tienen una determinada conexión de los predicados esenciales porque miran a dichas razones o ejemplares divinos, sino que más bien Dios conoce cada una de las cosas posibles con su esencia y naturaleza concreta, porque como tal es cognoscible o producible y no de otra manera; luego la esencia considerada de este modo, aunque tenga en Dios su razón o ejemplar, no es llamada esencia debido sólo a esta relación al ejemplar en cuanto tal. Se puede añadir también que la existencia creada o la posible tienen en Dios su ejemplar, aunque no sea distinto del ejemplar de la esencia misma. En efecto, nada que no tenga en El la causa ejemplar puede tener en Dios la causa eficiente, porque Dios no obra nada a no ser como agente intelectual.

17. *Aliorum expositio.*— Alii dicunt essentiam et existentiam creaturae differre sola habitudine ad Deum, quia essentia ut sic non respicit Deum ut causam efficientem, sed ut exemplarem tantum; existentia vero addit essentiae respectum ad Deum ut causam efficientem a qua participatur. Verumtamen haec expositio vel rem non declarat, vel multa includit falsa. Nam imprimis, quod attinet ad esse essentiae, vel loquitur de essentia actuali seu quae includat veram realitatem essentiae, vel de essentia potentiali. Priori modo plusquam falsum esset dicere essentiam creaturae non esse a Deo ut a causa efficiente, ut supra probatum est. Posteriori autem modo gratis dicitur essentias creaturarum solum respicere Deum ut causam exemplarem, quia revera essentiae sic conceptae nullam causam habent in actu, cum nihil actu sint; in potentia vero seu in actu primo et virtuali non solum habent causam exemplarem, sed etiam effectricem. Immo, seclusa causalitate, vel ordine, vel applicatione ad causandum, potius dicitur Deus habere rationes rerum possibilium, quam exemplaria; nam illae solum indicant speculativam scientiam; haec vero magis denotant practicam habitudinem causae. Rursus essentiae creaturarum non ideo tales sunt, aut talem habent connexionem praedicatorum essentialium, quia respiciunt tales rationes vel exemplaria divina, sed potius ideo Deus cognoscit unamquamque rem possibilem in tali essentia et natura, quia talis est cognoscibilis et factibilis, et non alias; ergo essentia hoc modo sumpta, licet in Deo habeat rationem vel exemplar, non dicitur essentia ab hac habitudine sola ad exemplar ut sic. Adde etiam existentiam creatam vel possibilem habere in Deo exemplar, quamvis non distinctum ab exemplari ipsius essentiae. Nihil enim potest habere in Deo causam efficientem quod non habeat exemplarem, quia Deus nihil operatur nisi ut intellectuale agens.

18. Además, en cuanto a la otra parte referente a la existencia, de la que dicen que sólo añade sobre la esencia la relación a Dios como a causa eficiente, o piensan que la existencia consiste en esta relación, o que trae consigo esta relación. Lo primero es manifiestamente falso, porque la existencia de una cosa absoluta no es una relación, sino que es algo absoluto. Además, porque, para que esa relación exista actualmente en la realidad, tiene que fundarse o estar adherida a una criatura existente. Y, ciertamente, si se concibe que es una relación real predicamental, supone la criatura ya producida y existente; y, si se trata de una relación trascendental de dependencia a Dios, esta relación no es la existencia de la criatura, sino su causalidad; por eso se distingue de la existencia de la criatura no sólo por razón, sino también realmente, como se demostró en la disp. XVIII, y se volverá a tocar luego en la disp. XLVIII. Empero, lo segundo es verdad, es decir, que la existencia actual de la criatura trae unida consigo esta relación a Dios, aunque la esencia actual tiene también unida consigo esta misma relación, ya que no puede ser tal si no es por la eficiencia de Dios. Por otra parte, si la existencia tiene unida esta relación, entonces es algo distinto de ella; queda, pues, por explicar respecto de la existencia, en cuanto distinta de tal relación, de qué modo se distingue racionalmente de la esencia; y todavía es más oscuro lo que dice Enrique, que no se distinguen realmente, ni sólo racionalmente, sino intencionalmente. ¿Qué es, pues, distinguirse intencionalmente, si no es en virtud de la concepción del entendimiento? Finalmente, en esa relación de la criatura a Dios es posible establecer distinción entre la esencia y la existencia, en cuanto racionalmente distintas, sin que lo sean debido a la relación, como es de por sí evidente.

19. *Exposición de otros.*— Otros distinguen racionalmente el ser de la existencia del ser de la esencia, porque el uno es concebido a modo de concreto y el otro a modo de abstracto; así es la opinión de Licheto, *In II,* dist. 1, q. 2, donde afirma, sobre todo, de acuerdo con el pensamiento de Escoto, que el ser de la existencia y el ser de la esencia se identifican y que son totalmente inseparables, por más que Escoto, en ese pasaje, § *Quantum ad istum articulum,* no afirma que

18. Praeterea, quod spectat ad alteram partem de existentia, quam dicunt supra essentiam solum addere respectum ad Deum ut ad causam efficientem, aut sentiunt existentiam consistere in hoc respectu, aut secum afferre hunc respectum. Primum est plane falsum, quia existentia rei absolutae [1] non est respectus, sed absolutum quid. Item, quia ille respectus ut actu sit in rerum natura, fundatur seu adhaeret creaturae existenti. Et ea quidem, si intelligatur esse relatio realis praedicamentalis, supponit creaturam iam factam et existentem; si autem sit sermo de habitudine transcendentali dependentiae ad Deum, haec non est existentia creaturae, sed causalitas eius; unde non tantum ratione, sed natura rei distinguitur ab existentia creaturae, ut ostensum est in disp. XVIII, et infra, disp. XLVIII, iterum attingetur. Secundum autem est verum, scilicet, quod actualis existentia creaturae secum habeat coniunctum hunc respectum ad Deum, sed tamen eumdem habet secum coniunctum essentia actualis, quae talis esse non potest nisi per efficientiam Dei; non ergo recte distinguitur essentia ab existentia per hunc respectum. Et praeterea, si existentia habet coniunctum hunc respectum, ergo est quid distinctum ab ipso; de ipsa ergo existentia, ut distincta a tali respectu, explicandum superest quo modo distinguatur ratione ab essentia; immo illud obscurius est quod Henricus ait, nec distingui re, nec sola ratione, sed intentione. Quid enim est distingui intentione nisi mentis conceptione? Denique in illomet respectu creaturae ad Deum potest distingui essentia ab existentia, ut ratione distincta, et non per respectum, ut per se constat.

19. *Aliorum explanatio.*— Alii distinguunt ratione esse existentiae ab esse essentiae, quia unum concipitur per modum concreti, aliud per modum abstracti; ita sentit Lychetus, In II, dist. 1, q. 2, ubi imprimis ait, de mente Scoti, esse existentiae et esse essentiae idem esse et omnino inseparabilia, quamquam Scotus, ibi, § *Quantum ad istum articulum,* non dicat esse idem sed esse es-

[1] Nos parece más aceptable la lectura de *absolutae* que la de *absolute,* como figura, entre otras, en la ed. Vivès. (N. de los EE.)

se identifican, sino que el ser de la esencia nunca se separa realmente del ser de la existencia. Sin embargo, esto se infiere con bastante probabilidad del pensamiento de Escoto; porque, al afirmar allí que la esencia no es separable de la existencia, y al enseñar *ex professo, In III,* dist. 6, que la humanidad de Cristo no pudo existir o ser asumida sin su existencia propia, opina manifiestamente que no se distinguen realmente. Por eso, Licheto, en el pasaje anterior, en una nota marginal, que es glosa suya, añade: *El ser de la esencia y el de la existencia expresan una misma e idéntica realidad y son lo mismo real y formalmente, distinguiéndose igual que lo concreto y lo abstracto, que sólo se distinguen por razón.* Pero en esta sentencia queda oscuro cómo tiene cabida en este caso la distinción de lo concreto y de lo abstracto. Porque, si nos referimos a la esencia y a la existencia en cuanto se las significa con estos nombres, ambas son concebidas a modo de un abstracto, igual que la materia y la forma o igual que la potencia y el acto; lo concreto será el ente creado que consta del existir y de la esencia. Pero, si nos valemos de las denominaciones *ser de esencia* y *ser de existencia,* ambas tienen el mismo modo de significar y se subordinan al mismo modo de concebir. Y a veces, de acuerdo con el uso de los filósofos, esta expresión, *ser,* suele tomarse con valor de nombre abstracto por el acto mismo de ser, al que llaman también existencia, término que no se encuentra entre los latinos; a veces, en cambio, se la toma con valor de infinitivo, que es el uso propio y latino de dicha palabra, y en este caso no es propiamente un concreto ni un abstracto, aunque se acerca más a la significación de lo concreto, por significar el efecto formal del acto mismo de ser, mientras que al acto sólo lo significa en cuanto ejerce dicho efecto, lo mismo que sucede con correr, saber y otros semejantes.

20. Alguno podría tomar de aquí ocasión de afirmar que la esencia y la existencia se distinguen racionalmente, de tal manera que aquélla sería lo abstracto a modo de forma, mientras que ésta sería como lo concreto a modo de efecto formal ejercido; y el ente sería lo propiamente concreto, como constituido por tal forma y por el efecto formal; es lo mismo que sucede con carrera, correr y "corriente"; sabiduría, saber y "sapiente". De acuerdo con este modo de distinción, la esencia es propiamente un abstracto; porque es como una forma cuyo efecto formal es

sentiae nunquam separari realiter ab esse existentiae. Tamen satis probabiliter hoc colligitur ex mente Scoti; nam, cum ibi dicat essentiam non esse separabilem ab existentia, et In III, dist. 6, ex professo doceat non potuisse humanitatem Christi esse vel assumi sine propria existentia, plane sentit non distingui in re ipsa. Unde Lychetus supra, in nota marginali, quae est glossa eius, addit: *Esse essentiae et existentiae dicunt unam et eamdem realitatem, suntque idem realiter et formaliter distinguunturque sicut concretum et abstractum, quae tantum distinguuntur ratione.* Verumtamen in hac sententia obscurum manet quomodo hic habeat locum distinctio concreti et abstracti. Nam, si loquamur de essentia et existentia, ut his nominibus significantur, utraque concipitur per modum abstracti, sicut materia et forma, vel sicut actus et potentia; concretum autem erit ens creatum constans ex esse et essentia. Si vero loquamur sub his nominibus *esse essentiae et esse existentiae,* utrumque habet eumdem significandi modum et subordinatur eidem modo concipiendi. Et interdum, iuxta philosophorum usum, haec vox *esse* sumi solet in vi nominis abstracti pro ipso actu essendi, quem existentiam etiam vocant, quae vox apud latinos non reperitur; interdum vero sumitur in vi infinitivi, qui est proprius et latinus usus illius vocis, et sic non est proprie concretum neque abstractum, magis tamen accedit ad significationem concreti, quia significat effectum formalem ipsius actus essendi, ipsum vero actum solum ut exercentem illum effectum, sicut currere, sapere, et similia.

20. Hinc vero sumere posset aliquis occasionem dicendi essentiam et esse distingui ratione, ut illa sit abstractum per modum formae, hoc vero quasi concretum per modum effectus formalis exerciti; ens vero sit proprie concretum, quasi constitutum ex tali forma et effectu formali; sicut se habent cursus, currere et currens; sapientia, sapere et sapiens. Iuxta quem modum distinctionis, essentia est proprie abstractum; nam est quasi forma cuius effectus formalis est esse;

la existencia; y lo constituido por ella es el ser y el ente mismo, constitución que no se realiza por composición real, sino por identidad. Este modo de expresarse puede tener fundamento en San Agustín, quien dice en el lib. XII *De civit. Dei*, c. 1: *Igual que del hecho de saber se toma el nombre de sabiduría, así también del hecho de ser se toma el nombre de esencia.* Y en el lib. II *De morib. Manich.*, c. 2, dice: *La naturaleza misma no es más que lo que se concibe que una cosa es en su género. Y, por eso, igual que nosotros con una palabra nueva, del hecho de ser tomamos el nombre de esencia, a la que con frecuencia llamamos también sustancia, del mismo modo los antiguos, que no tenían estas palabras, en vez de esencia se valían del nombre de naturaleza.* Por eso, Calepino, citando a San Agustín, dice que los filósofos usan el término esencia por el ser mismo de cada cosa. Y, de acuerdo con este uso propio de las palabras, aunque la esencia y el ser o existir se distingan racionalmente del modo dicho, sin embargo la esencia y la existencia no se distinguirán entre sí ni por razón, igual que tampoco se distinguen entre sí ser y existir. En efecto, ser, tomando la expresión absoluta y sustantivamente, es lo mismo que existir, según se dijo antes y se desprende del uso común de las palabras mismas, y porque no puede explicarse la diversidad en las realidades significadas mediante dichas palabras y en los conceptos últimos a que están subordinadas. Del mismo modo, pues, también la esencia y la existencia serán lo mismo y sólo se diferenciarán en los nombres, porque, del mismo modo que del verbo *sum* y *esse* derivaron los latinos esencia porque por ella es la cosa, o porque es aquello por lo que algo es, así también del verbo *existo* y *existere* han tomado los filósofos el nombre de *existencia*, por la que la cosa existe. Por la misma razón hay que afirmar, en consecuencia, que el ser de la esencia y el de la existencia, si a ambos se los toma con propiedad por el verdadero ser real, tampoco se diferencian por razón, sino que se diferencian únicamente en la palabra, puesto que el ser de la esencia y el de la existencia se comparan entre sí igual que se comparan la esencia y la existencia. Así parece que opinó sobre estas palabras y conceptos Gabriel, en el lugar citado, donde dice que *ser*, *ente* y *esencia* no se distinguen según la realidad significada, sino sólo según los modos gramaticales, igual que el verbo, el participio y el nombre; y que de modo semejante ser y existir significan lo mismo; también, por tanto, la *esencia* y la *existencia* son

constitutum autem per eam et esse est ipsum ens, quae constitutio non est per rei compositionem, sed per identitatem. Qui modus dicendi potest habere fundamentum in Augustino, lib. XII de Civitate, c. 1, dicente: *Sicut ab eo quod est sapere vocatur sapientia, sic ab eo quod est esse vocatur essentia.* Et lib. II de Morib. Manich., c. 2: *Ipsa natura* (inquit) *nihil est aliud quam id quod intelligitur in suo genere aliquid esse. Itaque ut nos iam novo nomine ab eo quod est esse vocamus essentiam, quam plerumque etiam substantiam nominamus, ita veteres, qui haec nomina non habebant, pro essentia naturam nominabant.* Unde Calepinus, citans Augustinum, ait vocem essentiae a philosophis usurpari pro ipso esse cuiusvis rei. Iuxta hanc autem verborum proprietatem, licet essentia et esse seu existere distinguantur ratione praedicto modo, tamen essentia et existentia nec ratione distinguentur inter se, sicut neque esse et existere inter se. Esse enim simpliciter et substantive dictum idem est quod existere, ut in superioribus dictum est et ex communi usu ipsorum verborum constat, et quia exponi non potest diversitas in rebus per illa verba significatis et in conceptibus ultimis quibus subordinantur. Sic igitur etiam essentia et existentia idem erunt solumque nominibus different, quia, sicut a verbo *sum* et *esse* dicta est a latinis essentia, quia per illam res est, seu quia est id quo aliquid est, ita a verbo *existo* et *existere* sumptum est a philosophis nomen *existentiae*, qua res existit. Atque eadem ratione consequenter asserendum est esse essentiae et existentiae, si utrumque proprie sumatur pro vero esse reali, non differre etiam ratione, sed tantum in nomine, quia ita inter se comparantur esse essentiae et existentiae, sicut essentia et existentia inter se. Et in hunc modum sensisse videtur de his vocibus et conceptibus Gabriel, citato loco, ubi ait *esse, ens* et *essentiam* non differre secundum rem significatam, sed solum secundum modos grammaticales, sicut verbum, participium et nomen; et similiter *esse* et *existere* idem significare, ideoque etiam *essentiam* et

lo mismo. Y este mismo modo de expresión lo aceptan otros de los autores citados, y, sin duda, es probable. Sólo es preciso exponer alguna mayor diferencia o distinción de razón entre la esencia y la existencia, tal como se las significa con estos términos por muchos filósofos, por razón de la cual distinción se niega con verdad que la existencia pertenezca a la esencia de la criatura, cosa que no puede negarse de la esencia misma.

21. *Opinión de otros en este punto.*— Otros, pues, añaden que la esencia y la existencia se distinguen en que la esencia no expresa la realidad fuera de las causas, sino de modo absoluto, mientras que la existencia expresa la realidad que posee el ser en sí y está fuera de las causas. Fonseca censura este modo de expresarse, porque no explica en qué consiste que una cosa esté fuera de sus causas; pues, o consiste en estar referida a las causas, y en esto no consiste el existir, según se demostró frente a Enrique, o es haber recibido el ser de las causas y no haberlo perdido, y esto, ciertamente, es algo cuasi previo al existir, pero no es propia y formalmente el existir mismo. O consiste, finalmente, en que la cosa no exista sólo objetivamente en el entendimiento o en la potencia de las causas, y esto, sin duda, explica qué no es, pero no explica lo que es la existencia misma o de qué modo se distingue de la esencia. Cabe, empero, responder que el que una cosa exista fuera de las causas no es más que ser en sí un ente en acto; pero que se dice fuera de las causas para explicar que no tiene por sí misma esa entidad actual, sino que la tiene de otro. Bastante dificultad constituye, sin duda, en esa sentencia que el estar o no estar fuera de las causas es común a la esencia y a la existencia; porque no sólo la esencia existe fuera de las causas, una vez que la cosa ha sido producida, igual que la existencia, sino que también la existencia existía sólo en la potencia de la causa y objetivamente en el entendimiento antes de que la cosa fuese producida; luego no puede establecerse en esto la diferencia entre la esencia y la existencia. Mas a esto hay que decir, de acuerdo con la distinción propuesta, que una cosa es hablar de la esencia y la existencia según la propiedad y rigor de estos términos, y otra hacer uso extensivo de estas palabras para una significación idéntica o similar. En efecto, esta palabra *existencia* no significa, en rigor, la existencia en acto signado, como dicen, o sea, en cuanto concebida y únicamente en potencia, como lo indica también Capréolo en el

existentiam idem esse. Et eumdem dicendi modum amplectuntur alii ex citatis auctoribus, et est sane probabilis. Solum necesse est declarare nonnullam maiorem differentiam seu distinctionem rationis inter essentiam et existentiam, prout his vocibus a multis philosophis significantur, ratione cuius vere negatur existentia esse de essentia creaturae, quod de ipsa essentia negari non potest.

21. *Aliorum in hoc sententia.*— Addunt ergo alii essentiam et existentiam in hoc differre, quod essentia non dicit rem extra causas, sed absolute; existentia vero dicit rem in se habentem esse et extra causas suas. Quem modum dicendi Fonseca improbat, quia non declarat quid sit rem esse extra causas; nam vel hoc est referri ad causas, et hoc non est existere, ut contra Henricum probatum est, vel est accepisse esse a causis et non amisisse, et hoc quidem est quasi praevium ad esse, non est tamen proprie et formaliter ipsum esse. Vel denique est rem non esse solum obiective in intellectu, vel in potestate causarum, et hoc quidem declarat quid non sit, non tamen quid sit ipsa existentia aut quo modo ab essentia distinguatur. Sed responderi potest rem esse extra causas nihil esse aliud quam esse in se ens actu; dicitur autem extra causas, ut declaretur non habere a se illam entitatem actualem, sed ab alio. Difficilius quidem est in ea sententia quod esse et non esse extra causas commune est essentiae et existentiae; nam et essentia extra causas est cum facta res est, sicut existentia; et existentia erat solum in potentia causae et obiective in intellectu, priusquam res fieret; ergo in hoc non potest constitui differentia inter essentiam et existentiam. Ad hoc tamen dicendum est, iuxta distinctionem positam, aliud esse loqui de essentia et existentia iuxta proprietatem et rigorem harum vocum, aliud vero extendendo praedictas voces ad eamdem seu similem significationem. Haec enim vox *existentia* in rigore non significat existentiam (ut aiunt) in actu signato seu ut conceptam et in potentia tantum, ut etiam

lugar citado, sino que la significa sólo en acto ejercido o como actual; pues no hay contradicción ninguna en que se signifique este estado de la existencia con una palabra y parece que se ha inventado la palabra *existencia* con este destino. En consecuencia, por el hecho mismo de abstraer una cosa del existir en acto ejercido, ya no se concibe a la existencia tal como es significada por esta palabra. Y puesto que este estado o este ejercicio del existir no pertenece al concepto de la esencia de la criatura en cuanto se la significa con esta palabra, por eso es legítimo afirmar que la existencia añade a la esencia el acto de existir fuera de las causas; mas este estado no se distingue realmente de la misma entidad actual de la esencia. Si, por el contrario, el nombre de existencia se extiende a aquella que existe únicamente en potencia u objetivamente, hay que confesar que no cabe la diferencia establecida, sino que, guardada la debida proporción, la existencia en potencia se identifica totalmente con la esencia en potencia, y la existencia en acto con la esencia en acto.

22. De acuerdo con esta doctrina verdadera y con el método de distinguir la esencia y la existencia, es consecuencia manifiesta que la esencia sólo se distingue de la existencia, considerada con ese rigor, como el ente en potencia se distingue del ente en acto; y de esta suerte no sólo se distinguen por razón, sino real privativamente como el ente y el no ente, porque el ente en potencia, como dije antes, es en absoluto no ente. El consecuente, empero, parece falso, porque nosotros distinguimos, al menos por razón, entre la esencia y la existencia, como entre dos extremos positivos y reales. Se objetará que se concibe, sin duda, a dichos extremos como positivos y reales, pero no como actuales, sino abstrayendo con la amplitud con que el ente abstrae de ente en acto y ente en potencia. Pero en contra de esto está que concebimos a la esencia bajo la razón propia de esencia, no sólo como potencial, sino también como actual, y en este sentido la distinguimos, asimismo, por razón de la existencia. En efecto, cuando decimos que una cosa posee en acto su esencia y su existencia, no decimos lo mismo dos veces; luego no son palabras sinónimas; luego sus significados se distinguen al menos por razón; por eso, en Cristo damos por supuesto que hay dos esencias, y nos preguntamos si hay dos existencias; y en la humanidad hay dos esencias

Capreolus, loco citato, indicat, sed significat illam solum in actu exercito seu ut actualem; nihil enim repugnat hunc statum existentiae aliqua voce significari et ad hunc finem videtur inventa vox *existentia*. Unde, hoc ipso quod res abstrahatur ab existendo in actu exercito, iam non concipitur existentia prout hac voce significatur. Et quia hic status seu hoc exercitium existendi non est de conceptu essentiae creaturae ut hac voce significatur, ideo recte dicitur existentiam addere essentiae actum essendi extra causas suas; hic tamen status in re non differt ab ipsa entitate actuali essentiae. Si vero nomen existentiae extendatur ad eam quae est tantum in potentia seu obiective, fatendum est differentiam positam non habere locum, sed, proportione servata, idem omnino esse existentiam in potentia cum essentia in potentia, et existentiam in actu cum essentia in actu.

22. Iuxta hanc veram doctrinam et rationem distinguendi essentiam et existentiam, plane consequitur solum distingui essentiam ab existentia in eo rigore sumpta tamquam ens in potentia ab ente in actu; atque ita non solum distingui ratione, sed etiam realiter privative, tamquam ens et non ens, quia ens in potentia, ut supra dixi, simpliciter est non ens. Consequens autem videtur falsum, quia nos distinguimus saltem ratione inter essentiam et existentiam, tamquam inter duo extrema positiva et realia. Dices, concipi quidem illa extrema tamquam positiva et realia, non tamen ut actualia, sed abstrahendo in ea latitudine in qua ens abstrahit ab ente in actu et in potentia. Sed contra hoc est quia essentiam sub propria ratione essentiae, non tantum ut potentialem, sed etiam ut actualem concipimus, et sic etiam illam ratione distinguimus ab existentia. Cum enim dicimus rem habere in actu suam essentiam et suam existentiam, non idem bis dicimus; non ergo sunt illae voces synonymae; ergo significata earum saltem ratione distinguuntur; unde in Christo supponimus esse duas essentias, et quaerimus an sint duae existentiae; et in humani-

parciales, es decir, el alma y el cuerpo, y está en discusión si hay dos existencias; por consiguiente es necesario añadir algo para explicar esta distinción de razón.

23. *Explicación del autor.*— Hay, pues, que afirmar que la esencia y la existencia son la misma realidad, pero que se la concibe bajo la razón de esencia, en cuanto por razón de ella la realidad se constituye bajo un género y especie determinados. Pues la esencia, como explicamos antes, disp. II, sec. 4, es aquello por lo que algo se constituye primariamente dentro del ámbito de la entidad real, en cuanto se distingue del ente ficticio, y en cada ente particular se llama esencia a aquello por virtud de lo cual se constituye en un grado y orden determinado de entes. En este sentido dijo Agustín, lib. XII *De civit. Dei*, c. 2: *El autor de todas las esencias dio a unas más ser, a otras menos, ordenando así por grados las naturalezas de las esencias*. Por esa razón suele significarse la esencia con el nombre de quididad, por ser ella la que se explica mediante la definición, o mediante alguna descripción por la que explicamos qué es la cosa o de qué naturaleza es. Y, por el contrario, esta misma realidad es concebida bajo la razón de existencia, en cuanto es la razón de ser en la realidad y fuera de las causas. En efecto, puesto que la esencia de la criatura no posee necesariamente por su propia virtud el ser entidad actual, por eso, cuando recibe su entidad, concebimos que hay en ella algo que es la razón formal de ser fuera de las causas; y a esto lo denominamos existencia bajo dicha razón, y, aunque realmente no sea una cosa distinta de la entidad misma de la esencia, sin embargo la concebimos bajo una razón y descripción distinta, lo cual basta para una distinción de razón. Y el fundamento de esta distinción está en que las cosas creadas no tienen el ser de por sí y pueden a veces no existir. De esto resulta, en efecto, que nosotros concebimos la esencia de la criatura como indiferente para ser o no ser en acto, indiferencia que no es por modo de abstracción negativa, sino precisiva; y, por eso, aunque nosotros concibamos en absoluto la razón de esencia también en el ente en potencia, sin embargo comprendemos que existe en mayor grado en el ente en acto, por más que en él prescindamos de la actualidad misma del existir todo aquello que le conviene necesaria y esencialmente; y, de este modo, a la esencia bajo la razón de esencia la concebimos como potencia, y a la existencia

tate sunt duae essentiae partiales, scilicet, anima et corpus, et controversum est an sint duae existentiae; aliquid ergo addere oportet ad hanc distinctionem rationis declarandam.

23. *Auctoris explicatio.*—Dicendum ergo est eamdem rem esse essentiam et existentiam, concipi autem sub ratione essentiae, quatenus ratione eius constituitur res sub tali genere et specie. Est enim essentia, ut supra, disp. II, sect. 4, declaravimus, id quo primo aliquid constituitur intra latitudinem entis realis, ut distinguitur ab ente ficto, et in unoquoque particulari ente essentia eius dicitur id ratione cuius in tali gradu et ordine entium constituitur. Quomodo dixit Augustinus, XII de Civitate, c. 2: *Auctor essentiarum omnium aliis dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit*. Atque hac ratione solet essentia quidditatis nomine significari, quia illa est quae per definitionem explicatur, vel aliqua descriptione, per quam declaramus quidnam res sit cuiusve naturae. At vero haec eadem res concipitur sub ratione existentiae, quatenus est ratio essendi in rerum natura et extra causas. Nam, quia essentia creaturae non hoc necessario habet ex vi sua ut sit actualis entitas, ideo, quando recipit entitatem suam, concipimus aliquid esse in ipsa quod sit illi formalis ratio essendi extra causas; et illud sub tali ratione appellamus existentiam quod, licet in re non sit aliud ab ipsamet entitate essentiae, sub diversa tamen ratione et descriptione a nobis concipitur, quod ad distinctionem rationis sufficit. Huius autem distinctionis fundamentum est quod res creatae de se non habent esse et possunt interdum non esse. Ex hoc enim fit ut essentiam creaturae nos concipiamus ut indifferentem ad esse vel non esse actu, quae indifferentia non est per modum abstractionis negativae, sed praecisivae; et ideo, quamvis ratio essentiae absolute concipiatur a nobis etiam in ente in potentia, tamen multo magis intelligimus reperiri in ente in actu, licet in eo praescindamus totum id quod necessario et essentialiter ei convenit, ab ipsa actualitate essendi; et hoc modo concipimus essentiam sub ratione es-

como su acto. Este es el motivo, pues, de afirmar que esta distinción de razón tiene algún fundamento en la realidad, el cual no es ninguna distinción actual que se dé en la realidad, sino la imperfección de la criatura, que, por el hecho mismo de no tener el ser por sí y de poder recibirlo de otro, da ocasión a esta concepción nuestra.

24. Con esto se hace evidente también la última parte de la conclusión; porque en esta expresión por el nombre de criatura no se ha de entender alguna entidad real actual o actualmente creada; ya que, si nos expresamos con esta reduplicación o complejidad, la criatura exige realmente de modo esencial el existir actualmente para ser criatura. Y en este sentido, igual que la blancura es de esencia de lo blanco en cuanto es blanco, también la existencia es de esencia de la criatura en cuanto es una cosa actualmente creada, ya que la constituye formalmente en el mismo o en mayor grado que la blancura a lo blanco. Por eso, del mismo modo que la blancura es inseparable de lo blanco sin destruir lo blanco, así también la existencia es inseparable de la criatura sin destruir la criatura y, por eso, no se concluye legítimamente, si la existencia pertenece a la esencia de la criatura considerada del modo antes dicho, que la criatura no pueda ser privada de la existencia, porque lo que únicamente se sigue es que no puede ser privada de ella sin que se destruya y deje de existir la criatura, cosa que es de todo punto verdad y consta por lo dicho y se confirmará más por lo que se va a decir. Sin embargo, hay que evitar un equívoco en la expresión "de esencia"; porque, según decía al principio de esta sección, a veces el tener el ser por esencia significa el tenerlo por sí y no de otro, en el sentido en que ninguna criatura, aunque exista actualmente, tiene el ser por su esencia; pero ahora no nos expresamos en este sentido, sino en cuanto se dice que es de esencia aquello que es el constitutivo primero y formal de una cosa, como la blancura es de esencia de lo blanco en cuanto tal, aunque no la tenga por sí, sino recibida de otro. En este sentido, pues, se puede decir con verdad que la existencia es de esencia de la criatura constituida en acto o creada, en cuanto es tal. En cambio, cuando se niega que sea de esencia de la criatura existir en acto, hay que tomar la criatura en cuanto abstrae o prescinde de la criatura creada y de la creable, cuya esencia objetivamente concebida abstrae del ser o entidad actual, y de este modo se niega

que sea de su esencia el existir actualmente, por no estar incluido en su concepto esencial prescindido de esta suerte. Y para todas estas cosas basta la distinción de razón, o la real negativa que hay entre la esencia potencial y la actual.

SECCION VII

Noción de la existencia de la criatura

1. *Opinión de algunos.*— Una vez que se ha explicado la distinción y después de haber comprendido qué es la esencia, será fácil poner de manifiesto en qué consiste propiamente la existencia, al mismo tiempo que la exposición de este punto confirmará más la doctrina expuesta. Algunos, pues, se expresan de tal manera que afirman que la existencia de la criatura es un accidente de ésta; tal es la manera de hablar de Avicena, en el lib. V de su *Metafísica,* donde dice que el ente se predica accidentalmente de las criaturas, por significar formalmente el ser que adviene a las mismas; le imita Santo Tomás, *Quodl. II,* a. 3, citando al Comentador, lib. V *Metaph.* Y algunos de los que piensan que la existencia es una realidad o un modo realmente distinto de la esencia actual, piensan que esto es verdadero con toda propiedad, afirmando que la existencia es un accidente que pertenece a un determinado predicamento, concretamente al predicamento *cuando* o al de la *cantidad.* El fundamento de éstos está en que la duración y la existencia son lo mismo; en efecto, el durar no parece ser otra cosa más que el existir; y la duración es un accidente de la cosa que dura, y se coloca con propiedad en el predicamento de la cantidad bajo la especie del tiempo, si la duración es sucesiva, o en el predicamento *cuando,* si es de otra naturaleza.

2. *Refutación.*— Empero, esta sentencia es rechazada por casi todos los doctores; en efecto, existir tiene la misma extensión que el ente mismo, puesto que el nombre de ente se derivó de ser *(esse);* por consiguiente, de igual manera que el ente no pertenece a un género determinado, sino que trasciende todos los predicamentos, así también el existir. Además, porque es de suyo increíble que la existencia de la sustancia sea un accidente propio. En primer lugar, porque, de lo contrario, no sería ser de modo absoluto, sino relativo y, por lo mismo, la generación de la sustancia no sería generación de modo absoluto, sino sólo

sentiae ut potentiam; existentiam vero ut actum eius. Hac ergo ratione dicimus hanc distinctionem rationis habere in re aliquod fundamentum, quod non est aliqua actualis distinctio quae in re intercedat, sed imperfectio creaturae, quae, hoc ipso quod ex se non habet esse et illud potest ab alio recipere, occasionem praebet huic nostrae conceptioni.

24. Et hinc etiam patet ultima conclusionis pars; nam in hac locutione nomine creaturae non est intelligenda realis entitas actualis seu actu creata; nam, si cum hac reduplicatione vel compositione fiat sermo, revera creatura essentialiter petit actu existere, ut sit creatura. Atque in hoc sensu, sicut albedo est de essentia albi ut album est, ita existentia est de essentia creaturae ut res actu creata est; nam aeque vel magis formaliter illam constituit quam albedo album. Unde, sicut est inseparabilis albedo ab albo quin destruatur album, ita est inseparabilis existentia a creatura quin destruatur creatura, et ideo non recte infertur, si existentia sit de essentia creaturae praedicto modo sumptae, non posse creaturam privari existentia, quia solum sequitur non posse illa privari quin destruatur et desinat esse creatura, quod verissimum esse constat ex dictis, et ex dicendis amplius confirmabitur. Cavenda tamen est aequivocatio in illa voce *de essentia;* nam, ut in principio huius sectionis dicebam, interdum habere esse de essentia sua significat habere illud ex se et non ab alio, quomodo nulla creatura, etiamsi actu sit, habet esse de essentia sua; tamen nunc non ita loquimur, sed prout dicitur esse de essentia id quod est primum et formale constitutivum rei; quomodo albedo est de essentia albi ut sic, quamvis non a se, sed ab alio illam habeat. Hoc ergo modo existentia vere dici potest de essentia creaturae in actu constitutae seu creatae, ut talis est. Cum autem negatur esse de essentia creaturae actu existere, sumenda est creatura ut abstrahit seu praescindit a creatura creata et creabili, cuius essentia obiective concepta abstrahit ab actuali esse aut entitate, et hoc modo negatur esse de essentia eius actu existere, quia non clauditur in conceptu eius essentiali sic praeciso. Ad quae omnia sufficit distinctio rationis, vel realis negativa, quae est inter essentiam potentialem et actualem.

SECTIO VII

Quidnam existentia creaturae sit

1. *Aliquorum sententia.*— Exposita distinctione et intellecto quid sit essentia, declarabitur facile quid proprie existentia sit, et huius rei expositio doctrinam traditam amplius confirmabit. Quidam ergo ita loquuntur ut dicant existentiam creaturae esse accidens eius; ita loquitur Avicenna, lib. V suae Metaph., ubi ait ens accidentaliter dici de creaturis, quia de formali significat esse quod eis accidit; quem imitatur D. Thom., Quodl. II, a. 3, citans Comment., V Metaph. Quod aliqui ex his qui opinantur existentiam esse rem vel modum ex natura rei ab essentia actuali distinctum, putant in omni proprietate verum esse, asserentes existentiam esse quoddam accidens pertinens ad certum praedicamentum, nimirum ad praedicamentum *quando* vel *quantitatis.* Quorum fundamentum est quia duratio et existentia idem sunt; nam durare nihil aliud esse videtur quam existere; sed duratio est accidens rei quae durat, et proprie collocatur in praedicamento *quantitatis* sub specie temporis, si duratio successiva sit, vel in praedicamento *quando,* si sit alterius rationis.

2. *Reiicitur.*— Haec vero sententia ab omnibus fere doctoribus reiicitur; nam esse aeque patet ac ipsum ens, cum ens ab esse dictum sit; unde, sicut ens non pertinet ad certum genus, sed transcendit omnia praedicamenta, ita et esse. Item quia per se est incredibile existentiam substantiae esse proprium accidens. Primo, quia alias non esset esse simpliciter, sed secundum quid, unde et generatio substantiae non esset generatio simpliciter, sed secundum quid, quia termi-

relativamente, puesto que tendría por término un accidente, ya que su término es el existir, como se dice en el lib. V de la *Física*, c. 1. En segundo, porque, si la existencia fuese un accidente, o lo sería común, o propio. Lo primero no, porque un accidente común puede faltar sin la corrupción del sujeto y se origina de un sujeto extrínseco preexistente. Ni puede ser tampoco un accidente propio, puesto que la propiedad es consecuencia y resultado de una cosa ya existente; y, por tanto, no se produce esencial y primariamente por generación o creación, sino que resulta de una cosa que ha sido producida por generación o creación. En tercer lugar, porque, en otro caso, la existencia debería estar inherente en un sujeto y en dependencia de él; por consiguiente, sería preciso suponerlo existente. En cuarto lugar, porque el acto debe ser proporcionado a la potencia; ahora bien, la esencia sustancial, sobre todo de acuerdo con esta sentencia, está en potencia sustancial para ser actuada por la existencia; por consiguiente, la existencia no puede ser un accidente, sino acto sustancial de la misma. Finalmente, porque, en otro caso, toda esencia sustancial existente sería un uno *per accidens* y no un uno *per se*, lo cual es sobremanera absurdo. Y estos argumentos prueban también que la existencia de cada uno de los accidentes no puede ser una realidad de otro predicamento, sino que la existencia de la cantidad participa de la misma naturaleza de la cantidad, al poseer esencialmente una extensión proporcionada a la cantidad y al tener por función esencial el completar el efecto formal de la cantidad, que es el ser cuanto, sucediendo lo mismo con la debida proporción en la cualidad y en los otros accidentes. Por lo que se refiere a la duración, o hay que negar que en la realidad se identifique totalmente con la existencia, o, si se identifican totalmente, hay que negar que la duración sea realmente un accidente, sino que lo es solamente según un determinado modo nuestro de predicación o de denominación, que es suficiente para la distinción de predicamentos; de esta cuestión nos ocuparemos luego, al tratar de los predicamentos.

3. *Sentencia que debe mantenerse.*— Por eso, los que tienen una opinión más recta, aun dando por supuesta la distinción de esencia y existencia, afirman que la existencia es una especie de acto o término de la esencia del mismo predicamento que ella, aunque no se ponga en tal predicamento directamente, sino reductivamente. Así se toma de Santo Tomás, q. 5 *De Potentia*, a. 4, ad 3; y lo

naretur ad quoddam accidens; nam terminatur ad esse, ut dicitur V Phys., c. 1. Secundo, quia si existentia esset accidens, ergo vel commune, vel proprium. Non primum, quia accidens commune potest abesse sine subiecti corruptione et provenit ab extrinseco subiecto praeexistenti. Neque etiam potest esse accidens proprium, quia proprium consequitur et resultat ex re iam existente; et ideo non per se primo fit per generationem vel creationem, sed resultat ex re producta per generationem vel creationem. Tertio, quia alias deberet existentia esse inhaerens subiecto et ab illo pendens; unde oporteret illud supponere existens. Quarto, quia actus esse debet proportionatus potentiae; essentia autem substantialis, praesertim iuxta hanc sententiam, est in potentia substantiali ut per existentiam actuetur; non potest ergo existentia esse accidens, sed actus substantialis eius. Tandem quia alias omnis essentia substantialis existens esset unum per accidens et non per se, quod est valde absurdum. Et hae rationes probant etiam existentiam uniuscuiusque accidentis non posse esse rem alterius praedicamenti, sed existentiam quantitatis participare eamdem rationem quantitatis, cum habeat per se extensionem proportionatam quantitati, et per se pertineat ad complendum effectum formalem quantitatis, qui est esse quantum, et idem est, servata proportione, in qualitate et aliis. De duratione autem, vel negandum est esse in re idem omnino cum existentia, vel, si sunt omnino idem, negandum est durationem secundum rem esse accidens, sed solum secundum quemdam modum praedicationis aut denominationis nostrae, qui ad distinguenda praedicamenta sufficiat; de qua re dicemus infra, tractando de praedicamentis.

3. *Sententia tenenda.*— Quapropter qui melius sentiunt, etiam suppossita distinctione essentiae ab existentia, dicunt existentiam esse quemdam actum seu terminum essentiae eiusdem praedicamenti cum illa, quamvis in eo non directe, sed reductive collocetur. Ita

expone extensamente Capréolo, *In I*, dist. 8, q. 1, conclus. 3; y Cayetano, *In De ente et essentia*, c. 4, poco antes de la q. 5, y en el c. 5, q. 10, ad 8. Esta sentencia, si se da por supuesta la distinción, se puede defender fácilmente. Porque la objeción de algunos, de que si la existencia tiene una entidad propia o un modo de ente, no hay razón de que no sea un ente completo, o de que no se la coloque directamente bajo un género, esto —digo— tiene facilísima solución, solución que tienen que afrontar todos en un problema similar, porque, de lo contrario, probaría por igual que la subsistencia es un modo accidental, constituido directamente en un determinado predicamento, y que también el modo de inherencia constituye su predicamento. Hay que afirmar, pues, que en dicha sentencia la existencia no es un ente completo, sino que está esencialmente destinada para ser acto de la esencia y constituir con ella un uno *per se;* y por esta misma razón pertenece juntamente con ella al mismo género, aunque no directamente, sino por reducción, puesto que es como una parte o acto del mismo género y compone con ella un uno *per se.* Esta es la razón de que, frente a la distinción antes expuesta de la esencia y la existencia no nos hayamos valido del argumento de que la existencia sea o no sea un accidente.

4. *Respuesta a una objeción.*— Sólo cabría objetar por el hecho de que, cuando algo se reduce a algún predicamento como acto constitutivo, es preciso, al menos, que lo constituido mismo se coloque directamente en ese predicamento; pero la realidad existente, en cuanto existente, no se coloca en predicamento alguno, puesto que las series de predicamentos abstraen de la existencia actual; en efecto, en los predicamentos sólo se colocan las cosas según los predicados que les convienen necesaria o esencialmente; luego la existencia no puede pertenecer a un predicamento ni siquiera reductivamente. Por eso cabe un argumento también desde el ángulo opuesto: las realidades completas se constituyen en un predicamento según la compleción total que poseen en su género, mas no se constituyen en cuanto son existentes; luego la existencia no se ordena a completarlas; luego será un accidente de las mismas y no formará con ellas un uno *per se,* sino *per accidens,* puesto que lo que forma un uno *per se* pertenece al complemento del

sumitur ex D. Thoma, q. 5 de Potent., a. 4, ad 3; et late Capreol., In I, dist. 8, q. 1, conclus. 3; et Caietan., de Ente et essent., c. 4, proxime ante q. 5, et c. 5, q. 10, ad 8. Quae sententia, supposita distinctione, facile defendi potest. Nam quod aliqui obiiciunt, quia si existentia habet propriam entitatem aut modum entis, non est cur non sit ens completum, vel cur sub aliquo genere non directe collocetur, hoc (inquam) facillime expeditur, et in simili quaestione ab omnibus necessario solvendum est, quoniam alias aeque probaret subsistentiam esse modum accidentalem, directe constitutum in aliquo praedicamento, et modum inhaerentiae suum etiam praedicamentum constituere. Dicendum ergo est in ea sententia existentiam non esse ens completum, quia per se instituta est ut sit actus essentiae unum per se cum illa constituens; et eadem ratione ad idem genus cum illa pertinere, non tamen directe, sed per reductionem, quia est per modum partis seu actus eiusdem generis, et componentis unum per se cum illa. Et ideo contra praedictam distinctionem existentiae et essentiae non sumus usi huiusmodi ratione, quod existentia sit vel non sit accidens.

4. *Obiectioni respondetur.*— Solum posset obiici quia quando aliquid reducitur ad praedicamentum aliquod tamquam actus constituens, saltem necesse est ut ipsum constitutum directe collocetur in tali praedicamento; sed res existens, ut existens, non collocatur in aliquo praedicamento, quia series praedicamentorum abstrahunt ab actuali existentia; nam in praedicamento solum collocantur res secundum ea praedicata quae necessario seu essentialiter eis conveniunt; ergo existentia nec reductive potest ad praedicamentum pertinere. Unde e contrario etiam argumentari possumus: nam res completae constituuntur in praedicamento secundum totum complementum quod in suo genere habent; non constituuntur autem prout existentes sunt; ergo existentia non pertinet ad complementum earum; ergo erit accidens earum et non faciet unum per se cum illis, sed per accidens; nam quod facit unum per se, pertinet ad complementum illius entis

ser que constituye. Algunos dicen —acaso para evitar estos argumentos y otros similares— que la existencia correspondiente a la esencia de cada predicamento no se reduce tanto a dicho predicamento, cuanto está sobre cualquier predicamento, siendo participada por cada uno como algo que es más excelente que toda realidad y toda esencia instalada en un predicamento. Yo, por el contrario, pienso que la existencia, en cuanto ejercida en acto, no se coloca propiamente en un predicamento, no debido a su excelencia, de la que luego nos ocuparemos, sino porque esa existencia propiamente no es distinta de la existencia en potencia o de la existencia concebida en acto signado, la cual se pone en un predicamento; pero en cuanto ésta está en acto expresa un determinado estado, que no es en modo alguno necesario para la serie de los predicamentos.

5. Así, pues, los argumentos propuestos explican perfectamente cómo la existencia actual no puede añadir una realidad o un modo real sobre la entidad completa de la esencia individual, en cuanto es una sustancia creada y absolutamente completa, y colocada directamente bajo la especie última en el predicamento de la sustancia. Porque solas las realidades singulares existen esencial y primariamente; luego una realidad existente en acto no añade realidad alguna sobre la sustancia completa individual puesta en un predicamento. La consecuencia es evidente, puesto que esa realidad ni es un accidente, como se ha demostrado, ni es una sustancia parcial o incompleta; de lo contrario, completaría ulteriormente la sustancia a la que se añadiese, cosa que es imposible, porque se tomaba una sustancia completa de todas las maneras en su género, y puesta en cuanto tal en el predicamento de la sustancia. Hay que afirmar, por tanto, que la sustancia existente se coloca en el predicamento de la sustancia; no obstante, dado que colocarse en un predicamento no es algo real, sino de razón, por esto mismo no necesita de la existencia actual en acto ejercido para ser puesta en un predicamento, aunque se la pone en cuanto es algo existente en acto signado, o en cuanto posiblemente existente. De aquí resulta necesariamente que, al existir en acto ella misma, no añade una nueva realidad, o un nuevo modo sobre sí misma totalmente considerada en cuanto existe posiblemente, de suerte que se trate de la adición de una realidad o modo actual sobre otra realidad actual, sino que más bien se añade a sí misma

quod constituit. Dicunt aliqui (fortasse ad vitanda haec et similia argumenta), existentiam correspondentem essentiae uniuscuiusque praedicamenti non tam reduci ad illud praedicamentum, quam esse supra omne praedicamentum et participari ab unoquoque, tamquam quid excellentius omni re et omni essentia collocata in praedicamento. Ego vero existimo existentiam ut actu exercitam non proprie collocari in praedicamento, non propter excellentiam eius, de qua infra dicemus, sed quia talis existentia non est proprie alia ab existentia potentiali seu in actu signato concepta, quae in praedicamento collocatur; sed ut est in actu, dicit quemdam statum minime necessarium ad seriem praedicamentorum.

5. Proposita ergo argumenta recte declarant quomodo existentia actualis non possit addere rem aut modum realem supra totam entitatem essentiae individuae, quatenus est substantia creata et omnino completa, et collocata directe in praedicamento substantiae sub specie ultima. Quia solae res singulares per se primo existunt; ergo res actu existens nullam rem addit supra totam substantiam individuam in praedicamento collocatam. Patet consequentia, quia illa res neque est accidens, ut probatum est, neque est partialis vel incompleta substantia; alias ulterius compleret substantiam cui adiungeretur, quod esse non potest, quia sumebatur substantia omni modo completa in suo genere, et ut sic collocata in praedicamento substantiae. Dicendum ergo est substantiam existentem collocari in praedicamento substantiae; tamen, quia collocari in praedicamento non est aliquid rei, sed rationis, ideo non indigere actuali existentia in actu exercito, ut in praedicamento collocetur; collocari tamen nihilominus prout quid existens est in actu signato, seu ut possibiliter existens. Ex quo necessario fit ut ipsa actu existens non addat rem novam, seu novum modum supra ipsam totam ut possibiliter existentem, ita ut additio fiat unius rei vel modi actualis supra aliam rem actualem, sed addit potius

toda, por así decirlo; puesto que, mientras que sólo estaba en potencia, no era nada; y, cuando existe en acto, es toda ella algo.

6. De aquí resulta también que la existencia no puede ser un ente incompleto en el sentido de ser realmente distinto de otro ente real y actual, del que sea modo o acto y con el que componga un ente completo. Porque todo ente creado completo o compuesto puede concebirse, con su total compleción y con todos sus modos, prescindiendo del ejercicio actual de la existencia, o incluyéndola en el ser posible o en acto signado. Así, pues, el que los citados doctores llamen a la existencia en este sentido sustancia incompleta y modo o acto de la sustancia, es el motivo de que yo no apruebe su sentencia. En cambio, si hablasen sólo según la abstracción metafísica de la razón, en ese caso muy bien podría concederse que la existencia, en cuanto la concebimos racionalmente como distinta de la esencia, es algo incompleto y se la concibe como modo o acto de la esencia. Este es el sentido en el que llamamos entes incompletos a las diferencias por las que se contrae el género, o a la hecceidad por la que la especie se determina al ser de un individuo, y a los modos por los que el ente se contrae a los inferiores, cosas todas que no se distinguen de las realidades a las que contraen o constituyen, de un modo real, sino por razón; y, en realidad, muchos de los autores citados en favor de la segunda opinión sólo en este sentido afirman que la existencia es un modo de la esencia. Principalmente explicó esto Fonseca, quien compara este modo con los modos que determinan al ente a los géneros supremos; y se diferencia de nosotros sólo en que él llama a esta distinción formal y *ex natura rei*, mientras que nosotros la calificamos solamente como distinción de razón fundada en la realidad. Fonseca cita en favor de su sentencia a Alejandro de Hales, lib. VII *Metaph.*, texto 22, en donde trata *ex professo* la cuestión presente en la última cuestiúncula, enseñando expresamente nuestra sentencia, y explicándola mejor y más claramente que lo hacen los demás autores.

7. *En qué sentido la existencia se predica contingentemente de la criatura.*— En consonancia con este mismo sentido hay que exponer lo que autores graves afirman algunas veces, que la existencia o el existir se predica contingente o acci-

(ut ita dicam) seipsam totam; quia, cum erat tantum in potentia, nihil erat; et cum est actu, tota est aliquid.

6. Atque hinc etiam fit ut non possit existentia ita esse aliquod incompletum ens, ut sit ex natura rei distinctum ab alio reali et actuali ente, cuius sit modus vel actus et cum quo unum completum ens componat. Quia omne compositum seu completum ens creatum potest concipi cum toto suo complemento et omni modo suo, ut praescindens ab actuali exercitio existentiae, vel ut includens illam in esse possibili seu in actu signato. Quia ergo doctores citati in hoc sensu vocant existentiam substantiam incompletam et modum vel actum substantiae, ideo eorum sententia [1] nobis non probatur. Si autem loquerentur tantum secundum metaphysicam abstractionem rationis, sic concedi optime posset existentiam, ut a nobis concipitur ratione distincta ab essentia, esse quid incompletum, et concipi ut modum vel actum essentiae. Sicut vocamus entia incompleta, differentias quibus contrahitur genus, aut haecceitatem qua determinatur species ad esse individui, et modos quibus determinatur ens ad inferiora, quae omnia non re, sed ratione distinguuntur a rebus quas contrahunt vel constituunt; et revera multi auctores citati pro secunda opinione in hoc tantum sensu aiunt existentiam esse modum essentiae. Quod praesertim explicuit Fonseca, qui comparat hunc modum cum modis determinantibus ens ad genera summa; solumque differt a nobis, quod huiusmodi distinctionem ipse vocat formalem et ex natura rei; nos autem solum distinctionem rationis fundatam in re. Citatque Fonseca in suam sententiam Alexandrum Alens., VII Metaph., text. 22, ubi in ultima quaestiuncula ex professo tractat praesentem quaestionem et expresse docet nostram sententiam, et melius et clarius quam caeteri auctores illam declarat.

7. *Existentia quonam sensu dicatur contingenter de creatura.*— Et iuxta hunc eumdem sensum exponendum est quod interdum a gravibus auctoribus dicitur, existentiam seu existere dici de creaturis contingenter seu

[1] Algunas ediciones, como la de Vivès, sustituyen inexplicablemente *sententia* por *substantia*. (N. de los EE.)

dentalmente de las criaturas; en efecto, se predica contingentemente de la criatura considerada absolutamente, puesto que de suyo prescinde de si ha sido ya creada o es únicamente creable; y, como dije, en esa expresión hay que tomar el nombre de criatura con esta amplitud. Porque, si la criatura se entiende solamente como la realidad actualmente creada, a ésta en cuanto tal el existir no le conviene contingentemente, sino de modo necesario; mas no es ésta una necesidad absoluta, sino condicionada, de acuerdo con la cual dijo Aristóteles que *una cosa, mientras existe, existe necesariamente.* Mas el existir se predica accidentalmente de la criatura, no según la realidad que se predica, sino según la figura de la predicación, puesto que a la criatura considerada en sí misma puede convenirle el existir y el no existir, por más que, cuando no existe, entonces, en realidad, no es criatura, a no ser sólo objetivamente o, mejor, creable. Ahora bien, esta predicación contingente o accidental no es indicio de distinción real o *ex natura rei* entre la esencia actual y la existencia, ya que las predicaciones se hacen de acuerdo con nuestro modo de concebir, y en este sentido, cuando se dice que el existir se predica contingentemente de la esencia de la criatura, la esencia no es concebida como actual. De igual manera, de la diferencia que divide el género se dice que se predica accidentalmente de él; y sucede algo semejante con la individuación respecto de la especie; y sería posible decir que le conviene contingentemente, aunque en la realidad misma el individuo no se distinga de la especie, o la diferencia del género, puesto que para estas expresiones basta nuestro modo de concebir y prescindir.

8. *Por qué Aristóteles quiso que la cuestión "si existe" fuera distinta de la cuestión "qué es".*— En este sentido resulta obvio comprender cómo distinguió Aristóteles una doble cuestión respecto de las cosas, concretamente si existen y qué son; de esto infieren algunos que distinguió la existencia, que es por lo que se pregunta en la cuestión si es, de la esencia, que es lo que se investiga mediante la cuestión qué es. Pero ésta es una deducción nula, porque Aristóteles no sólo distinguió estas cuestiones en el ente creado, sino en el ente absoluto; y nosotros respecto de Dios preguntamos distintamente si existe y lo que es; por consiguiente, para esto basta la distinción de razón. Pero, en cuanto a esto, entre Dios y las criaturas hay la diferencia de que estas cuestiones en Dios

accidentaliter; contingenter enim dicitur de creatura absolute sumpta, quia de se praescindit ab hoc ut creata vel creabilis tantum sit; et nomen creaturae, ut dixi, in ea locutione in hac latitudine est accipiendum. Nam, si creatura sumatur tantum pro re actu creata, illi, ut talis est, non contingenter, sed necessario convenit esse; illa vero necessitas non est absoluta, sed conditionata, secundum quam dixit Aristoteles *rem, quando est, necessario esse.* Accidentaliter vero dicitur existere de creatura, non secundum rem quae praedicatur, sed secundum figuram praedicationis, quia creaturae secundum se conceptae potest convenire existere et non existere, quamvis, quando non existit, iam revera non est creatura, nisi obiective tantum, seu creabilis potius. Haec autem contingens seu accidentalis praedicatio non est signum distinctionis realis, vel ex natura rei inter essentiam actualem et existentiam, quia praedicationes fiunt iuxta modum concipiendi nostrum, et ita cum praedicari dicitur contingenter existere de essentia creaturae, non concipitur essentia ut actualis. Sicut etiam differentia dividens genus dicitur accidentaliter praedicari de illo; et similiter individuatio de specie; et dici posset contingenter ei convenire, quamvis in re ipsa non distinguatur individuum ab specie, vel differentia a genere, quia ad has locutiones sufficit modus noster concipiendi et praescindendi.

8. *Aristoteles cur quaestionem an sit res distinctam esse voluit a quaestione quid est.* Atque hinc obiter intelligitur quomodo Aristoteles distinxerit duplicem quaestionem de rebus, scilicet, an sint et quid sint; ex quo aliqui colligunt ipsum distinxisse existentiam, quae inquiritur in questione an est, ab essentia, quae per quaestionem quid est investigatur. Sed haec nulla collectio est, quia Aristoteles non tantum in ente creato, sed in ente simpliciter illas quaestiones distinxit; et nos distincte inquirimus de Deo an sit et quid sit; ad hoc ergo sufficit distinctio rationis. Est autem discrimen quoad hoc inter Deum et creaturas, quod in Deo distin-

sólo se distinguen desde nuestro modo de concebir la relación o conexión del predicado con el sujeto, a saber, confusa o distintamente; pues nosotros, a veces, concebimos que algún predicado conviene a algún sujeto sin concebir distintamente cómo le conviene, si esencialmente de modo primario o secundario, o si accidentalmente; y, por eso, respecto de Dios podemos conocer primeramente que existe y tener dudas sobre cómo le conviene el existir y sobre si pertenece a su esencia. Y por este motivo distinguimos las cuestiones si existe y qué es Dios, aunque en la realidad el existir mismo pertenezca a la quididad de Dios. En las criaturas, en cambio, hay un fundamento mayor para distinguir estas cuestiones, si la cuestión si existe se plantea sobre la existencia actual. En efecto, el sentido de la cuestión si una cosa existe puede ser doble. Uno, a ver si existe actualmente; otro, a ver si es un verdadero ser real que pueda existir. En este último sentido, la cuestión si existe no se distingue, en realidad, de la cuestión qué es, a no ser como la cuestión común respecto de la particular, puesto que el ser considerado en potencia, o sea, el ente en cuanto expresa lo que es capaz de existir, es un predicado esencial o de la quididad de la criatura, según se demostró con anterioridad, por más que, por ser trascendental, no se ponga en la definición de las cosas, como dijo Aristóteles, lib. VIII de la *Metafísica*, texto 19, porque está incluido en todos, tanto en los géneros como en las diferencias. Y por eso, considerado de este modo el ente, la cuestión si existe, en la que se incluye una razón precisiva de ente, se distingue de la cuestión qué es una cosa, en la que se investiga la esencia y definición propia de una cosa. Pero, en otro sentido, la cuestión si existe una cosa puede entenderse respecto de la existencia actual; y entonces con una razón mucho mayor, fundada de algún modo en la realidad misma, la cuestión de si existe una realidad creada se distingue de la cuestión qué es, concretamente porque el existir actualmente, hablando en absoluto, no pertenece a la quididad de la criatura. Sin embargo, del mismo modo que esto es verdad sin distinción real entre la existencia y la esencia actual, así también hay motivo para distinguir esas cuestiones sin que haya distinción de realidades.

guuntur hae quaestiones solum ex nostro modo concipiendi habitudinem seu connexionem praedicati cum subiecto, scilicet, confuse vel distincte; nos enim interdum concipimus aliquod praedicatum convenire alicui subiecto, non distincte concipiendo quo modo conveniat, an per se primo vel secundo, an per accidens; et ideo de Deo ipso possumus prius cognoscere quod sit, et dubitare quomodo esse illi conveniat, et an sit de essentia eius. Atque hac ratione distinguimus quaestiones an sit et quid sit Deus, quamvis in re ipsum esse sit de quidditate Dei. At vero in creaturis maius est fundamentum ad distinguendas has quaestiones, si quaestio an est sit de actuali existentia. Duplex enim esse potest sensus quaestionis an res sit. Unus, an actualiter existat; alter, an sit verum reale ens, quod esse possit. In hoc posteriori sensu vere non differt quaestio an est a quaestione quid est, nisi ut communis a particulari, quia esse in potentia sumptum, seu ens prout dicit id quod potens est esse, praedicatum est essentiale, seu de quidditate creaturae, ut in superioribus demonstratum est, quamvis, quia transcendens est, non ponatur in definitionibus rerum, ut dixit Aristoteles, VIII Metaph., text. 19, quia in omnibus, tam generibus quam differentiis, includitur. Et ideo, hoc modo sumpto ente, distinguitur quaestio an sit, in qua praecisa ratio entis includitur, a quaestione quid sit res, in qua propria rei essentia et definitio investigatur. Alio vero sensu intelligi potest quaestio an sit res de existentia actuali; et sic multo maiori ratione, fundata aliquo modo in re ipsa, distinguitur quaestio an sit a quaestione quid sit res creata, scilicet, quia actu existere, absolute loquendo, non est de quidditate creaturae. Tamen, sicut hoc verum est absque distinctione a parte rei inter existentiam et essentiam actualem, ita etiam quaestiones illae merito distingui possunt absque rerum distinctione.

SECCION VIII

Causas, principalmente intrínsecas, de la existencia creada

1. Aunque parezca suficientemente explicada y demostrada la naturaleza de la existencia y su identidad con la esencia actual, sin embargo, para complemento de este tema y para mayor confirmación de la verdad y para dar solución al fundamento de otras opiniones que se han expuesto en la sección primera, es necesario tratar con exactitud otros muchos puntos que pueden cuestionarse o echarse de menos respecto de la existencia creada. Ocupa el primer lugar entre ellas el conocimiento de las causas, que es lo que investigamos aquí.

2. A este respecto, todos los filósofos, sobre todo los católicos, convienen en que todo ser o existir fuera de Dios necesita de una causa eficiente extrínseca y, en consecuencia, de otra final, puesto que el eficiente de suyo no opera si no es por un fin. Y no es preciso, también de acuerdo con Aristóteles, distinguir en esto entre el ser corruptible y el incorruptible, el material o el inmaterial, porque, sea como sea, si no se trata del ser divino, es necesario que haya sido producido, también según el pensamiento de Aristóteles, como demostramos antes al tratar sobre las causas y el ente primero. Y consta también por lo dicho allí que esta causa productora del mismo ser creado debe ser Dios, o El solo, o con otro. Pues siendo El el único que posee el ser por sí mismo, las otras cosas no pueden tenerlo si no es participado de El, y, consecuentemente, mediante su producción. Este argumento lo expone ampliamente Santo Tomás, q. 3 *De Potentia,* a. 5, tomándolo de Aristóteles, lib. II de la *Metafísica,* c. 1; y Avicena en el lib. VIII de su *Metafísica,* c. 7, y en el IX, c. 4. En esto, pues, están todos de acuerdo. La disconformidad está en las otras causas, es decir, en la material, formal y eficiente próxima, siendo esta disensión resultado de la diversidad de opiniones que se expuso respecto de la distinción de esencia y existencia.

Sobre la causa material de la existencia

3. Así, pues, por lo que se refiere a la causa material, quienes piensan que la existencia se distingue realmente de la esencia actual, le atribuyen alguna causa material, no entendida ciertamente como materia corporal y cuanta, sino en general como sujeto recipiente y que concurre en ese género a la producción y a la existencia de algo; éste es, en efecto, el sentido en que afirman que la esencia es el receptáculo propio de la existencia, fuera del cual no puede ser producida ni existir. Y si se objeta que de aquí resulta que no es creada por Dios la existencia de ninguna cosa, puesto que el concurso de la causa material contradice a la creación, responden que en realidad no es creada, sino que es concreada juntamente con la creación del supuesto existente, no habiendo contradicción en que algo incompleto y parcial sea producido de este modo o, mejor, coproducido por creación con el concurso de la causa material, pues así es concreada la forma del cielo. Pero, si se deja a un lado la distinción real entre la esencia y la existencia, no es necesaria esta causalidad material para la producción de la existencia, porque, donde no hay distinción, no puede haber una verdadera y real potencia subjetiva recipiente y un acto recibido, y, por tanto, tampoco un verdadero concurso de causa material. Ni para esto es suficiente la composición metafísica de acto y potencia racionalmente distintos, porque la causalidad material es física y real; y por eso nadie dijo jamás que la diferencia se hacía del género como de causa material, o algo por el estilo.

4. Y, hablando en absoluto, tampoco es posible comprender debidamente ese género de causalidad, porque no puede ser atribuido a la esencia en cuanto considerada en la sola potencia objetiva, pues de esta suerte, como dije muchas veces, es en absoluto no ente y nada; y lo que es nada, según ese estado de precisión, no puede tener ningún influjo real, ni puede recibir algo, ni puede estarle adherida otra cosa. Pues ¿cómo va a adherir a lo que no es nada? Tampoco puede ser atribuida esa causalidad a la esencia en cuanto producida ya y constituida en la razón de ente en acto; porque, en cuanto tal, en sí misma, como receptiva, o sea, en cuanto se distingue de otro acto, incluye intrínsecamente algún ser actual fuera de las causas, el cual posee toda la razón esencial de la existencia, según hemos demostrado antes; luego la esencia no puede compararse como potencia recipiente respecto de ella, porque el acto que es recibido en una potencia

SECTIO VIII

Quas causas, praesertim intrinsecas, habeat creata existentia

1. Quamquam ratio existentiae eiusque identitas cum essentia actuali satis videatur ex dictis declarata et probata, tamen ad huius materiae complementum maioremque veritatis confirmationem et solutionem fundamentorum aliarum opinionum quae in prima sectione proposita sunt, oportet multa alia exacte tractare, quae de creata existentia inquiri ac desiderari possunt. Inter quae primum locum tenet causarum cognitio, quam hic inquirimus.

2. Circa quam omnes philosophi, praesertim catholici, in hoc conveniunt, omne esse seu existere extra Deum indigere causa efficienti extrinseca, et consequenter finali, quia efficiens per se non operatur nisi propter finem. Neque oportet, etiam secundum Aristotelem, in hoc distinguere inter esse corruptibile et incorruptibile, materiale vel immateriale, quia quodcumque illud sit, si non sit esse divinum, factum esse necesse est, etiam secundum Aristotelis mentem, ut supra ostendimus, tractando de causis et de primo ente. Et ex ibi dictis etiam constat hanc causam effectricem ipsius esse creati debere esse Deum, vel solum, vel cum alio. Nam, cum ipse solus ex se habeat esse, alia non possunt illud habere nisi participatum ab ipso, et consequenter per effectionem eius. Quam rationem late persequitur D. Thomas, q. 3 de Potent., a. 5, ex Aristot., II Metaph., c. 1; et Avicenna, lib. VIII suae Metaph., c. 7, et lib. IX, c. 4. In hoc ergo omnes conveniunt. Dissentiunt vero in aliis causis, scilicet, materiali, formali et efficienti proxima, et dissensio oritur ex tractata diversitate opinionum circa distinctionem existentiae ab essentia.

De causa materiali existentiae

3. Igitur, quod spectat ad materialem causam, qui putant existentiam in re distingui ab essentia actuali, tribuunt illi aliquam causam materialem, non quidem sumptam pro materia corporali et quanta, sed generatim pro subiecto recipiente et in eo genere concurrente ad fieri et esse alicuius; sic enim aiunt essentiam esse proprium receptivum existentiae, extra quod neque fieri, neque esse potest. Quod si obiicias inde fieri nullius rei existentiam creari a Deo, quia creationi repugnat concursus materialis causae, respondent non creari quidem, sed creatione suppositi existentis concreari, et hoc modo non repugnare aliquid incompletum et quasi partiale fieri, vel potius confieri per creationem cum concursu materialis causae; sic enim forma caeli concreatur. At vero, ablata distinctione ex natura rei inter existentiam et essentiam, non est necessaria haec causalitas materialis ad effectionem existentiae, quia ubi non est distinctio, esse non potest vera et realis potentia subiectiva recipiens et actus receptus, et consequenter nec verus concursus causae materialis. Neque ad hoc sufficit constitutio [1] metaphysica ex actu et potentia ratione distinctis, quia causalitas materialis physica est et realis; et ideo nullus unquam dixit differentiam fieri ex genere tamquam ex materiali causa, vel aliquid simile.

4. Neque, absolute loquendo, potest satis intelligi illud causalitatis genus, quia illud non potest tribui essentiae, ut consideratae in sola potentia obiectiva; sic enim, ut saepe dixi, est simpliciter non ens et nihil; quod autem nihil est, secundum eum praecisum statum non potest habere influxum realem, neque aliquid recipere, neque aliud potest adhaerere illi. Quomodo enim adhaerebit ei, quod nihil est? Neque etiam potest tribui illa causalitas essentiae, ut iam factae et constitutae in ratione entis in actu; nam ut sic, in seipsa, ut receptiva, seu ut condistinguitur alteri actui, includit intime aliquod esse actuale extra causas, quod habet totam essentialem rationem existentiae, ut supra probavimus; ergo respectu illius non potest essentia comparari ut potentia recipiens, quia actus qui recipitur in potentia non includitur

[1] En otras ediciones, *constitutio* está sustituido por *distinctio.* (N. de los EE.)

no está incluido intrínsecamente en la misma potencia, o en la entidad que exige para ser receptiva, según quedó suficientemente explicado antes; luego la existencia creada en cuanto tal no exige este género de causalidad de parte de la esencia. Por eso, al no tener una esencia más que una existencia, según hemos demostrado también más arriba, ninguna existencia creada exige esta causalidad por parte de la esencia.

5. Sólo es posible, pues, que alguna existencia exija causa material cuando la esencia actual la haya exigido; porque, por identificarse en la realidad, es necesario que se originen de las mismas causas físicas. Resulta de este modo que la existencia de las sustancias inmateriales no tiene ninguna causa material; en cambio, la existencia de las sustancias materiales la tiene en el sentido en que la tiene su esencia. Por eso, si nos referimos a la sustancia completa, su ser tiene una causa material que entra en su composición intrínseca; pero el ser de la forma material tiene igualmente causa material, que no entra, ciertamente, en su composición —puesto que se trata siempre de un ser simple y parcial—, pero que lo sustenta y recibe. En este sentido, todo ser de una forma accidental, ya sea espiritual, ya material, tiene también por su propia naturaleza una causa material por la que es sustentado. Por el contrario, el ser de la forma sustancial espiritual, como es el caso único del alma racional, no tiene causa material, no porque ese ser sea una existencia completa, como dicen algunos, ya que si la existencia no es una cosa distinta de la esencia, al no ser completa en el género de la sustancia la esencia del alma racional, tampoco su existencia puede ser completa, sino porque se trata de un ser espiritual y, por ello, independiente de la materia; y como, por otra parte, es sustancial, no sólo es también independiente de sujeto, sino que por su naturaleza es apto para subsistir al menos con subsistencia incompleta. Finalmente, el ser de la misma materia no tiene ninguna causa material propia, de igual manera que la materia misma, por ser el sujeto primero, tampoco puede tener causa material.

Sobre la causa formal de la existencia

6. Hay que hablar también de la causa formal de la existencia. En esta cuestión, casi todos los que distinguen realmente entre la esencia y la existencia

intrinsece in ipsa potentia, seu in entitate quam requirit, ut sit receptiva, ut in superioribus etiam satis declaratum est; ergo existentia creata, ut sic, non requirit hoc genus causalitatis ex parte essentiae. Unde, cum una essentia non habeat nisi unam existentiam, ut supra etiam probavimus, nulla existentia creata requirit hanc causalitatem ex parte essentiae.

5. Solum ergo potest aliqua existentia requirere causam materialem quando essentia actualis illam postulaverit; nam, cum in re sint idem, ex eisdem causis physicis oriantur necesse est. Ita fit ut existentia substantiarum immaterialium nullam habeat materialem causam; existentia autem substantiarum materialium habet illam, eo modo quo earum essentia. Unde, si sit sermo de substantia completa, esse eius habet causam materialem intrinsece componentem illud; esse vero formae materialis habet similiter causam materialem, non quidem componentem, est enim illud semper simplex et partiale, sed sustentantem et recipientem illud. Quo etiam modo omne esse formae accidentalis, sive spirituale sit, sive materiale, habet ex natura sua materialem causam a qua sustentetur. Esse vero formae substantialis spiritualis, qualis est sola anima rationalis, non habet causam materialem, non quia illud esse sit completa existentia, ut quidam dicunt, nam, si existentia non est alia res ab essentia, cum essentia animae rationalis non sit completa in genere substantiae, nec existentia eius potest esse completa, sed quia illud esse est spirituale, et ideo independens a materia; et cum alioqui sit substantiale, et est etiam independens a subiecto et ex natura sua aptum ad subsistendum incompleta saltem subsistentia. Denique esse ipsius materiae nullam habet propriam materialem causam, sicut neque ipsa materia, cum sit primum subiectum, causam materialem habere potest.

De causa formali existentiae

6. Rursus dicendum est de causa formali existentiae. In qua re fere omnes qui distin-

afirman que la forma es la causa formal de la existencia. Y creen que es la posición de Aristóteles, quien dice en el lib. V de la *Metafísica,* c. 8, texto 15: *Hay en las cosas otra sustancia, que es la causa de la existencia, como el alma en el animal;* y en el lib. II *De anima,* c. 4, texto 36, donde dice que el alma es la causa del ser mismo, o de por qué es animal; y en el II de la *Física,* c. 1, texto 12, dice que una cosa por la materia está en potencia y por la forma está en acto. Y Boecio, en el lib. *De unitate et uno,* afirma que todo ser fluye de la forma. También Santo Tomás se expresa así muchas veces, como en la I, q. 48, a. 1; II *cont. Gent.,* c. 54 y 55; el Comentador, II *Phys.,* texto 12, y II *De anima,* texto 8; y en el mismo lugar Temistio, c. 1 y 6 de su *Paraphras.* Y se trata, finalmente, de un axioma tan divulgado entre los filósofos, que parece no puede negarse en modo alguno; en efecto, por la forma se constituye una cosa en acto y todo acto se deriva de la forma; la existencia, a su vez, es el acto principalísimo. Además, la generación es un cambio del no ser al ser; mas la generación se ordena a la forma; luego el ser se deriva también de la forma, pues la generación se ordena al ser precisamente porque se ordena al efecto de la forma. Otros autores, por su parte, se valen de una distinción, ya que hay un doble ser. A uno le llaman entitativo, a otro formal; de este último dicen que se deriva de la forma, y en este sentido entienden los pasajes de Aristóteles que se han citado; en cambio, del primero niegan que se origine siempre de la forma, puesto que la materia tiene su existencia propia que no recibe de la forma.

7. Yo, por mi parte, aunque crea que es verdad la segunda sentencia en el sentido en que la explican sus autores, no obstante creo que, en un sentido verdadero y propio, hay que afirmar en absoluto y sin distinción que todo ser, o es el ser de la forma, o se deriva de la forma en su género de causa. Para explicar esto doy por supuesto que la cuestión se refiere al ser de la existencia sustancial; porque, respecto del ser accidental, no hay duda que se origina de una forma que es accidental respecto del sujeto o de todo el compuesto; en efecto, por lo que se refiere a la forma misma, propiamente no se origina de ella por una causalidad propia y real, siendo así que en la realidad es la forma misma, punto en que se da la misma razón y proporción respecto de la forma sustancial, según vamos a decir. Supongo, además, que se trata del ser en las sustancias materiales, puesto

guunt ex natura rei existentiam ab essentia, dicunt formam esse causam formalem existentiae. Putantque esse sententiam Arist., V Metaph., c. 8, text. 15, dicentis: *Alia est substantia in rebus, quae est causa existentiae, ut anima in animali;* et II de Anim., c. 4, text. 36, ubi ait animam esse causam ipsius esse, seu cur sit animal; et II Phys., c. 1, text. 12, ait res per materiam esse in potentia et per formam esse in actu. Et Boetius, lib. de Unitate et uno, ait omne esse fluere a forma. D. Thomas etiam saepe ita loquitur, ut I, q. 48, a. 1, II cont. Gent., c. 54 et 55; Commentator, II Phys., text. 12, et II de Anim., text. 8; et ibidem Themistius, c. 1 et 6 suae Paraphras. Et denique tam vulgatum est hoc axioma inter philosophos, ut minime negari posse videatur; nam per formam constituitur res in actu, et omnis actus est a forma; existentia autem est potissimus actus. Item generatio est mutatio de non esse ad esse; sed generatio est ad formam; ergo esse etiam est a forma; ideo enim generatio est ad esse, quia est ad effectum formae. Alii vero auctores distinctione utuntur, nam duplex est esse. Aliud entitativum vocant, aliud formale; hoc posterius dicunt esse a forma, et ita intelligunt citata loca Aristotelis; illud vero prius negant semper esse a forma, quia materia habet suam propriam existentiam, quam non habet a forma.

7. Ego vero, quamvis posteriorem sententiam in sensu quo ab auctoribus traditur veram esse existimem, nihilominus censeo in vero et proprio sensu, simpliciter et sine distinctione dicendum esse omne esse vel esse formae, vel a forma in suo genere causae. Quod ut declarem, suppono quaestionem esse de esse substantialis existentiae; nam esse accidentale certum est esse a forma accidentali respectu subiecti seu totius compositi; nam respectu ipsius formae, non proprie est ab ipsa per propriam et realem causalitatem, cum in re sit ipsamet forma, in quo eadem ratio est et proportio de forma substantiali, ut dicemus. Deinde suppono esse sermonem de esse in substantiis

que en las espirituales no hay propiamente una forma sustancial que pueda tener una causalidad formal, ya que, aunque a dichas sustancias se las suela llamar formas subsistentes, no se las llama así porque sean formas informantes, sino por ser esencias perfectas que poseen en virtud de sus diferencias formales un ser de esencia perfecto y completo; luego en estas sustancias la existencia no tiene una causa formal física; y por lo que se va a decir quedará claro si puede decirse que procede formalmente de la esencia misma. A su vez, el que la forma sea causa de la existencia total en las causas materiales puede entenderse de cuatro modos. El primero es porque la forma completa formalmente el receptáculo propio de la existencia. El segundo, porque la existencia resulta de la forma como de su principio formal intrínseco. El tercero, porque la forma entra de modo intrínseco en la composición de la existencia de la sustancia total por modo de acto. El cuarto, porque todo ser de sustancia depende en alguna manera de la forma.

8. Así, pues, quienes piensan que la existencia es una entidad simple y realmente distinta de la materia y de la forma y de la naturaleza compuesta de ambas, no dicen ni pueden decir nunca que la forma es causa formal de la existencia del tercer modo arriba indicado. Ni pueden decir tampoco que la existencia es el efecto formal primario de la forma, ya porque tal efecto es inseparable de la forma informante, mientras que la existencia es separable en su opinión, como en el caso de la humanidad de Cristo; ya también porque este efecto debe necesariamente estar compuesto de algún modo de la forma misma, debiendo incluirla intrínsecamente; por consiguiente, no puede distinguirse de ella como una entidad simple de otra entidad simple, sino como el todo de la parte. Y en este sentido dicen que el ser de la esencia o la constitución de la esencia es el efecto primario de la forma, mientras que la existencia es el secundario en uno de los dos primeros sentidos antes expuestos. De éstos, el primero tiene mayor aceptación entre los tomistas, como se ve por Capréolo, *In I*, dist. 8, q. 1, a. 3, ad 3 de Enrique y ad 3 de Gerardo contra la primera conclusión; por Soncinas, VII *Metaph.*, q. 22, sobre todo en las soluciones de los argumentos; y por Cayetano, en los lugares antes citados, *In De ente et essentia,* donde compara la forma y la existencia con la diafanidad o transparencia y con la luz; pues el aire, en virtud de

materialibus; nam in spiritualibus proprie non est forma substantialis quae causalitatem formalem habere possit; nam, licet illae substantiae dici soleant formae subsistentes, non ita vocantur quia sunt formae informantes, sed quia sunt essentiae perfectae, habentes per suas formales differentias perfectum et completum esse essentiae; in illis ergo substantiis existentia non habet causam formalem physicam; an vero ab ipsamet essentia dici possit esse formaliter oriri, constabit ex dicendis. Rursus formam esse causam totius existentiae in causis materialibus, quatuor modis potest intelligi. Primus est, quia forma complet formaliter proprium susceptivum existentiae. Secundus, quia a forma resultat existentia ut ab intrinseco principio formali. Tertius est, quia forma intrinsece componit existentiam totius substantiae per modum actus. Quartus est, quia a forma pendet aliquo modo omne esse substantiae.

8. Igitur qui putant existentiam esse quamdam entitatem simplicem re distinctam a materia et a forma et a natura ex utraque composita, nec dicunt nec dicere possunt formam esse causam formalem existentiae tertio modo supra posito. Neque etiam dicere possunt existentiam esse effectum formalem primarium formae, tum quia talis effectus est inseparabilis a forma informante, existentia autem in eorum sententia est separabilis, ut in humanitate Christi; tum etiam quia hic effectus necessario esse debet aliquo modo compositus ex ipsa forma, et intrinsece includens illam; unde non potest ab illa distingui ut simplex entitas a simplici entitate, sed ut totum a parte. Atque ita aiunt esse essentiae seu constitutionem essentiae esse primarium effectum formae; existentiam vero esse secundarium, altero ex duobus primis modis superius positis. Ex quibus prior est magis receptus inter thomistas, ut patet ex Capreolo, In I, dist. 8, q. 1, a. 3, ad 3 Henr., et ad 3 Gerard. contra primam conclusionem; Soncinate, VII Metaph., q. 22, praesertim in solutionibus argumentorum; et Caietano in locis supra citatis, de Ente et essentia, ubi comparat formam et existentiam diaphaneitati seu perspicuitati et lumini; per diaphaneitatem

la diafanidad, se constituye formalmente en la razón de receptáculo próximo de la luz, y de este modo es como la forma completa la esencia en la razón de receptáculo próximo de la existencia, la cual se recibe de modo inmediato en toda la esencia y no en la sola forma. Esto se entiende en el caso en que la forma es material y "existente-en"; porque, si es espiritual y subsistente, como el alma racional, recibe con prioridad de naturaleza en sí misma la existencia propia y luego la comunica a todo el compuesto. Por eso, una forma tal no sólo completa el receptáculo de la existencia, sino que ella misma es también el receptáculo primero de la existencia, de acuerdo con la mente de Santo Tomás, I, q. 76, a. 4, y en *De ente et essentia,* c. 5, al fin, donde defiende esto con amplitud Cayetano. De aquí resulta que las formas angélicas son en mucho mayor grado receptivas por sí mismas de la existencia.

9. Empero, este modo de expresarse no explica en realidad la causalidad formal, sino más bien la causalidad material de la forma respecto de la existencia. En efecto, el ser receptáculo de la existencia no es ser su causa formal, sino más bien la material; luego de lo que completa al receptáculo de la existencia, por más que lo complete de un modo formal, no se puede decir que sea la causa formal de la existencia. Además, el alma racional o la esencia angélica no se llaman causa formal de la existencia por el hecho de ser receptivas de ella por sí mismas; luego una forma inferior puede llamarse causa formal de la existencia con mucho menor razón, ya que es una parte de la esencia receptiva de la existencia y la completa formalmente. Por otra parte, ¿quién dijo nunca que la cantidad es causa formal de todas las cualidades materiales, por el hecho de que constituye formalmente el receptáculo próximo de las mismas; o que la transparencia o la luz es la causa formal de las especies sensibles, cuyo receptáculo próximo constituye? En estos y en otros infinitos ejemplos que podrían aducirse, la forma que constituye el receptáculo se reduce a la causa material, ya como potencia próxima recipiente, ya como disposición. Otro tanto, pues, se ha de decir en el caso presente. Y, aunque parezca que esto compete al modo de hablar, no obstante tiene mucha importancia para la explicación de la cuestión, porque, con ello, queda claro que este modo de causar la existencia no es distinto del anterior respecto de la causa material, y que, en consecuencia, no es más posible o verdadero

enim constituitur aer formaliter in ratione proximi receptivi luminis, atque hoc modo complet forma essentiam in ratione proximi receptivi existentiae, quae in tota essentia immediate recipitur et non in sola forma. Quod intelligunt, quando forma est materialis et inexistens; nam, si sit spiritualis et subsistens, ut anima rationalis, prius natura in se recipit existentiam propriam et deinde illam communicat toti composito. Unde talis forma non solum complet susceptivum existentiae, sed etiam ipsa est primum susceptivum existentiae, iuxta mentem D. Thomae, I, q. 76, a. 4, et de Ente et essentia, c. 5, in fine, ubi Caietanus late id defendit. Quo fit ut formae angelicae sint multo magis per seipsas susceptivae existentiae.

9. Verumtamen hic modus dicendi revera non declarat causalitatem formalem, sed potius materialem formae respectu existentiae. Nam esse susceptivum existentiae non est esse causam formalem eius, sed materialem potius; ergo quod complet susceptivum existentiae, etiamsi formaliter illud compleat, non potest dici causa formalis existentiae. Item anima rationalis vel essentia angelica, eo quod per seipsam sit susceptiva suae existentiae, non dicitur causa formalis eius; ergo multo minus inferior forma, eo quod sit pars essentiae susceptivae existentiae formaliter complens illam, dici potest causa formalis eius. Praeterea, quis unquam dixit quantitatem esse causam formalem omnium qualitatum materialium, eo quod formaliter constituat proximum susceptivum earum? aut perspicuitatem vel lumen esse causam formalem specierum sensibilium, quarum proximum susceptivum constituit? In quibus exemplis et infinitis aliis quae afferri possent, forma constituens susceptivum revocatur ad causam materialem, vel ut potentia proxima recipiens, vel ut dispositio. Sic ergo dicendum est in praesenti. Et licet hoc videri possit ad modum loquendi spectare, tamen ad rem declarandam multum refert, nam hinc constat hunc modum causandi existentiam non esse diversum a praecedenti de causa materiali, et consequenter non

que el precedente. Por eso, con el mismo argumento con que hemos demostrado que la esencia no puede ser causa material de la existencia, puede concluirse que la forma no puede ser en este sentido causa de ella. Añádese que en este modo de causalidad se da por supuesto que la forma se une en la realidad misma a la materia y tiene en ella su efecto formal primario con prioridad de naturaleza a poseer la existencia, lo cual es tan incomprensible como el que una cosa exista o se conciba que existe en la realidad prescindiendo de la existencia, punto del que me volveré a ocupar luego. Finalmente, aunque concediésemos que la forma se comporta de este modo respecto de la existencia íntegra de toda la esencia, sin embargo hasta ahora no se ha demostrado que no se pueda dar una existencia parcial, o que una parte cualquiera de la esencia no pueda ser por sí misma receptiva de su existencia proporcionada, del mismo modo que es capaz por sí misma de su propio ser de esencia y de su propia actualidad. Juzgo, pues, por este motivo que es falso que la forma sea causa formal de la existencia del primer modo dicho.

10. Así, pues, otros tomistas añaden también un segundo modo, cuya verdad no demuestran de otra manera sino porque, dado que el ser acompaña inseparablemente a la forma, resulta conforme a razón que dimane de ella. Mas contra él pueden aplicarse con más fuerza los argumentos expuestos contra el anterior. Primero, porque éste no es género de causa formal, sino de eficiente; del mismo modo que, aunque las pasiones dimanen de la forma, ésta no es causa formal de ellas, sino eficiente. Y de modo semejante, la naturaleza sustancial, por más que la subsistencia sea un resultado de ella, no es su causa formal, sino la eficiente, en virtud de una resultancia natural; y lo mismo pasa en todos los casos semejantes. Además, de aquí brota con evidencia que es imposible que se comprenda que una esencia creada, con anterioridad de naturaleza a que se la conciba afectada por la existencia, tenga entidad suficiente y se baste para este género de causalidad; porque, concebida en cuanto tal, o es un ente en potencia, y en este caso no puede ser principio eficiente ni reducirse a sí misma al acto; o se la concibe como ente en acto, y entonces ya se la concibe en cuanto incluye el ser actual

magis esse possibilem aut verum quam praecedentem. Unde, qua ratione ostendimus essentiam non posse esse causam materialem existentiae, concludi potest formam non posse esse hoc modo causam eius. Accedit quod in hoc modo causalitatis supponitur formam prius natura in re ipsa uniri materiae et habere in ipsa suum primarium effectum formalem, quam habeat existentiam, quod tam est inintelligibile, quam quod res sit vel concipiatur esse in rerum natura, praecisa existentia, de quo inferius iterum dicam. Denique, licet daremus formam se habere hoc [1] modo ad existentiam integram totius essentiae, tamen hactenus probatum non est non posse dari existentiam partialem, aut quamlibet partem essentiae non posse esse per seipsam susceptivam suae accommodatae existentiae, sicut per seipsam est capax sui proprii esse essentiae et suae propriae actualitatis. Propter hoc ergo censeo falsum esse formam esse causam formalem existentiae illo primo modo.

10. Alii ergo etiam thomistae addunt secundum modum, quem esse verum non aliter persuadent nisi quia, cum esse inseparabiliter comitetur formam, rationi consentaneum est ut dimanet ab illa. Sed contra illum urgentius applicari possunt rationes factae contra praecedentem. Primo, quia hoc genus causae non est formalis, sed efficientis; sicut quamvis passiones manent a forma, non est causa formalis earum, sed efficiens. Et similiter natura substantialis, licet ab ea resultet subsistentia, non est formalis causa eius, sed efficiens per naturalem resultantiam; et idem est in omnibus similibus. Deinde hinc evidentius constat impossibile esse quod essentia creata, prius natura quam intelligatur affecta existentia, intelligatur habere sufficientem entitatem et sufficiens esse ad hoc genus causalitatis; quia, ut sic concepta, vel est ens in potentia, et sic non potest esse principium efficiens nec seipsam reducere in actum, vel concipitur ut ens actu, et sic iam concipitur ut

[1] En otras ediciones, *alio*. (N. de los EE.)

fuera de las causas, que es el ser de la existencia. Finalmente, Santo Tomás, I *cont. Gent.*, c. 22, y en otros pasajes, y todos sus discípulos demuestran *ex professo* que la criatura no puede ser la causa eficiente de su existencia, y sus argumentos, si se los pondera atentamente, tienen la misma fuerza probativa respecto de cualquier causalidad eficiente, aunque sea por resultancia natural, puesto que también este modo de causar supone la existencia en su principio; por eso, no hay menor contradicción en que algo sea causa de sí mismo de este modo que en que lo sea en virtud de una acción propia y produciéndose esencialmente. Por fin, aunque admitiésemos este género de emanación de la existencia a partir de la esencia actual, hasta ahora no se ha demostrado con argumento alguno que de cualquier esencia parcial no puede dimanar una existencia parcial propia y proporcionada.

11. A causa, pues, de algunas de estas razones ya ciertos tomistas niegan en absoluto que la forma sea causa formal o eficiente de la existencia; porque ni merecen su aprobación aquellos dos modos, ni tienen cabida los otros dos que nosotros hemos propuesto, una vez supuesta la distinción real de esencia y existencia que ellos defienden. Mas si se supone la sentencia contraria, es muy buena y consecuente la afirmación de que la forma constituye formalmente y entra en la composición intrínseca de la existencia de la naturaleza o supuesto que consta de materia y forma, puesto que la completa formalmente y entra en la composición de su esencia actual y de toda su entidad. Pero, para que estas expresiones tenga valor formal, es preciso distinguir racionalmente en la forma misma la esencia de la existencia; porque, cuando se dice que la forma entra de este modo en la composición de la existencia, no se ha de entender de la esencia de la forma concebida precisivamente, puesto que, en cuanto tal, nada causa en acto, sino que se la concibe como capaz de causar; se ha de entender, pues, de la esencia de la forma actual y en cuanto es su propia existencia. Y de esta suerte se ve fácilmente cómo la forma, en su género, es causa de la existencia total de las cosas naturales; refiriéndolas a ella, no sería difícil exponer las afirmaciones de Aristóteles y de otros autores, puesto que sola esta existencia es el ser absoluto de que ellos hablan.

includens actuale esse extra causas, quod est esse existentiae. Denique, D. Thom., I cont. Gent., c. 22, et aliis locis, omnesque eius discipuli ex professo probant non posse creaturam esse causam efficientem suae existentiae, quorum rationes, si attente ponderentur, aeque probant de omni causalitate effectiva, etiam per naturalem resultantiam, quia etiam hic modus causandi supponit existentiam in suo principio; ideoque non minus repugnat idem esse causam suiipsius hoc modo, quam per propriam actionem et per se efficiendo. Denique, licet admitteremus hoc genus emanationis existentiae ab essentia actuali, nulla ratione est hactenus probatum non posse a qualibet essentia partiali manare propriam et accommodatam partialem existentiam.

11. Propter nonnullas ergo ex his rationibus, iam aliqui thomistae absolute negant formam esse causam formalem vel efficientem existentiae; quia nec duo illi modi eis probantur, neque alii duo a nobis positi locum habent, supposita distinctione reali existentiae ab essentia, quam ipsi defendunt. Contraria vero sententia supposita, optime et consequenter dicitur formam formaliter constituere et intrinsece componere existentiam naturae vel suppositi constantis ex materia et forma, quia formaliter complet et componit actualem essentiam eius totamque eius entitatem. Sed, ut formales sint locutiones, oportet in ipsa forma ratione distinguere essentiam ab existentia; nam, cum dicitur forma hoc modo componere existentiam, non est intelligendum de essentia formae praecise concepta, nam ut sic nihil actu causat, sed concipitur ut potens causare; intelligendum ergo est de essentia formae actualis et ut est suamet existentia. Atque in hunc modum facile constat quomodo forma sit causa, in suo genere, existentiae totalis rerum naturalium; de qua non incommode exponi possent dicta Aristotelis et aliorum auctorum, nam sola haec existentia est esse simpliciter, de quo ipsi loquuntur.

12. *Si la forma causa la existencia de la materia.*— Pero la forma no puede ser en este sentido la causa formal de la existencia propia e intrínseca de la materia, porque no es parte de la misma materia, ni entra en la composición intrínseca de ésta en su entidad y esencia actual, en la que es preciso que esté incluida la existencia, según se demostró antes. Sin embargo, la forma es de algún modo la causa formal de la existencia de la materia, puesto que, para que la materia exista, necesita de la información de la forma y está en dependencia de ella, según el modo antes explicado, disp. XV y XXVIII, y en este sentido no existe en el compuesto ser alguno de existencia, ni íntegro ni parcial, que no sea, o el ser de la forma misma, o no dependa de alguna manera de la forma. Porque el mismo ser parcial de la forma no depende de ella misma en el género de causa formal, puesto que no es causa formal de sí misma, hablando físicamente y según el sentido propio de la causa formal, y por eso no dije absolutamente que todo ser provenía de la forma como de causa formal, sino que, o era el ser de la forma misma, o dependía de ella como de causa formal. Metafísicamente, empero, o según la razón, puede afirmarse que la forma es la razón formal de su propia existencia, puesto que la posee formalmente por sí misma o por su entidad, aunque eficientemente la reciba de otro; del mismo modo que las formas angélicas existen también por su entidad formal. Y, de acuerdo con esto, nos es posible también en general interpretar los testimonios arriba aducidos.

13. *Respuesta a una objeción.*— Se objetará: por consiguiente, también toda existencia de una sustancia material, o es propia de la materia, o se deriva de la materia en su género de causa; luego no hay razón de atribuir esto de modo especial a la forma. Se responde concediendo la primera consecuencia, entendida formalmente de la existencia de la sustancia material en cuanto tal, o de la existencia material. Y añado esto porque, aunque únicamente la existencia del alma racional no dependa de la materia, sin embargo no se trata de una sustancia material, y en cuanto es forma de la materia, depende también de ella respecto de la unión actual. Y el ser del compuesto total consta intrínsecamente del ser de la materia, y el ser de todas las otras formas depende de la misma materia, siendo en este sentido la materia en su género causa de cualquier existencia de la sustan-

12. *Existentiam materiae an causet forma.*— Non potest autem forma esse hoc modo causa formalis propriae et intrinsecae existentiae materiae, quia non est pars ipsius materiae, neque illam intrinsece componit in sua entitate et essentia actuali, in qua necesse est existentiam includi, ut supra ostensum est. Nihilominus tamen est forma aliquo modo causa formalis existentiae materiae, quia, ut materia sit, indiget informatione formae et ab illa pendet modo superius declarato, disp. XV et XXVIII, et sic nullum est esse existentiae in composito, nec integrum nec partiale, quod vel non sit esse ipsius formae, vel a forma aliquo modo non pendeat. Nam ipsum esse partiale formae non pendet ab ipsa in genere causae formalis, quia non est causa formalis suiipsius, physice et secundum proprietatem causae formalis loquendo, et ideo non dixi absolute omne esse provenire a forma ut a causa formali, sed vel esse ipsius formae, vel dependere ab illa ut a causa formali. Metaphysice autem aut secundum rationem potest dici forma ratio formalis suae propriae existentiae, quia per seipsam seu per entitatem suam formaliter habet illam, quamvis effective habeat ab alio; quomodo etiam formae angelicae per suam formalem entitatem existunt. Et iuxta haec possumus etiam testimonia superius adducta generatim interpretari.

13. *Obiectioni satisfit.*— Dices: ergo etiam omnis existentia substantiae materialis, vel est materiae, vel est a materia in suo genere causae; ergo non est cur hoc peculiariter tribuatur formae. Respondetur concedendo priorem consequentiam, formaliter intellectam de existentia substantiae materialis ut sic, vel de existentia materiali. Quod ideo addo, quia, licet sola existentia animae rationalis non pendeat a materia, tamen illa non est substantia materialis, et quatenus est forma materiae, etiam pendet ab illa quantum ad actualem unionem. Esse vero totius compositi ex esse materiae intrinsece constat, et esse omnium aliarum formarum ab ipsa materia pendet, et hoc modo est materia causa in suo genere omnis existentiae substantiae materialis. Nihilominus ta-

cia material. Sin embargo se niega la segunda consecuencia; pues el ser se atribuye a la forma con especial razón, porque ella es el acto que completa y perfecciona al ser en absoluto. Igual que se atribuye también de modo especial a la forma la esencia o el ser de la esencia, aunque la materia sea también una parte de la esencia, por ser la forma la que completa la esencia y la que determina la materia para que sea parte de esta esencia, siendo así que ella es de suyo indiferente para ser parte de esta materia o de otra. E incluso, si se lee atentamente a Aristóteles en el lugar citado, II *De anima,* se refiere más claramente al ser de la esencia que al ser de la existencia; pues, habiendo dicho que el alma es causa del ser de los vivientes, añade: *Y el vivir es el ser para los vivientes.* Y es evidente que el vivir en el acto primero y radical —que es del que allí se trata— es el ser de la esencia de los vivientes, y que también el cuerpo es causa material de la vida de los vivientes; se atribuye, pues, el vivir al alma misma, por completarlo y distinguirlo de otro ser, no por excluir el consorcio de otra causa material. En consecuencia, hay que afirmar lo mismo, aunque por ser entendamos el existir, sin que yo niegue que Aristóteles haya entendido esto. Más aún, de este pasaje deduzco, según la opinión de Aristóteles, que el ser de la esencia actual y el ser de la existencia son realmente lo mismo, puesto que Aristóteles sólo habla del ser en acto, como Santo Tomás y todos exponen, y dice, sin embargo, que en los vivientes el vivir es ese ser que es esencial al viviente mismo.

14. *Si la esencia es causa final de la existencia.*— Cabría, empero, que alguno objetase finalmente por el hecho de que de lo expuesto se sigue que la esencia no es de ningún modo la causa de la existencia propia y que le es proporcionada, debido a la que existe inmediata y formalmente; hemos, en efecto, excluido toda razón de causa intrínseca, y, no obstante, nos consta también que no puede ser causa extrínseca. A esto conceden algunos tomistas que la esencia no es causa formal, ni eficiente, ni final de la existencia; pero hacen una excepción con la material. En esto se expresan consecuentemente, supuesta la distinción que establecen, pero no se expresan consecuentemente en los argumentos de que se valen

men negatur posterior consequentia; peculiari enim ratione tribuitur esse formae, quia illa est actus complens ac perficiens esse simpliciter. Sicut etiam essentia vel esse essentiae tribuitur specialiter formae, quamvis materia sit etiam pars essentiae, quia forma est quae complet essentiam et quae determinat materiam ut sit pars huius essentiae, cum ipsa de se indifferens sit ut sit pars huius vel alterius naturae. Immo, si attente legatur Aristoteles, citato loco, II de Anim., clarius loquitur de esse essentiae quam de esse existentiae; cum enim dixisset animam esse causam esse [1] viventium, subdit: *Vivere autem viventibus est esse.* Constat autem quod vivere in actu primo et radicali (de quo ibi est sermo) est esse essentiae viventium, et quod etiam corpus est causa materialis vitae viventium; tribuitur ergo vivere ipsi animae, quia complet illud et distinguit ab alio esse, non quia consortium causae materialis excludat. Idem ergo dicendum est, etiamsi per esse existere intelligamus, quod non nego Aristotelem intellexisse. Immo ex hoc loco colligo, ex sententia Aristotelis, esse essentiae actualis et esse existentiae reipsa idem esse, nam Aristoteles solum loquitur de esse in actu, ut D. Thomas et omnes exponunt, quod plane idem est quod existere, et tamen ait vivere in viventibus esse huiusmodi esse quod est essentiale ipsi viventi.

14. *Essentia an sit finalis causa existentiae.*— Sed obiiciet tandem aliquis [2], nam ex dictis sequitur essentiam nullo modo esse causam existentiae propriae et sibi adaequatae, per quam immediate ac formaliter existit; quia exclusimus omnem rationem causae intrinsecae, et tamen constat etiam esse non posse causam extrinsecam. Ad hoc quidam thomistae concedunt essentiam non esse causam formalem, nec efficientem, nec finalem existentiae; excipiunt autem materialem. In quo consequenter loquuntur supposita distinctione quam ponunt, non tamen consequenter loquuntur in rationibus quibus

[1] Las palabras *causam esse* faltan en algunas ediciones. (N. de los EE.)
[2] Bannes, I p., q. 3, a. 4, dub. 4.

para excluir el género de la causa eficiente, puesto que también la esencia, para ser causa verdaderamente receptora, exige el ser de la esencia actual. Además, no veo por qué excluyen la causa final, puesto que la existencia no tiene más objetivo que constituir a la esencia misma en la realidad. Por eso dicen ellos mismos que la existencia no es ente, porque no es "lo que" es, sino "por lo que" la esencia es; es, pues, por así decirlo, ente del ente, y, en consecuencia, es por causa de él, concretamente por causa de la esencia, al menos en cuanto existente. En cambio, según el principio que nosotros hemos sentado, hay que conceder ciertamente que la esencia no tiene una verdadera causalidad real sobre la existencia propia, puesto que donde no hay distinción real, tampoco puede haber causalidad real. Pero tampoco esto constituye inconveniente alguno, puesto que no hay ninguna necesidad de que la existencia de la criatura tenga el principio intrínseco en sí misma, si no es en la medida en que esa misma esencia puede poseer tal principio, la materia o la forma en concreto; sino que basta con que proceda de una causa eficiente extrínseca, que es de la única que nos queda por hablar, cosa que haremos en la sección siguiente, para proceder con mayor claridad.

SECCION IX

CUÁL ES LA CAUSA EFICIENTE PRÓXIMA DE LA EXISTENCIA CREADA

1. Sobre la causa eficiente de la existencia de aquellas cosas que se producen mediante la creación sola, no existe problema alguno, ya que damos por supuesto que sólo Dios es la causa de esa existencia, por ser el único creador de todas las cosas. En cambio, respecto de las cosas que se generan y se corrompen, incluyendo en ellas todas las que se hacen por mutación a partir de un sujeto que se presupone, ya se trate de sustancias, ya de accidentes, la dificultad consiste en saber si esta existencia es producida también por Dios solo. Sobre esta cuestión encuentro tres sentencias.

Primera sentencia, que atribuye a Dios solo la eficiencia de la existencia

2. Algunos intérpretes recientes de Santo Tomás, I, q. 3, a. 4, afirman que Dios solo es la causa de todas las cosas, sin eficiencia propia de ninguna causa

utuntur ad excludendum genus causae efficientis, quia etiam essentia, ut sit causa vere recipiens, requirit esse essentiae actualis. Deinde non video cur excludant causam finalem, cum existentia non ob aliud sit, nisi ut ipsam essentiam in rerum natura constituat. Unde ipsimet aiunt existentiam non esse ens, quia non est id quod est, sed quo essentia est; est ergo (ut ita dicam) entis ens, et consequenter est propter illud, nempe propter essentiam, saltem ut existentem. In principio autem a nobis posito, concedendum quidem est essentiam non habere veram causalitatem realem circa existentiam propriam, quia ubi non est in re distinctio, nec causalitas realis esse potest. Neque hoc est ullum inconveniens, quia nulla est necessitas quod existentia creaturae habeat intrinsecum principium in ipsa, nisi in quantum ipsamet essentia potest habere tale principium, scilicet, materiam vel formam; sed satis est quod sit ab extrinseca causa efficienti, de qua sola dicendum superest, quod sectione sequenti praestabimus, ut distinctius procedamus.

SECTIO IX

QUAE SIT PROXIMA EFFICIENS CAUSA EXISTENTIAE CREATAE

1. De causa efficienti existentiae earum rerum quae per solam creationem fiunt, nulla est quaestio, quia supponimus solum Deum esse causam illius, quia solus est omnium creator. De existentia autem rerum quae generantur et corrumpuntur, sub his comprehendendo omnia quae fiunt per mutationem ex praesupposito subiecto, sive substantiae sint, sive accidentia, difficultas est an haec etiam existentia fiat a solo Deo. De qua re tres reperio sententias.

Prima sententia, soli Deo tribuens efficacitatem existentiae

2. Asserunt quidam novi S. Thomae interpretes, I, q. 3, a. 4, solum Deum absque

creada principal o instrumental, trayendo a colación a Santo Tomás, I, q. 8, a. 1, q. 45, a. 5, II *cont. Gent.*, c. 21, y lib. III, c. 66. Sus razones son: primera, porque Dios solo es ente por esencia, mientras que todas las criaturas tienen el ser participado; luego Dios solo es el que produce el ser. La consecuencia se prueba, porque la virtud causativa de la existencia supone el ser mismo en la causa agente; ahora bien, la criatura no tiene el ser por sí misma, sino recibido de una causa extrínseca; luego no es por sí misma causativa de la existencia, al igual que el agua, por no ser cálida por sí misma, tampoco por sí es productiva del calor. Segunda, porque toda criatura en su acción presupone algo que ha sido producido por Dios solo, puesto que no puede obrar a partir de la nada, sino a partir de un sujeto presupuesto; por consiguiente, la acción de la criatura presupone el ser; luego no es la causa del ser mismo. Tercera, porque Dios solo es el que da la existencia a la materia prima, ya que por El solo puede ser producida y conservada; luego las causas segundas no producen la existencia por la que es conservada y existe la materia prima, porque, de lo contrario, la producirían y corromperían; pero la materia no existe más que en virtud de la existencia del todo; luego las causas segundas no producen la existencia de la sustancia total. Cuarta, porque no podemos explicar que Dios es la causa de todo el ente por otra razón, si no es porque El solo causa el ser tanto de la forma como de la materia del todo. O, si es que las criaturas producen esto mismo, hay que llamarlas también causas de todo el ente.

3. Y si se pregunta qué es lo que hacen las causas segundas, si no dan el ser, o cómo generan, siendo así que la generación tiende al ser, responden que los agentes segundos completan el receptáculo de la existencia misma induciendo la forma en la materia, y, puesto que dicha forma es siempre determinada, por eso, de modo consecuencial, determinan y limitan la existencia o la acción de Dios, a fin de que —por así decirlo— confiera una existencia con cualidad y magnitud determinada, ya que todo acto recibido está limitado por el recipiente. De aquí se deduce, además, que también hacen que la existencia se una a la esencia, puesto que realizan la disposición y determinación última de la esencia a

propria efficientia ullius causae secundae principalis vel instrumentalis efficere existentias rerum omnium, et adducunt D. Thom., I, q. 8, a. 1, q. 45, a. 5, II cont. Gent., c. 21, et lib. III, c. 66. Rationes eorum sunt: prima, quia solus Deus est [ens][1] per essentiam et omnes creaturae habent esse participatum; ergo solus Deus est qui producit esse. Probatur consequentia, quia virtus causativa existentiae supponit ipsum esse in causa agente; sed creatura non habet per se esse, sed ab extrinseca causa; ergo non est per se causativa existentiae, sicut aqua, quia per se non est calida, non est etiam per se calefactiva. Secunda, quia omnis creatura in sua actione supponit aliquid a solo Deo productum, quia non potest agere ex nihilo, sed ex praesupposito subiecto; ergo actio creaturae supponit esse; ergo non est causa ipsius esse. Tertia, quia solus Deus dat existentiam materiae primae, quia a solo ipso fieri potest et conservari; ergo causae secundae non faciunt existentiam qua materia prima conservatur et existit, quia alias illam producerent et corrumperent; sed materia non existit nisi per existentiam totius; ergo causae secundae non efficiunt existentiam totius substantiae. Quarta, quia non possumus alia ratione explicare Deum esse causam totius entis, nisi quia ipse solus causat esse tam formae quam materiae totius. Vel si creaturae hoc ipsum efficiunt, dicentur etiam causae totius entis.

3. Quod si inquiras quidnam causae secundae efficiant, si non dant esse, vel quomodo generent, cum generatio tendat ad esse, respondent agentia secunda complere susceptivum ipsius esse inducendo formam in materiam, et quia talis forma semper est determinata, ideo consequenter determinant et limitant existentiam seu actionem Dei, ut talem et tantam (ut ita dicam) existentiam conferat, nam omnis actus receptus limitatur a susceptivo. Unde sequitur ulterius etiam efficere ut existentia essentiae uniatur, quia ultimo disponunt et determinant es-

[1] Palabra omitida en algunas ediciones. (N. de los EE.)

la recepción de tal existencia. Y de este modo, en definitiva, aunque no produzcan la existencia, producen la realidad existente, igual que el hombre genera al hombre, aun no produciendo el alma, porque la une.

Segunda sentencia, que, fuera de Dios, sólo admite causa instrumental de la existencia

4. La segunda sentencia es que la existencia es producida por Dios solo como por causa principal, y que la causa segunda concurre sólo como instrumento. Así, el Ferrariense, II *cont. Gent.*, c. 21, siendo su sentencia susceptible de dos interpretaciones: la una, usando en sentido lato el nombre de instrumento, en cuanto toda causa inferior subordinada a otra y que necesita del influjo de ella para cualquier operación suya puede ser llamada instrumento de ella, y éste es el sentido en el que habla el Ferrariense en el pasaje anterior, sin que de esta suerte se diferencie en realidad de la sentencia verdadera que se va a explicar en seguida; por eso toma allí por su cuenta a Escoto, por haber achacado a Santo Tomás la afirmación de que las causas segundas no producen el ser. En otro sentido, esta opinión puede entenderse del instrumento propio, en cuanto se distingue de la causa principal, incluso de la segunda y próxima, y tal es el sentido en que suele referirse esta sentencia: que afirma que la causa segunda, en cuanto principal y operante por virtud propia, produce una esencia que le es semejante, mientras que sólo como instrumento y en virtud de Dios produce la existencia, aunque yo no recuerdo haber leído a nadie que defienda esta sentencia en tal sentido. Se la suele fundar en algunas expresiones de Santo Tomás, I, q. 45, a. 5, q. 5 del *De verit.*, a. 9, ad 7, q. 3 *De potent.*, a. 1, donde afirma que ninguna cosa da el ser si no es en cuanto se da en ella la participación de la virtud divina, aduciendo la propos. 3 del libro *De causis*, en la que se dice: *El alma noble posee una operación divina en cuanto da el ser.* En el mismo pasaje afirma también que sólo Dios da el ser en cuanto tal, mientras que las causas segundas lo determinan a este o aquel ser. Y aduce la propos. 18 del libro *De causis*, en que se dice *que Dios da el ser a todas las cosas por modo de creación; pero que los agentes segundos dan el vivir o el saber por modo de información.* Finalmente, III *cont.*

sentiam ad receptionem talis existentiae. Atque ita tandem, licet non efficiant existentiam, efficiunt rem existentem, sicut homo generat hominem, licet non efficiat animam, quia unit illam.

Secunda sententia, quae praeter Deum solum admittit instrumentalem causam existentiae

4. Secunda sententia est existentiam fieri a solo Deo ut causa principali, concurrente autem causa secunda, solum ut instrumento. Ita Ferrar., II cont. Gent., c. 21, cuius sententia duobus modis posset intelligi: uno modo, utendo late nomine instrumenti, prout omnis causa inferior subordinata alteri et indigens influxu illius ad omnem suam operationem potest instrumentum illius appellari, et in hoc sensu loquitur Ferrar. supra, et non ita in re differt a vera sententia statim explicanda; ideoque ibi carpit Scotum, eo quod D. Thomae imposuerit quod dixerit causas secundas non efficere esse. Alio modo potest intelligi illa opinio de instrumento proprio, prout distinguitur a causa principali, etiam secunda et proxima, et in hoc sensu referri solet haec sententia, quod asserat causam secundam, ut principalem et agentem propria virtute, efficere essentiam sibi similem, existentiam vero solum ut instrumentum et in virtute Dei, quamquam in hoc sensu nullum memini me legisse huius sententiae assertorem. Fundari autem solet in quibusdam locutionibus D. Thomae, I, q. 45, a. 5, q. 5 de Veritate, a. 9, ad 7, q. 3 de Potent., a. 1, ubi ait quod nulla res dat esse nisi in quantum est in ea participatio divinae virtutis, et adducit propos. 3 ex lib. de Causis, qua dicitur: *Anima nobilis habet operationem divinam in quantum dat esse.* Dicit etiam ibidem solum Deum dare esse ut sic, causas vero secundas determinare illud ad hoc vel illud esse. Et adducit propos. 18 lib. de Causis, ubi dicitur *Deum dare esse omnibus per modum creationis; agentia vero secunda dare vivere aut sapere per modum informationis.* Denique III cont. Gent., c. 66, ex professo

Gent., c. 66, demuestra *ex professo que la causa segunda no da el ser si no es en cuanto obra por virtud divina.* Las razones que suelen proponerse en favor de esta sentencia se reducen a las razones propuestas en favor de la primera.

Tercera sentencia, que atribuye a las causas segundas una eficiencia propia sobre la existencia

5. La tercera opinión es que la existencia, cuando se produce por generación, es producida por la causa próxima como por causa propia y principal en su orden, subordinada esencialmente a Dios como a causa primera. Esta es la sentencia que quiere defender Santo Tomás en los lugares citados, y en III *cont. Gent.*, c. 13, y en I, q. 104, a. 1, y en la q. 7 *De potent.*, a. 2; y así lo entienden y opinan todos los antiguos tomistas, sobre todo Cayetano y el Ferrariense a propósito de Santo Tomás, en los pasajes citados; y Escoto, *In IV*, dist. 1, q. 1, *ex professo*, aunque juzgue falsamente que Santo Tomás opinó lo contrario. Esta sentencia es absolutamente verdadera, y, a mi juicio, puede demostrarse con una razón casi evidente.

Solución de la cuestión y confirmación de la sentencia última

6. En primer lugar, pues, hay que afirmar que las causas segundas producen verdadera y propiamente la existencia de sus efectos, en cuanto son hechos por ellas mismas. Esta conclusión la pruebo demostrando primeramente la debilidad de las razones con que se prueba lo contrario; porque, si no hay razón ninguna por la que se niegue este efecto a las causas segundas, creo que nadie negará que debe atribuírseles, ya que Dios las creó con toda la virtud para comunicarse y para producir de modo perfecto los efectos de la que eran capaces por su naturaleza. Pues ¿qué motivo hay por el que la criatura sea incapaz de virtud para producir la existencia? ¿Acaso porque no tiene la existencia por sí misma, sino que la ha recibido de Dios como de agente extrínseco? Mas la esencia no la tiene por sí misma, sino recibida de Dios como de agente extrínseco; luego tampoco podrá producir la esencia; ¿qué es, pues, lo que hace? Luego el no tenerla de por sí, nada tiene que ver, puesto que la tiene en sí, de donde quiera que le haya venido.

probat *causam secundam non dare esse nisi in quantum agit virtute divina.* Rationes quae pro hac sententia fieri possunt, ad rationes factas pro prima sententia reducuntur.

Tertia sententia, tribuens causis secundis propriam efficaciam existentiae

5. Tertia sententia est existentiam, quando per generationem fit, a causa proxima fieri ut a propria et principali causa in suo ordine, subordinata per se Deo ut primae causae. Hanc sententiam intendit D. Thomas citatis locis, et III cont. Gent., c. 13, et I, q. 104, a. 1, et q. 7 de Potentia, a. 2; et ita intelligunt et opinantur omnes antiqui thomistae, praesertim Caiet. et Ferrar. super D. Thomam, locis citatis; et Scotus, In IV, dist. 1, q. 1, ex professo, licet falso putet D. Thomam sensisse contrarium. Estque haec sententia verissima, et evidenti fere ratione, ut opinor, demonstrari potest.

Resolutio quaestionis, et ultimae sententiae confirmatio

6. Dicendum est ergo primo causas secundas vere ac proprie efficere existentiam suorum effectuum, prout ab ipsis fiunt. Hanc conclusionem ostendo, primo demonstrando debilitatem rationum quibus oppositum probatur; nam si nulla est ratio ob quam hic effectus negetur causis secundis, nemo (credo) negabit esse illis attribuendum; nam Deus creavit illas cum omni virtute ad communicandum se et producendos perfecte suos effectus cuius erant natura sua capaces. Quid ergo est ob quod creatura sit incapax virtutis ad faciendam existentiam? An quia ex se existentiam non habet, sed ab extrinseco agente Deo? At vero essentiam ex se non habet, sed ab extrinseco agente Deo; ergo neque essentiam facere poterit; quid ergo facit? Igitur quod ex se non habeat, nihil refert, siquidem in se habet, undecumque

Se puede, pues, retorcer la razón primera de la primera sentencia de la siguiente manera: sólo Dios es por esencia su esencia real, mientras que todas las criaturas tienen la esencia participada de Dios, debido a lo cual, en el lib. *De causis*, propos. 18, se dice así: *Todas las cosas tienen esencia por el ente primero;* luego sólo Dios produce toda esencia. Por tanto, de igual modo que es nula esta inferencia, porque la criatura mediante la esencia participada, la cual recibe de Dios, es productora de una esencia semejante, así, aplicada a la existencia en forma similar, no tiene ninguna fuerza, sino que concluye únicamente que la criatura no puede producir la existencia más que mediante la existencia recibida de la causa primera, lo cual es absolutamente verdad.

7. Mas dicen que la criatura al menos no produce la existencia por sí misma, igual que el agua caliente no calienta por sí misma. Pero está en contra el que, aunque al agua no se atribuya la producción de calor por sí misma, sin embargo calienta verdadera y propiamente, y en cuanto está caliente, calienta por sí misma, aunque caliente mediante el calor recibido de un agente extrínseco; luego la criatura, en cuanto es existente, podrá producir la existencia verdaderamente y por sí, aunque ella reciba su existencia de otro. Por eso admitimos en esto la comparación, pero en otro sentido entre el agua respecto del calor y la criatura respecto de su existencia; porque el agua no sólo no posee el calor de por sí, sino que además no lo incluye ni lo exige de ningún modo para ser agua, ni lo tiene añadido de un modo esencial, sino accidentalmente en absoluto, siendo éste el motivo de que se diga que la acción del calor conviene accidentalmente al agua considerada de modo absoluto. En cambio, la criatura, aunque no tenga el ser de por sí, sin embargo, para ser criatura en acto, lo incluye y exige necesaria y esencialmente; ahora bien, la existencia no la produce la criatura en potencia, sino la criatura en acto; luego la produce como causa por sí y en virtud de la entidad propia y connatural que recibió Dios. Se confirma, puesto que aquí es también aplicable el argumento propuesto de que la criatura no causaría por sí en su efecto la esencia o el ser de la esencia, puesto que tampoco hace esto en virtud de una esencia que tenga de por sí, sino en virtud de la que recibió de Dios, cosa que no niegan que sea falsa incluso

habeat. Retorqueatur ergo prima ratio primae sententiae in hunc modum: solus Deus est sua realis essentia per essentiam; omnes vero creaturae habent essentiam participatam a Deo, unde in lib. De Caus., propos. 18, sic dicitur: *Res omnes habent essentiam propter ens primum;* ergo solus Deus efficit omnem essentiam. Sicut ergo haec consecutio nulla est, quia creatura per essentiam participatam, quam a Deo habet, est effectrix similis essentiae, ita in simili forma applicata ad existentiam, nullam habet vim, sed solum concludit creaturam non posse efficere esse nisi per esse receptum a prima causa, quod est verissimum.

7. At (inquiunt) saltem creatura non per se efficit esse, sicut aqua calida non per se calefacit. Sed contra, nam, licet aquae non per se attribuatur calefactio, tamen et vere ac proprie calefacit, et quatenus calida est, per se calefacit, etiamsi per calorem ab extrinseco agente receptum calefaciat; ergo creatura, quatenus existens est, vere ac per se poterit efficere existentiam, etiamsi suum esse ab alio habeat. Unde in hoc admittimus comparationem, in alio vero inter aquam respectu caloris et creaturam respectu sui esse; nam aqua non solum ex se non habet calorem, sed etiam illum nullo modo includit nec requirit ut sit aqua, nec per se habet illud adiunctum, sed omnino per accidens, et ideo actio caloris per accidens dicitur convenire aquae absolute dictae. At vero creatura, quamvis ex se non habeat esse, tamen, ut sit actu creatura, necessario ac per se illud includit ac requirit; non efficit autem existentiam creatura in potentia, sed creatura in actu; facit ergo ut causa per se et ex vi propriae et connaturalis entitatis quam a Deo recepit. Confirmatur, nam hic etiam applicari potest argumentum factum, quod creatura non causaret per se in suo effectu essentiam seu esse essentiae, quia neque hoc efficit per essentiam quam ex se habeat, sed quam a Deo recipit; quod tamen falsum esse etiam alii auctores non diffitentur. Constat igitur primam rationem

esos otros autores. Queda, pues, claro que la primera razón por la que se niega esta eficiencia a la criatura es absolutamente inválida.

8. *Se refuta la segunda razón.*— A su vez, la segunda razón es igualmente inválida. Primero, porque a lo sumo concluye que la criatura no produce aquel ser que se presupone para su acción; de esto se infiere también legítimamente que la criatura no puede producir todo ser, puesto que tiene que presuponerse alguno que haya sido hecho por Dios solo. Pero el que la criatura no produzca algún ser, concretamente aquel al que su acción tiene por término, o el que conviene al efecto producido por ella, esto no puede demostrarse con la razón dicha, ya que el ser que sirve de término a la acción es distinto del que se presupone para la acción; por consiguiente puede la criatura producir aquel ser, aunque presuponga éste. Y se explica más esta razón, puesto que puede entenderse que para la acción de la criatura se presupone un doble sujeto. Uno remoto, que no permanece en el término de la acción y tiene razón de término *a quo*, como es la madera de que se genera el fuego. Otro próximo, que permanece bajo ambos términos, como es el caso de la materia prima. En cuanto al primero, hablando naturalmente, es verdad que para la acción de la causa segunda se presupone su existencia; mas esa existencia se destruye por la acción de esta causa; luego esto en nada impide que la existencia de la cosa engendrada sea producida por la misma causa. Más aún, lo uno se sigue naturalmente de lo otro, puesto que el punto de partida de la corrupción de una cosa suele ser el de la generación de otra, hablando con rigor. Pero en cuanto al segundo sujeto, considerado precisivamente, en cuanto se presupone necesariamente para la acción del agente, los autores del argumento no pueden decir que en él se presupone para la acción del agente natural ser alguno de existencia, sino únicamente el ser de esencia; piensan, en efecto, que la materia prima, tal como se da en el instante de la generación, no tiene existencia alguna con prioridad de naturaleza a recibir la forma por la acción del agente. Y el que la haya tenido todo el tiempo anterior, en cuanto estaba bajo la forma de lo que se ha corrompido, no sólo no es inconveniente, tal como se explicó en el primer miembro, sino que además es accidental para la producción de la existencia sustancial, la cual se produce en el instante de la generación; luego tampoco en la opinión de ellos es verdad que cualquier eficien-

ob quam haec efficientia denegatur creaturae, omnino invalidam esse.

8. *Secunda ratio improbatur.*— Secunda vero ratio aeque est inefficax. Primo, quia ad summum concludit creaturam non efficere illud esse quod ad eius actionem supponitur; ex quo etiam recte concluditur non posse creaturam efficere omne esse, nam aliquod supponi debet a solo Deo factum. Quod vero creatura non efficiat aliquod esse, illud, scilicet, ad quod eius actio terminatur, seu quod convenit effectui per illam producto, nullo modo potest illa ratione concludi, quia illud esse quod terminat actionem diversum est ab eo quod praesupponitur actioni; potest ergo creatura illud efficere, quamvis hoc praesupponat. Et declaratur amplius haec ratio, nam duplex subiectum intelligi potest supponi ad actionem creaturae. Unum remotum, quod non manet in termino actionis, et habet rationem termini a quo, ut est lignum ex quo ignis generatur. Aliud proximum, manens sub utroque termino, ut est materia prima. De priori verum est, naturaliter loquendo, praesupponi existentiam eius ad actionem causae secundae; illa tamen existentia destruitur per actionem eiusdem causae; ergo hoc nihil obstat quominus existentia rei genitae fiat ab eadem causa. Immo, unum ex altero naturaliter consequitur, nam a quo est unius corruptio, solet esse alterius generatio, per se loquendo. De posteriori vero subiecto praecise considerato, ut per se supponitur actioni agentis, auctores illius rationis dicere non possunt in eo praesupponi aliquod esse existentiae ad actionem agentis naturalis, sed solum esse essentiae; putant enim materiam primam, ut est in instanti generationis, prius natura quam accipiat formam per actionem agentis, nullam habere existentiam. Quod autem illam habuerit toto tempore praecedenti, quatenus erat sub forma corrupti, et nihil obstat, ut in priori membro declaratum est, et est per accidens ad effectionem existentiae substantialis, quae fit in instanti generationis; ergo in eorum sententia etiam non est verum omnem efficientiam causae

cia de una causa segunda presuponga necesaria y directamente algún ser de existencia de parte del sujeto. Es lo mismo que si imaginamos que Dios crea la materia prima en un instante y en ese mismo instante la causa segunda le induce la forma, con el concurso de Dios —que es probablemente lo que sucede en la generación de los gusanos, o en la alimentación con las especies consagradas—, en ese caso la generación sustancial —según su opinión— no presupone en la materia la existencia, ni con prioridad de tiempo, ni con prioridad de naturaleza; luego el que una acción tal presuponga sujeto, en nada empece para que mediante ella se produzca la existencia.

9. *Se sale al paso a una objeción y se da respuesta a la razón tercera.*— Acaso digan que está en contra otro punto que se añade en la razón tercera, a saber, que entonces la materia prima recibiría de la causa segunda la existencia por la que existe. Pero esto en los principios de ellos no constituye inconveniente alguno, porque la materia, según dicen, no tiene inmediatamente la existencia en virtud de la acción por la que es creada, sino en virtud de la acción por la que todo el compuesto recibe la existencia, bien sea creado, bien sea generado, puesto que no existe con existencia propia, sino mediante la existencia del todo; por consiguiente, no hay obstáculo alguno en que reciba la existencia de aquella causa segunda por la que es generado todo el compuesto, dado que para la producción de dicha existencia se presupone ya a la materia como sujeto suficiente, a partir del cual puede hacer algo la causa segunda. Pero dicen que se sigue que la materia prima es generada y corrompida por las causas segundas, puesto que adquiere y pierde la existencia por la acción de éstas. Pero, pregunto, ¿por qué no llegan proporcionalmente a la misma conclusión respecto de Dios, si es que de Dios solo procede dicha existencia, es decir, que la materia es corrompida y generada por el mismo Dios, puesto que mediante la acción de Dios pierde y adquiere la existencia? Consta, empero, que ambas cosas son igualmente falsas, porque la materia es ingenerable e incorruptible. Responden que no hay paridad de razón, puesto que el término de la acción divina es sólo el ser, el cual nunca falta a la materia, mientras que las causas particulares determinan el ser concreto en el que se transforma otro ser. Pero esto es impertinente y falso; porque si, para que una cosa se corrompa y se genere, es suficiente cambiar el ser de la existencia, no importa

secundae supponere per se ac directe aliquod esse existentiae ex parte subiecti. Ut, si fingamus Deum in aliquo instanti creare materiam primam, et in eodem instanti causam secundam inducere formam in illam, concurrente Deo (ut fortasse fit in generatione vermium, vel nutritioni ex speciebus consecratis), tunc illa generatio substantialis (iuxta eorum opinionem) non supponit existentiam in materia, nec prius tempore, nec prius natura; ergo quod talis actio supponat subiectum, nihil obstat quominus per eam fiat existentia.

9. *Obiectioni obviam itur et tertiae rationi respondetur.*— Dicent fortasse obstare aliud quod in tertia ratione adiungitur, nimirum, quod tunc materia prima haberet a causa secunda existentiam per quam existit. At hoc in eorum principiis nullum inconveniens est, quia materia (ut aiunt) non habet existentiam immediate per actionem qua creatur, sed per actionem qua totum compositum recipit existentiam, sive illud creetur, sive generetur, quia non existit propria existentia, sed per existentiam totius; ergo nullum est inconveniens quod ab ea causa secunda habeat existentiam a qua totum compositum generatur, quandoquidem ad effectionem illius existentiae iam supponitur materia ut sufficiens subiectum, ex quo potest causa secunda aliquid agere. At sequi inquiunt materiam primam generari et corrumpi a causis secundis, quia per earum actionem acquirit et amittit existentiam. Sed cur non, quaeso, idem cum proportione inferunt respectu Dei, si a solo Deo sit illa existentia, nimirum ab ipso Deo materiam corrumpi et generari, quia per actionem Dei amittit et acquirit existentiam? Utrumque autem constat esse aeque falsum, cum materia sit ingenerabilis et incorruptibilis. Respondent non esse parem rationem, quia terminus actionis divinae solum est esse, quod nunquam deest materiae; causae vero particulares determinant hoc esse in quod aliud commutatur. Sed hoc est impertinens et falsum, nam si, ut res corrumpatur et generetur, satis est mutare esse existentiae,

que esto se realice de una o de otra manera, por esta o por aquella acción; pero si no es suficiente esto, con tal de que no haya solución de continuidad en el ser en común, sino que bajo ambas existencias permanezca de un modo cuasi continuo el mismo ser de esencia, por más que ese cambio de existencias se realice por la acción de un agente natural, no por eso tendrá lugar la generación y corrupción de la materia. Sobre todo porque es imposible negar en esa sentencia que, al menos dispositivamente, el cambio de existencia se realice por la acción de un agente natural, puesto que destruye el receptáculo próximo de una existencia y compone o dispone otro; luego, igual que por este motivo se dice que corrompe una cosa existente y que genera otra, se dirá también que genera y corrompe la materia prima. O si no puede decirse esto, porque se opone el hecho de permanecer siempre el mismo ser de la esencia de la materia, con igual motivo no se seguirá esto, aunque la causa segunda produzca la existencia. Es también falso que la acción de Dios tenga sólo por término el ser en cuanto tal y no un ser determinado; porque, aunque la virtud eficiente de Dios no esté de por sí limitada a este o aquel ser, sino que se extienda a todo ser, sin embargo, cuando obra en particular, produce verdaderamente un ser determinado, y cambia uno en otro, y puede por sí solo corromper uno y engendrar otro. Por eso, aunque según la referida sentencia la determinación a un ser concreto en el género de la causa material o de la dispositiva provenga de la causa segunda, no obstante en el género de la causa eficiente corresponde de suyo a Dios solo, puesto que sólo El produce la existencia y una existencia determinada; luego también El solo engendrará y corromperá la materia prima, si es eficaz dicho argumento; en consecuencia, estas razones no son sólidas ni se aducen consecuentemente en la opinión de ellos.

10. Mas, hablando de modo absoluto, es verdad que en el sujeto propio de la generación que permanece bajo ambos términos, que es la materia prima, se supone para cualquier acción de un agente natural algún ser de existencia producido por Dios solo, puesto que se supone una materia prima creada y que posee su propio ser de esencia en sí misma y fuera de su causa eficiente, cosa que es incomprensible sin el ser de existencia, según se demostró antes. Y por el

nihil refert quod hoc fiat uno vel alio modo, et per hanc vel illam actionem; si vero id non sufficit, dummodo esse in communi non interrumpatur, sed quasi continue idem esse essentiae maneat sub utraque existentia, etiamsi illa commutatio existentiarum fiat per actionem agentis naturalis, non propterea erit generatio et corruptio materiae. Eo vel maxime quod negari non potest in ea sententia quin saltem dispositive ea commutatio existentiae fiat per actionem agentis naturalis, quia dissolvit proximum susceptivum unius existentiae et componit seu disponit aliud; ergo, sicut hac ratione dicitur corrumpere unam rem existentem et generare aliam, dicetur etiam generare et corrumpere materiam primam. Vel, si hoc dici non potest, quia obstat idem esse essentiae materiae semper manens, pari ratione id non sequetur, etiamsi causa secunda efficiat existentiam. Est etiam falsum actionem Dei solum terminari ad esse ut sic, et non ad determinatum esse; nam, licet virtus effectiva Dei ex se non limitetur ad hoc vel illud esse, sed se extendat ad omne esse, tamen cum in particulari operatur, efficit vere determinatum esse, et commutat unum in aliud, et se solo potest corrumpere unum et generare aliud. Unde, licet iuxta praedictam sententiam determinatio ad tale esse in genere causae materialis vel dispositivae proveniat a causa secunda, tamen in genere causae efficientis per se est a solo Deo, quia ipse solus efficit existentiam et talem existentiam; ergo ipse solus etiam generabit et corrumpet materiam primam, si ratio illa efficax est; non sunt ergo hae rationes solidae neque consequenter adductae in eorum doctrina.

10. Simpliciter tamen loquendo, verum est in proprio subiecto generationis quod sub utroque termino manet, quod est materia prima, supponi aliquod esse existentiae a solo Deo factum ad omnem actionem agentis naturalis, quia supponitur materia prima creata et habens suum proprium esse essentiae in se et extra causam suam efficientem, quod sine esse existentiae intelligi non potest, ut supra probatum est. Et eadem

mismo motivo no es posible que la materia prima cambie su existencia propia e intrínseca sin cambiar la entidad propia y la actualidad de su esencia, y sin que, en consecuencia, no sólo se genere y corrompa, sino que incluso se aniquile o cree, o se transustancie. Mas de este principio sólo puede inferirse que la causa segunda no puede producir la existencia total del ente o del compuesto en cuanto a todas sus partes; pero podrá producir la existencia de la forma en la materia y engendrar el ser del todo, no ciertamente sin presuponer algunas de sus partes, puesto que esto no sería engendrar, sino crear, sino componiéndolo, uniendo las partes de que consta y añadiéndole el complemento último y formal.

11. *Refutación de la cuarta razón.*— De esta suerte queda claro también que la cuarta razón es ineficaz, porque, aunque las causas segundas produzcan la existencia generando el todo, no lo hacen creando ni produciendo directamente todo el ser en cuanto a cada una de sus partes, sin presuponer ninguna, que es lo propio de Dios, del mismo modo que se afirma que es propio de El producir todo el ente, según explicaremos con detención poco más abajo. No hay, pues, razón probable ninguna para negar a las causas segundas la virtud de producir la existencia de sus efectos.

12. En segundo lugar y de modo principal se prueba la conclusión demostrando que es falso el modo como explica dicha sentencia el concurso de las causas segundas al ser. Porque la afirmación de que la causa segunda produce la determinación a un ser concreto, pero no el ser mismo, o tiene el sentido de que la causa segunda produce en el ser mismo alguna diferencia o modo intrínseco por el que se determina a ese ser concreto, y esto es imposible, a no ser que produzca todo el ser mismo, ya que la acción física no se ejecuta sobre un modo o diferencia metafísica, sino sobre la realidad misma tal como es en sí, y tampoco es éste el sentido que pretenden dichos autores; o el sentido es que las causas segundas sólo determinan el ser por parte del sujeto, preparando el sujeto receptivo de ese ser concreto y no de otro, como parecen pretender manifiestamente los autores dichos, y se demuestra también que esto es falso. Porque esta doctrina da por supuesto que siempre que un efecto procede de una criatura, tienen lugar allí dos acciones: una, derivada de la causa segunda que induce la forma en la

ratione fieri non potest ut materia prima commutet propriam et intrinsecam existentiam, quin commutet propriam entitatem et actualitatem suae essentiae, et consequenter non solum generetur et corrumpatur, sed etiam annihiletur et creetur, vel transubstantietur. Ex hoc autem vero principio solum inferri potest causam secundam non posse efficere totam existentiam entis seu compositi quoad omnes partes eius; poterit tamen efficere existentiam formae in materia et generare esse totius, non quidem nullam eius partem supponendo, quia hoc non esset generare, sed creare, sed componendo illud, uniendo partes ex quibus constat, et ultimum ac formale complementum ei addendo.

11. *Quarta ratio refutatur.*— Atque ita etiam constat quartam rationem inefficacem esse, nam, licet causae secundae efficiant existentiam generando totum, non tamen creando neque directe efficiendo totum esse quoad singulas partes eius, nullam praesupponendo, quod est proprium Dei, quomodo dicitur esse proprium illius efficere totum ens, ut paulo inferius declarabimus late. Nulla ergo probabili ratione negatur causis secundis virtus ad efficiendam existentiam suorum effectuum.

12. Secundo principaliter probatur conclusio ostendendo falsum esse modum quo praedicta sententia declarat causas secundas concurrere ad esse. Nam quod ait, causam secundam efficere determinationem ad tale esse, non vero ipsum esse, vel est sensus quod causa secunda efficit in ipsomet esse aliquam differentiam vel modum intrinsecum quo determinatur ad tale esse, et hoc est impossibile nisi efficiendo totum ipsum esse, quia actio physica non attingit modum seu differentiam metaphysicam, sed rem ipsam prout in se est, neque dicti auctores hunc sensum intendunt. Vel est sensus quod solum ex parte subiecti secundae causae determinant esse, praeparando subiectum susceptivum talis esse et non alterius, ut plane dicti auctores intendere videntur, et hoc falsum etiam esse ostenditur. Quia illa doctrina supponit, quotiescumque aliquis effectus a creatura procedit, duas actiones ibi intervenire: unam, quae est a causa secunda inducente formam in materiam solum secun-

materia sólo según el ser de la esencia; otra, de Dios solo, que confiere la existencia. Mas la falsedad de esto la demuestro de muchas maneras. Primero, por aquel vulgar principio de que también las acciones, igual que las cosas, se multiplican en vano, cuando no obliga a ello la razón o la necesidad; y aquí no hay razón ninguna para multiplicar estas acciones, según se desprende suficientemente del razonamiento anterior. Segundo, porque si se hace consideración precisiva de la acción de la causa segunda que se dice anteceder en orden de naturaleza a la acción de Dios por la que es producida la existencia, es menester que se dé debido a ella algún ser de existencia, puesto que se da mediante ella algún ser real, por el que es constituida fuera de las causas la cosa que se produce inmediatamente por dicha acción, y este ser no puede ser más que el de existencia, como se evidencia por lo dicho antes, y es preciso que lo concedan los autores citados, con los que estamos discutiendo; dicen, en efecto, en los mismos pasajes que la existencia es aquello por lo que se entiende que una cosa está actualmente de modo formal fuera de las causas, y tienen por probable que haya sido llamada existencia de *extra sistere,* ya que por la existencia está la cosa fuera de la potencialidad de las causas.

13. Y se puede explicar y confirmar de la siguiente manera, porque, mediante la acción primera que se dice propia de la causa segunda, se educe la forma de la potencia de la materia, puesto que ésta es la función y ésta es la acción propia del agente natural, como consta suficientemente por el lib. I de la *Física,* y por lo dicho antes en las disp. XV y XVIII. Mas no resulta comprensible la educción a partir de la potencia, sin que sea como extraído de la potencialidad en que antes estaba y reducido al acto aquello que es educido; ahora bien, no hay reducción al acto si no es por la existencia, según se demostró antes, y por eso la generación en cuanto generación, como se dice en lib. V de la *Física,* c. 1, tiene por término la existencia; luego en virtud de esa acción de la causa segunda, al efecto de ella se le confiere algún ser de existencia; luego es superflua otra acción de Dios solo. La consecuencia es evidente, ya por ser preciso que la anterior acción de la causa segunda proceda también de Dios, puesto que toda acción de la causa segunda depende esencialmente de la causa primera. En consecuencia, resulta que también la existencia que se confiere mediante tal acción es producida por

dum esse essentiae; aliam, solius Dei conferentis existentiam. Hoc autem falsum esse multis modis demonstro. Primo, illo vulgari axiomate, quod sicut res, ita et actiones frustra multiplicantur, quando ratio aut necessitas non cogit; hic autem nulla est ratio ad multiplicandas has actiones, ut ex praecedenti discursu satis constat. Secundo, quia, si consideretur praecise illa actio causae secundae quae dicitur antecedere ordine naturae ad actionem Dei qua fit existentia, necesse est ut propter illam detur aliquod esse existentiae, quia per illam datur aliquod esse reale, quo res quae per illam actionem immediate fit, extra causas constituitur, quod non potest esse nisi esse existentiae, ut ex superius dictis patet, et a citatis auctoribus, cum quibus disputamus, concedi necesse est; aiunt enim ibidem existentiam esse id quo formaliter res extra suas causas actualiter esse intelligitur, et probabile putant existentiam dictam esse ab *extra sistere,* quia per existentiam res sistit extra potentialitatem causarum.

13. Potestque in hunc modum declarari et confirmari, nam per illam actionem primam, quae propria dicitur causae secundae, educitur forma de potentia materiae; hoc enim est munus et haec actio naturalis agentis, ut ex I Phys., et ex dictis supra, disp. XV et XVIII, satis constat. Non potest autem intelligi eductio de potentia quin id quod educitur quasi extrahatur a potentialitate in qua antea erat et in actum reducatur; non reducitur autem in actum nisi per esse, ut supra ostensum est, et ideo generatio, ut generatio, terminatur ad esse, ut dicitur V Phys., c. 1; ergo ex vi illius actionis causae secundae datur effectui eius aliquod esse existentiae; ergo superflua est alia actio solius Dei. Patet consequentia, tum quia necesse est priorem actionem causae secundae esse etiam a Deo, quia omnis actio causae secundae essentialiter pendet a prima. Unde fit etiam illud esse quod per

Dios. ¿Qué necesidad hay, pues, de que Dios confiera otra existencia? Ya también porque no hay contradicción en que Dios suspenda toda otra acción que iba a hacer por sí solo; pues, si son acciones distintas, ¿por qué no va a poder Dios suspender la segunda? O al menos, dejándonos de cuestiones de posibilidad, aunque concibamos que así sucede, sin embargo entendemos que en virtud de la primera acción la forma ha sido educida de la potencia de la materia y la informa actualmente, y que, en consecuencia, ha sido excluida la otra forma y corrompida toda la existencia de la otra realidad; luego, aunque pensemos que se suspende toda acción subsiguiente, no obstante comprenderemos que en virtud de esta primera acción ha sido generada la realidad en acto y puesta fuera de las causas; luego se comprende también que ha recibido la existencia en virtud de la misma acción; por consiguiente, cualquier otra acción es superflua.

14. Por fin, se explica del siguiente modo: o todo efecto recibe mediante esa acción algún ser real, o no. Si no recibe ninguno, ¿cómo puede ser una acción real, siendo así que toda acción tiende al ser? Porque donde no se da el ser producido, tampoco se da el producirse. Y donde no se da el producirse, tampoco se da el producir, y, consecuentemente, tampoco hay acción real. Ni basta con decir que en el mismo instante en el que se da dicha acción se le confiere el ser al efecto mediante otra acción, porque de aquí resulta únicamente que se da el ser al efecto concomitantemente con la primera acción, pero no que mediante ésta se le dé algún ser; y a la esencia de una acción real no corresponde que se dé algún ser con ella, sino mediante ella, porque, de lo contrario, nada se hará o se habrá hecho por ella. Mas, si mediante dicha acción se produce algún ser real, vuelvo a preguntar si es un ser de existencia o de esencia. Si lo primero, se tiene lo que se pretendía. Si lo segundo, sigo preguntando si ese ser está únicamente en potencia, cosa que no puede afirmarse, puesto que este ser no es nada en la realidad producida, ni es una denominación que se derive de la acción, sino de la potencia de obrar, según se demostró antes; luego es un ser actual y nuevo o temporal, puesto que el efecto lo posee de nuevo en sí mismo y fuera de las causas; por consiguiente, no le falta nada para que sea el ser de la existencia. Y se confirma y urge más esto mismo, puesto que respecto de esa misma acción que

talem actionem datur, fieri a Deo. Ad quid ergo necessarium est ut Deus aliud esse conferat? Tum etiam quia non repugnat Deum suspendere omnem aliam actionem quam se solo facturus erat; si enim illae actiones sunt distinctae, cur non poterit Deus posteriorem suspendere? Vel certe (quidquid sit de possibilitate), licet concipiamus ita fieri, nihilominus intelligimus ex vi prioris actionis formam esse eductam de potentia materiae et actu illam informare, et consequenter aliam formam esse exclusam et totam existentiam alterius rei corruptam; ergo, etiamsi intelligamus omnem subsequentem actionem suspendi, nihilominus intelligemus ex vi huius primae actionis rem actu esse genitam et extra causas; ergo etiam intelligitur ex vi eiusdem actionis recepisse existentiam; ergo supervacanea est omnis alia actio.

14. Tandem declaratur in hunc modum, nam aut effectus recipit per illam actionem aliquod esse reale, vel non. Si nullum recipit, quomodo esse potest actio realis, cum omnis actio tendat ad esse? nam, ubi non est esse factum, nec potest esse fieri. Ubi autem non est fieri, neque est facere, et consequenter neque est actio realis. Nec satis est si dicatur in eodem instanti quo est illa actio dari esse effectui per aliam actionem; nam hinc solum fit ut concomitanter cum priori actione detur esse effectui, non vero quod per illam detur aliquod esse; de ratione autem realis actionis non est ut cum illa, sed ut per illam detur aliquod esse, quia alias per illam nihil fiet aut factum erit. Si autem per illam actionem fit aliquod esse reale, interrogo rursus an illud sit esse existentiae vel essentiae. Si primum, habetur intentum. Si secundum, ulterius rogo an illud esse sit in potentia tantum, et hoc dici non potest, quia hoc esse nihil est in re facta, neque est denominatio ab actione, sed a potentia agendi, ut supra ostensum est; est ergo illud esse actuale ac novum seu temporale, quia illud denuo habet effectus in se, et extra causas suas; nihil ergo illi deest ut sit esse existentiae. Et confirmatur ampliusque urgetur hoc ipsum, nam de illamet actione quae est a

procede de la causa segunda puede preguntarse si existe en la realidad en cuanto procede de la causa segunda, o no, ya que la acción, igual que los otros accidentes, tiene su existencia proporcionada; y no puede ni siquiera concebirse mentalmente que la acción haya salido del agente y no exista a su modo, porque ni puede ser mayor la actualidad de la acción, ni puede concebirse de otra manera que esté fuera de las causas. Además, porque en otro caso es preciso imaginar otra acción de Dios solo, por la que se confiera la existencia a dicha acción, lo cual es ridículo por completo; en efecto, del mismo modo que no puede haber otra acción para la acción, así tampoco para la existencia de la acción, y porque la acción y la existencia de la acción dicen relación a un mismo principio, del mismo modo en general que el accidente y la existencia del accidente expresan relación a un mismo sujeto, ya que la forma y la existencia de la forma guardan proporción entre sí. Y si la acción, en cuanto procede de la causa segunda, es existente, de ahí deducimos, en primer lugar, que de la causa segunda dimana algún ser de existencia, la existencia de su acción en concreto. Concluimos luego que mediante dicha acción se produce la existencia en el término de ella, puesto que una acción existente en cuanto tal tiene por término una realidad existente en cuanto tal, pues todo el ser que hay en la acción, sea el que sea, tiende a su término, y en el término ya hecho responde un ser tal, cual es el que en la acción está haciéndose. Por consiguiente, si la causa segunda ejerce una verdadera acción real y existente, por ella comunica al efecto el ser de la existencia, y es en consecuencia superflua aquella otra acción que se dice proceder de Dios solo.

15. Hay que hacer notar incidentalmente estas razones, porque de ellas, según creo, se concluye manifiestamente de modo general que toda acción y eficiencia real tiende formalísimamente a dar a su término intrínseco algún ser de existencia, ya que, si se aplican debidamente, tienen igual valor para cualquier acción. Con esto se confirma aún más la identidad entre la existencia y la esencia actual, pues las cosas que se ponen y se destruyen con total simultaneidad en una acción formal idéntica son, en realidad, lo mismo, según se trató anteriormente; mas éste es el modo de comportarse la esencia y la existencia; luego no se distinguen en la realidad. Además, con estas mismas razones se prueba que es imposible que una causa disponga eficientemente al sujeto para recibir alguna exis-

causa secunda interrogari potest an sit existens in rerum natura, necne, ut a causa secunda progreditur; actio enim suam proportionatam existentiam habet, sicut alia accidentia; non potest autem vel mente concipi quod actio sit egressa ab agente et non sit suo modo existens, quia neque actualitas actionis esse potest maior, neque aliter intelligi potest esse extra causas suas. Item, quia alias oportet fingere aliam actionem solius Dei, per quam illi actioni detur existentia, quod omnino ridiculum est; sicut enim ad actionem non potest esse alia actio, ita neque ad esse actionis, et quia actio et esse actionis dicunt habitudinem ad idem principium, sicut in universum accidens et esse accidentis dicunt habitudinem ad idem subiectum, nam forma et esse formae proportionem servant inter se. Quod si illa actio, ut progreditur a causa secunda, est existens, iam inde imprimis colligimus aliquod esse existentiae manare a causa secunda, nimirum existentiam actionis eius. Deinde, concludimus per illam actionem fieri esse existentiae in termino eius, quia actio existens, ut sic, terminatur ad rem existentem ut sic; totum enim esse quod est in actione, qualecumque illud sit, tendit ad terminum, et tale esse respondet in termino in facto esse, quale est in actione in fieri. Si ergo causa secunda veram actionem realem et existentem exercet, per illam communicat effectui esse existentiae, et consequenter supervacanea est illa alia actio quae dicitur esse a solo Deo.

15. Atque hae rationes obiter notandae sunt, nam ex eis, ut existimo, manifeste concluditur in universum omnem realem actionem et efficientiam formalissime tendere ad dandum aliquod esse existentiae suo intrinseco termino, nam, si recte applicentur, aeque procedunt de omni actione. Et inde ulterius confirmatur identitas inter existentiam et actualem essentiam; nam quae eadem formali actione simul omnino ponuntur et destruuntur, idem in re sunt, ut in superioribus tractatum est; sed hoc modo se habent existentia et essentia; ergo in re non distinguuntur. Deinde, iisdem rationibus ostenditur impossibile esse quod

tencia sin darle alguna existencia, ya porque se demostró en general que no puede darse una acción real que no dé la existencia, ya también porque esa disposición que antes estaba en potencia se convierte en actual mediante dicha acción; luego tiene su esencia en acto, siendo en esto en lo que consiste el existir. Y este argumento no sólo es eficaz considerado absolutamente, sino que lo es también *ad hominem* contra los autores citados; en efecto, dicen ellos que la pasión entendida propiamente puede dimanar de la esencia, puesto que supone la esencia en acto; pero que la existencia no puede manar de la esencia, porque sería preciso suponer a la esencia en acto, cosa que está en contradicción con la existencia. Así, pues, de modo semejante decimos nosotros que está en contradicción con la esencia el ser dispuesta eficientemente para la existencia, puesto que sería preciso suponer a la esencia en acto, ya que todo ejercicio de la eficiencia no se realiza sobre la esencia en potencia, sino sobre la esencia en acto.

16. Finalmente demuestro que esta doctrina es falsa por parte de la otra acción que se atribuye a Dios solo, a fin de que El solo realice la existencia mediante ella. Pregunto si esa acción es una creación propia o es una educción del acto de existir desde la potencia del sujeto o esencia; ya que entre estas cosas no es pensable ningún medio. Ahora bien, no puede decirse que esa acción es una creación propia. Primero, porque de esto se sigue que toda existencia creada es subsistente e independiente de todo receptáculo en el ser y en el producirse. Y de esto los autores antes citados piensan en general que es imposible, y, al menos, consta que es falso en la existencia de los accidentes y de las formas materiales. Segundo, porque si la existencia no se distingue de la esencia, es claro que no puede ser creada, si no es creada la esencia; mas si se distingue, al menos es cierto que la existencia no puede ser producida ni existir naturalmente a no ser en la esencia y actualizándola; luego depende de ella en su producción y en su ser; luego, cuando es producida de un modo connatural, no es producida por creación. Tercero, porque, en otro caso, sería preciso añadir una tercera acción por la que la existencia se uniese a la esencia, del mismo modo que en la generación del hombre, por ser al alma propiamente creada, además de su creación y de la otra acción accidental por la que es dispuesto u organizado el

aliqua causa effective disponat subiectum ad aliquam existentiam recipiendam non dando illi aliquam existentiam, tum quia in universum ostensum est non posse esse actionem realem quae non det existentiam, tum etiam quia illa dispositio, quae antea erat in potentia, per illam actionem est actu; habet ergo suam essentiam in actu, et hoc est existere. Quod argumentum non solum simpliciter, sed etiam ad hominem est efficax contra dictos auctores; nam ipsi aiunt propriam passionem posse manare ab essentia, quia supponit essentiam in actu; existentiam vero non posse manare ab essentia, quia oporteret supponere essentiam in actu, quod repugnat existentiae. Simili ergo modo nos dicimus repugnare essentiam disponi effective ad existentiam, quia oporteret supponere essentiam in actu; nam effectio non versatur circa essentiam in potentia, sed circa essentiam in actu.

16. Ultimo ostendo falsam esse illam doctrinam ex parte alterius actionis quae soli Deo tribuitur, ut per illam solus efficiat existentiam. Et interrogo an illa actio sit propria creatio, vel eductio actus existendi de potentia subiecti seu essentiae; nam inter haec non potest medium excogitari. Non potest autem dici actionem illam esse propriam creationem. Primo, quia inde sequitur omnem existentiam creatam esse subsistentem et independentem in esse et fieri ab omni receptivo. Quod praedicti auctores in universum putant esse impossibile, et saltem constat esse falsum in existentia accidentium et formarum materialium. Secundo, quia, si existentia non distinguitur ab essentia, clarum est non posse ipsam creari si essentia non creatur; si autem distinguitur, saltem est certum existentiam non posse naturaliter fieri neque esse nisi in essentia sua et actuando illam; dependet ergo ab illa in fieri et in esse; ergo, quando fit connaturali modo, non fit per creationem. Tertio, quia alias oporteret adiungere tertiam actionem, qua existentia uniretur essentiae, sicut in generatione hominis, quia anima proprie creatur, praeter creationem eius et aliam actionem accidentalem qua disponitur seu

cuerpo, es necesaria una tercera acción sustancial, por la que el alma se una al cuerpo, la cual es propiamente la generación; pero que esta multiplicación de acciones en el presente caso es ficticia y superflua se demuestra *a fortiori* por lo dicho, y porque hasta ahora no se le ha ocurrido a ningún filósofo.

17. Y si se elige la otra parte, es decir, que esa acción no es una creación, sino una educción, no hay motivo para atribuirla a Dios solo y no también a la causa segunda. La consecuencia se prueba porque una acción tal no supera la potencia del agente creado ni por el modo como es hecha ni por el término a que tiende. Lo primero es claro, porque se trata de una acción desde un sujeto presupuesto, y èste modo de obrar no excede las fuerzas del agente creado. Lo segundo es evidente, porque todo lo que hay en el término o efecto de dicha acción no excede la perfección del agente creado. Y lo que dicen algunos, que el ser de la existencia es algo totalmente perfecto, y que, por lo mismo, no puede ser producido por un agente creado, no tiene importancia alguna, porque, aunque el ser de la existencia, en cuanto tal y por su propio género, acaso sea una perfección suma —cosa que luego veremos—, sin embargo este ser concreto de existencia que se produce, por ejemplo, en el fuego o en el agua, no es absolutamente perfecto, ni es más perfecto que lo es la existencia similar en el fuego o en el agua generante; luego la acción productiva de la existencia no excede por ningún capítulo la perfección del agente creado. Y se confirma, porque, de lo contrario, el agente creado ni produciría la existencia de su efecto, ni la unión de la existencia con la esencia, según afirmaba la primera opinión. Se prueba la consecuencia, porque, cuando la forma o el acto se produce por educción desde la potencia del sujeto o del receptáculo, es producida y unida con la misma acción, puesto que no es producida sin el concurso material del sujeto, y el sujeto no puede concurrir si no es mediante la unión, según se explicó con más extensión anteriormente y en el I tomo de la III parte; luego si la existencia no se produce por creación, sino por educción, es unida por la misma acción con que es producida; luego si la causa segunda no produce la existencia, tampoco la une.

18. *Demostración directa de nuestra afirmación.*— Finalmente, es fácil la demostración directa de nuestra afirmación con las cosas que se han dicho no sólo

organizatur corpus, necessaria est tertia actio substantialis, qua anima uniatur corpori, quae est propria generatio; hanc autem multiplicationem actionum in praesenti fictam esse et superfluam a fortiori probatur ex dictis, et quia nullus philosophus hactenus eas excogitavit.

17. Si autem altera pars eligatur, nimirum, illam actionem non esse creationem sed eductionem, sine causa tribuitur soli Deo et non etiam causae secundae. Probatur consequens, quia talis actio neque ex modo quo fit, neque ex termino ad quem tendit, superat vim agentis creati. Primum patet, quia est actio ex praesupposito subiecto; hic autem modus agendi non excedit vires agentis creati. Secundum patet, quia quidquid est in termino seu effectu illius actionis, non excedit perfectionem agentis creati. Quod enim quidam aiunt, esse existentiae esse quid perfectissimum, et ideo non posse fieri ab agente creato, nullius momenti est, nam, licet esse existentiae, ut sic et ex suo genere, sit fortasse summa perfectio (quod postea videbimus), tamen hoc esse existentiae quod fit in igne vel in aqua, verbi gratia, non est perfectissimum, nec perfectius quam sit simile esse in igne vel in aqua generante; ergo ex nullo capite excedit perfectionem agentis creati actio productiva existentiae. Et confirmatur, nam alias agens creatum neque efficeret existentiam sui effectus, neque unionem existentiae cum essentia, ut prior opinio dicebat. Probatur sequela, quia quando forma vel actus fit per eductionem de potentia subiecti seu receptivi, eadem actione fit et unitur, quia non fit sine materiali concursu subiecti, et subiectum non potest concurrere nisi media unione, ut in superioribus, et in I tomo, in III parte, latius declaratum est; ergo, si existentia non fit per creationem sed per eductionem, eadem actione unitur qua fit; ergo, si causa secunda non facit existentiam, neque etiam unit illam.

18. *Directe ostenditur assertio nostra.*— Atque ex his tandem quibus et fundamenta primae sententiae et modus explicandi illam

para refutar los fundamentos de la primera sentencia, sino también su modo de explicarla. En primer lugar, porque, según se demostró, la cosa existente y su existencia se producen con una sola e idéntica acción; mas las causas segundas producen sus efectos como reales y existentes; luego producen sus existencias. En segundo lugar, porque toda verdadera eficiencia tiene por término algún ser de existencia, como se probó también; mas las causas segundas verdaderamente producen algo de modo eficiente; luego verdaderamente producen en sus efectos de modo eficiente el ser de existencia. En tercer lugar, y especialísimamente *a priori*, porque la existencia no se distingue realmente de la esencia actual; mas las causas segundas extraen de la potencia al acto las formas o esencias que producen, dándoles de este modo algún ser actual o la entidad de la esencia actual; luego les dan la existencia.

19. Afirmo en segundo lugar: las existencias de las cosas que se generan y corrompen, no sólo son producidas por las causas segundas como por instrumentos, sino también como por causas principales próximas, y en general las existencias son producidas por estas causas del mismo modo que lo son las esencias. Esta afirmación la mantienen con nosotros, en parte, los autores de la primera sentencia en cuanto niegan que las causas segundas sean, propiamente hablando, instrumentos para producir la existencia. Esta parte ha de entenderse de todas las causas que son principales en la producción de sus efectos en cuanto al ser de la esencia. Porque, si también en esto son únicamente instrumentos, como es, por ejemplo, el caso del calor para la producción del fuego, o del semen para la producción del animal, nada tiene de extraño que sean también instrumentos para producir la existencia de tales efectos. Más aún, esto se sigue necesariamente según la última parte de la conclusión, y por eso propuse la conclusión con estas palabras, es decir, que las causas segundas en la producción de las existencias no son sólo instrumentos, sino también causas principales, a fin de que esto sea aplicable a las diversas causas, y haya, como dicen los dialécticos, una distribución proporcionada, pues no son las mismas causas las que tienen ambas razones, sino diversas causas. Por tanto, así explicada esta parte, no es probada por dichos autores de otro modo más que porque parece absurdo que la causa segunda sea principal e instru-

improbata sunt, est facilis directa probatio assertionis nostrae. Primo, quia unica et eadem actione fit res existens et existentia eius, ut ostensum est; sed causae secundae efficiunt suos effectus reales et existentes; ergo efficiunt existentias eorum. Secundo, quia omnis vera efficientia terminatur ad aliquod esse existentiae, ut etiam probatum est; sed causae secundae vere efficiunt aliquid; ergo vere efficiunt in suis effectibus esse existentiae. Tertio, et maxime a priori, quia existentia non distinguitur in re ab essentia actuali; sed causae secundae per suam efficientiam extrahunt formas seu essentias quas producunt de potentia in actum, et ita dant illis aliquod esse actuale seu entitatem essentiae actualis; ergo dant illis existentiam.

19. Dico secundo: existentiae rerum quae generantur et corrumpuntur non solum fiunt a causis secundis ut ab instrumentis, sed etiam ut a causis principalibus proximis, et in universum ita fiunt existentiae ab his causis sicut essentiae. Hanc assertionem nobiscum ex parte docent auctores primae sententiae, quatenus negant causas secundas esse instrumenta proprie dicta ad producendam existentiam. Quae pars intelligenda est respectu omnium causarum quae sunt principales in producendis effectibus quoad esse essentiae. Nam, si in hoc etiam sint tantum instrumenta, ut est calor, verbi gratia, ad productionem ignis, vel semen ad productionem animalis, nihil mirum est quod fit etiam instrumenta ad producendas existentias talium effectuum. Immo, id est necessario consequens iuxta ultimam partem conclusionis, et ideo conclusionem proposui sub illis verbis, scilicet, causas secundas in efficiendis existentiis non tantum esse instrumenta, sed etiam principales causas, ut haec ad diversas causas referantur, et sit veluti accommoda (ut dialectici loquuntur) distributio; non enim eaedem causae utramque rationem habent, sed diversae. Sic ergo explicata haec pars non aliter probatur a dictis auctoribus, nisi quia absurdum videtur ut causa secunda eiusdem effectus sit principalis et instru-

mental respecto del mismo efecto. Además añaden que se afirma arbitrariamente que Dios confiere a las causas segundas una virtud fluyente e instrumental con la que produzcan la existencia. Pero no veo por qué ellos mismos pueden tener esto primero por absurdo, puesto que afirman que en todo efecto creado hay esencia y existencia, y que aquélla es producida por el agente segundo como por causa principal, mientras que ésta es producida por Dios solo. Si, pues, en un mismo efecto son realidades distintas aquellas de las que se dice que son producidas por Dios de distintas maneras, es decir, o por sí solo o mediante la causa segunda, ¿por qué no van a poder ser producidas de maneras distintas por la causa segunda, es decir, como por agente principal y como por instrumento? O, si son diversas las acciones por las que son producidas la esencia y la existencia, ¿qué hay de absurdo en que el mismo agente próximo, el cual produce a la una con virtud propia y principal, sea asumido como instrumento para producir la otra, si no tiene una virtud principal similar para ponerla en ejercicio? No es, efectivamente, algo inusitado que los agentes naturales operen instrumentalmente cuando no pueden hacerlo principalmente.

20. En consecuencia, supuesta dicha doctrina, no es posible impugnar con suficiente eficacia esta otra sobre la acción instrumental. Sin embargo, del principio sentado en la aserción precedente se infiere con evidencia esta segunda. Porque la acción por la que es producido el efecto de la causa segunda es la misma que tiene por término el ser de la existencia de dicho efecto; por consiguiente, siempre que la causa segunda es principal en su género respecto de su efecto, es preciso que produzca la existencia de éste del mismo modo, puesto que no puede ser causa principal e instrumento respecto de una única e idéntica acción y término. En segundo lugar, porque la causa segunda concurre eficientemente a la existencia de su efecto, como conceden quienes admiten que es un instrumento, ya que la causa instrumental produce verdaderamente de modo eficiente; ahora bien, un efecto de tales características no execede la virtud de una causa así, según se demostró, porque ni lo hace en la perfección de la cosa que es producida ni en el modo como es producida; luego produce como causa principal y no como instrumento, ya que se llama causa principal a aquella que obra con la virtud propia que se le acomoda y que es proporcionada al efecto. Tercero, porque el fuego, por

mentalis. Addunt deinde voluntarie dici Deum conferre causis secundis virtutem fluentem et instrumentalem qua producant existentiam. Sed non video cur ipsi possint illud primum reputare absurdum, cum dicant in eodem effectu creato esse essentiam et existentiam, et illam fieri ab agente secundo ut a causa principali, hanc vero fieri a solo Deo. Si ergo in eodem effectu sint res distinctae, quae diversis modis dicuntur fieri a Deo, scilicet, vel se solo, vel per causam secundam, cur non poterunt etiam fieri diversis modis a causa secunda, scilicet, ut principali agente et ut instrumento? Aut, si actiones per quas fiunt essentia et existentia sunt diversae, quid absurdi est quod idem agens proximum, quod propria et principali virtute alteram elicit, assumatur ut instrumentum ad efficiendam alteram, si similem virtutem principalem ad illam exercendam non habet? Non est enim inusitatum quod agentia naturalia instrumentaliter operentur, quando non possunt principaliter.

20. Quocirca, supposita illa doctrina, non potest satis efficaciter impugnari haec alia de actione instrumentali. Tamen, ex principio posito in praecedenti assertione, evidenter infertur haec secunda. Nam actio qua fit effectus causae secundae, eadem terminatur ad esse existentiae illius; ergo quandocumque causa secunda est in suo genere principalis respectu sui effectus, necesse est ut eodem modo efficiat existentiam eius, quia non potest respectu unius et eiusdem actionis et termini esse causa principalis et instrumentum. Secundo, quia causa secunda effective concurrit ad existentiam sui effectus, ut concedunt qui admittunt illam esse instrumentum; nam causa instrumentalis vere efficit; sed talis effectus non excedit virtutem talis causae, ut iam probatum est, quia neque in perfectione rei quae fit, neque in modo quo fit; ergo efficit ut causa principalis, et non ut instrumentum, nam causa principalis illa dicitur quae agit propria virtute accommodata et proportionata

ejemplo, no produce al fuego como causa principal según el ser de la esencia o según la forma de fuego por otro motivo más que porque el efecto no excede la virtud de la causa, ni en sí mismo, ni en el modo como es producido por el agente; mas sucede otro tanto respecto de la existencia de dicho efecto; luego. Por eso, aun supuesta la distinción real entre la existencia y la esencia, no veo con qué probabilidad se pueda negar esta aserción. Mas es mucho más evidente una vez supuesta la identidad entre la existencia y la esencia actual, en la que se funda la última parte de la conclusión, puesto que, si éstas son lo mismo en la realidad, no pueden ser producidas al mismo tiempo y en una única acción por una sola e idéntica causa de diversas maneras. Además, porque producir una realidad o esencia actual no es más que darle la existencia, según está suficientemente explicado; luego el agente próximo no puede ser causa principal de la una e instrumental de la otra.

Por qué razón especial se atribuye a Dios la producción eficiente de la existencia

21. Afirmo en tercer lugar: en la producción eficiente de la existencia, Dios tiene algo propio en lo que supera a las criaturas; mas esa misma superación la tiene en la producción eficiente de la esencia de la criatura. La primera parte se establece a fin de hacer inteligibles y conciliables los diversos pasajes de Santo Tomás arriba citados. Y se explica de la siguiente manera: en primer lugar, el objeto adecuado de la virtud divina es el ente creado en cuanto es tal, el cual no puede ser el objeto adecuado de virtud alguna creada, puesto que ésta no puede producirse a sí misma, ni a otra más excelente que ella misma; ahora bien, el acto propio y adecuado del ente es el ser, y por eso Dios confiere el ser en cuanto tal de un modo esencial y primario, mientras que la criatura sólo produce este o aquel ser. No quiere esto decir que, o Dios no produzca en cualquier ser toda razón determinada del mismo, o que, cuando la criatura produce algún ser, no produzca en ella cualquier razón común de ser que pueda ser abstraída por nosotros, pues estas cosas son imposibles, como es de por sí evidente; sino que la razón bajo la cual Dios alcanza dicho efecto, y que es adecuada a su virtud, es

effectui. Tertio, quia non ob aliam causam producit ignis, verbi gratia, ignem secundum esse essentiae seu formam ignis, ut principalis causa, nisi quia effectus non excedit virtutem causae, neque in se, neque in modo quo ab agente fit; sed idem est de existentia talis effectus; ergo. Quapropter, etiam posita distinctione reali inter existentiam et essentiam, non video qua probabilitate possit haec assertio negari. Est autem multo evidentior, supposita identitate existentiae et essentiae actualis, in qua ultima pars conclusionis fundatur, quia, si haec in re sunt idem, non possunt ab una et eadem causa diversis modis fieri simul et una actione. Item quia efficere rem seu essentiam actualem, nihil aliud est quam illi dare existentiam, ut satis declaratum est; ergo non potest agens proximum esse causa principalis unius, et instrumentalis alterius.

Qua peculiari ratione tribuatur Deo effectio existentiae

21. Dico tertio: in efficienda existentia aliquid proprium habet Deus, in quo superat creaturas; eumdem tamen excessum habet in efficienda essentia creaturae. Prior pars ponitur ut intelligantur et concilientur diversa loca D. Thomae supra citata. Et in hunc modum declaratur: nam imprimis obiectum adaequatum divinae virtutis est ens creatum in quantum tale est, quod non potest esse adaequatum obiectum alicuius virtutis creatae, cum non possit efficere seipsam, neque excellentiorem se; proprius autem et adaequatus actus entis est esse, et ideo Deus per se primo confert esse, ut sic, creatura vero solum facit hoc vel illud esse. Non quod vel Deus non efficiat in omni esse omnem determinatam rationem eius, vel quod, cum creatura efficit aliquod esse, non efficiat in illo omnem communem rationem essendi quae a nobis abstrahi potest; haec enim impossibilia sunt, ut per se constat; sed quod ratio sub qua Deus attingit illum effectum, et adaequata virtuti

el ser mismo en cuanto tal, mientras que, respecto de la criatura, es este o aquel ser concreto.

22. La segunda diferencia consiste en que Dios puede conferir a la criatura todo el ser y totalmente, por así decirlo; en cambio, la criatura no tanto puede dar todo el ser, cuanto completar o perfeccionar al ser incoado, añadiéndole un ser parcial o accidental. Cayetano insinuó esta diferencia en I, q. 8, a. 1; mas, por no admitir él en las sustancias el ser parcial o total, sino sólo el único ser simple de todo el supuesto, por eso la explica por las causas o condiciones requeridas para el existir, ya que Dios solo es el que produce en una cosa todo aquello que es necesario para existir; en efecto, si la cosa es inmaterial, Dios solo produce toda la sustancia de la cosa; y si es material, al menos Dios solo produce la materia. Esta explicación tiene su verdad; mas nosotros añadimos consecuentemente que en toda realidad creada hay algo de existencia, es decir, alguna existencia total o parcial, la cual es producida por Dios solo; pero que no hay ninguna que sin Dios haya sido producida por la criatura, y en este sentido afirmamos que Dios produce toda la existencia totalmente. Afirmamos también que Dios solo es el que pone en toda realidad el primer fundamento de la existencia, sin el que la criatura no puede producir eficientemente nada de existencia. La razón está en que toda eficiencia tiene por término la existencia, como demostré; ahora bien, en todo efecto de la criatura se supone alguna eficiencia de Dios solo; luego también se supone alguna existencia producida por El mismo. La menor se prueba con una inducción similar, puesto que para que la criatura produzca eficientemente la existencia del accidente, supone la existencia de la sustancia, la cual, si es espiritual, ha sido producida por Dios solo; y, si es material, al menos ha recibido la materia de Dios solo. Por tanto, si la criatura produce eficientemente el ser sustancial, supone también la materia producida por Dios solo y, consecuentemente, bajo algún ser de existencia, al que tiene por término esa acción eficiente de Dios solo.

23. La tercera diferencia se toma del hecho de que Dios produce la existencia sin partir de ninguna realidad creada preexistente, mientras que la criatura nunca da el ser si no es partiendo de la presuposición de otro ser. Resulta de esto que también por tal motivo se dice que Dios produce el ser en cuanto tal esencial y

eius, sit ipsum esse ut sic; respectu vero creaturae sit tale vel tale esse.

22. Secunda differentia est quia Deus potest conferre creaturae totum esse et totaliter, ut sic dicam; creatura autem non tam potest dare totum esse, quam complere vel perficere inchoatum, adiungendo esse partiale vel accidentale. Hanc differentiam attigit Caietanus, I, q. 8, a. 1; quia vero ipse non admittit in substantiis esse partiale aut totale, sed solum unum esse simplex totius suppositi, ideo eam declarat per causas vel conditiones ad existendum requisitas, nam solus Deus efficit in re totum id quod necessarium est ad existendum; nam, si res sit immaterialis, solus Deus facit totam rei substantiam; si autem sit materialis, saltem efficit Deus solus materiam. Quae expositio veritatem habet, nos vero consequenter addimus in omni re creata esse aliquid existentiae, seu aliquam existentiam totalem vel partialem, quae a solo Deo fit; nullam vero esse quae a creatura fiat sine Deo, et hoc modo dicimus Deum efficere totam existentiam totaliter. Dicimus etiam solum Deum in omni re ponere primum fundamentum existentiae, sine quo creatura non potest aliquid existentiae efficere. Et ratio est quia omnis efficientia terminatur ad existentiam, ut probavi; in omni autem effectu creaturae supponitur aliqua efficientia solius Dei; ergo et aliqua existentia ab ipso facta. Minor simili inductione probatur, nam, ut creatura efficiat existentiam accidentis, supponit existentiam substantiae, quae, si spiritualis sit, a solo Deo facta est; si vero sit materialis, saltem habet materiam a solo Deo. Unde, si creatura efficiat esse substantiale, etiam supponit materiam effectam a solo Deo, et consequenter sub aliquo esse existentiae, ad quod illa effectio solius Dei terminetur.

23. Tertia differentia hinc sumitur, quod Deus facit existentiam ex nulla re creata praeexistente, creatura vero nunquam dat esse nisi ex praesuppositione alterius esse. Unde fit ut etiam hac ratione dicatur Deus

primariamente, mientras que la criatura no lo produce más que en cuanto es tal, puesto que, como hemos dicho con Aristóteles al tratar de las causas, se dice que el efecto se produce esencial y primariamente según aquella razón de ente que no se presupone de parte del mismo efecto; por ejemplo, cuando del aire se genera fuego, esencial y primariamente se produce el fuego, pero no el elemento o el cuerpo, puesto que estas razones ya estaban presupuestas en el aire. Así, pues, según estas razones propias de Dios, dice a veces Santo Tomás que Dios es la causa propia y esencial del ser mismo, pero no excluye toda eficiencia propia de las causas segundas sobre las existencias particulares de sus efectos, como quedó antes suficientemente claro por otros pasajes de su doctrina.

24. *Las criaturas concurren a la producción de la esencia del mismo modo que a la producción de la existencia.*— De estas razones, si se las pondera debidamente, resulta manifiesto que estas diferencias no sólo tienen lugar en la producción eficiente de la existencia, sino también en la de la esencia, aunque nos imaginemos que son distintas. Se prueba, puesto que también Dios solo es el que produce eficientemente toda esencia creable, y, en consecuencia, sólo El mira a la esencia producible, en cuanto tal, como a objeto adecuado y esencial y primariamente producible por El mismo. De igual modo Dios solo es el que puede hacer como agente propio y principal toda la esencia de una cosa totalmente, es decir, según todo aquello que compone intrínsecamente a tal esencia o la constituye de algún modo en el ser de esencia actual, como se desprende de la misma inducción; porque, si la esencia es espiritual, la produce Dios solo; y si es material, al menos en cuanto a la materia es producida por Dios solo, y según ella se la presupone para la acción de la causa segunda, la cual, a lo más, añade la otra parte de la esencia, realizando de este modo su consumación. Se objetará que, aun concediendo que esto suceda en las sustancias, no sucede, empero, en los accidentes, por no ser el sujeto una parte de la esencia de la forma accidental, siendo de este modo la causa segunda la que produce completamente toda la esencia del accidente. Se responde que puede afirmarse lo mismo de la existencia del accidente, puesto que tampoco el sujeto o la existencia del sujeto es una parte de ella, siendo aplicables ambas cosas a la forma sustancial, porque tampoco la

per se primo facere esse ut sic, creatura vero non nisi ut est tale, nam, ut cum Aristotele diximus tractando de causis, effectus dicitur per se primo fieri secundum eam rationem entis quae ex parte ipsius effectus non praesupponitur; ut cum generatur ignis ex aere, per se primo fit ignis, non vero elementum aut corpus, quia hae rationes iam praesupponebantur in aere. Secundum has ergo rationes Dei proprias, dicit interdum D. Thomas Deum esse propriam et per se causam ipsius esse, non vero excludit propriam efficientiam causarum secundarum circa particulares existentias suorum effectuum, ut ex aliis suae doctrinae locis supra satis manifestatum est.

24. *Eo modo ad productionem essentiae concurrunt creaturae quo ad productionem existentiae.*— Ex his vero rationibus, si recte ponderentur, manifestum est has differentias non solum intercedere in effectione existentiae, sed etiam in effectione essentiae, etiam si fingamus eas esse distinctas. Probatur, nam etiam solus Deus est effector omnis essentiae creabilis, et consequenter solus ipse respicit essentiam factibilem, ut sic, tamquam obiectum adaequatum et per se primo factibile ab ipso. Similiter solus Deus facere potest, ut proprium et principale agens, totam rei essentiam totaliter seu secundum id totum quod talem essentiam intrinsece componit vel aliquo modo constituit in esse essentiae actualis, ut patet ex eadem inductione; nam, si essentia sit spiritualis, solus Deus illam facit; si vero sit materialis, saltem quoad materiam fit a solo Deo, et secundum illam supponitur ad actionem causae secundae, quae, ad summum, addit alteram partem essentiae, et ita consummat illam. Dices: esto ita sit in substantiis, non tamen in accidentibus, quia subiectum non est pars essentiae formae accidentalis, et ita causa secunda omnino efficit totam essentiam accidentis. Respondetur idem dici posse de existentia accidentis, quia etiam subiectum vel existentia subiecti non est pars eius, et utrumque applicari potest ad formam substantialem, quia etiam mate-

materia es una parte de ella. Por consiguiente, o bien hay que decir que se trata tanto de la esencia como de la existencia completa, puesto que la que es incompleta, o no puede ser producida por un agente natural, como es el caso de la materia prima, o, si puede ser producida por un agente natural, presupone otra parte de la esencia producida por otro, como sucede con la forma sustancial; o al menos, si es la de una entidad menor, como es el caso del accidente, presupone la esencia sustancial, de la que depende naturalmente, y aunque no pertenezca a la esencia de una forma tal considerada en abstracto, no obstante pertenece de algún modo a su esencia. Y en segundo lugar se dice que, igual que propiamente no se genera la forma sustancial, sino el compuesto, del mismo modo tampoco se hace propiamente la forma accidental en abstracto, sino el mismo concreto que se compone intrínsecamente de sujeto y forma. Y, de esta suerte, una producción eficiente de este tipo supone algo de lo que no consta intrínsecamente el efecto mismo, ya se lo considere en el ser de la esencia, ya en el de la existencia.

25. Con esto resultan también fácilmente aplicables las otras diferencias; en efecto, sólo Dios produce la esencia sin presuponer ninguna otra esencia, y, en consecuencia, sólo El mismo produce esencial y primariamente la esencia creada en cuanto es tal. Acaso objetarán que, aunque Dios produzca el ser de la existencia sin tener como punto de partida ninguna existencia, porque lo hace de la nada, no obstante no produce la esencia partiendo de ninguna esencia o de la nada de esencia, puesto que, si no se presupone la esencia, no es inteligible que una cosa sea producible por Dios. Mas los que así responden están manifiestamente enredados en un equívoco, porque, si por esencia entienden la realidad en la sola potencia objetiva, nosotros no nos referimos a ella, ya que en cuanto tal no es nada, ni es verdaderamente producida ni es el término de una efección, a no ser que se la llame acaso el término *a quo*, lo cual no tiene nada que ver, porque se afirmará en el mismo sentido que la existencia es producida por Dios de la no existencia en acto y de la existencia en su ser potencial y objetivo; porque, si la existencia no fuese posible y no fuese conocida como tal por Dios, no hubiera podido ser producida por El. Mas, si nos referimos a una esencia actual, que sea verdaderamente una entidad fuera de Dios, es absolutamente falso que Dios no produce la esencia creada simple y absolutamente sin partir de ninguna esencia,

ria non est pars eius. Unde vel dicendum est sermonem esse tam de essentia quam de existentia completa, nam illa quae incompleta est, vel fieri non potest ab agente naturali, ut materia prima, vel, si fieri potest ab agente naturali, supponit aliam partem essentiae factam ab alio, ut substantialis forma; aut certe, si sit minoris entitatis, ut est accidens, supponit substantialem essentiam, a qua naturaliter pendet, et quamvis non sit de essentia talis formae in abstracto sumptae, pertinet tamen aliquo modo ad essentiam eius. Secundo vero dicitur, sicut non generatur proprie forma substantialis, sed compositum, ita nec fieri proprie formam accidentalem in abstracto, sed ipsum concretum quod ex subiecto et forma intrinsece componitur. Atque in hunc modum talis effectio supponit aliquid ex quo intrinsece constat ipse effectus, sive in esse essentiae, sive in esse existentiae consideretur.

25. Atque hinc etiam facile applicantur aliae differentiae; nam solus Deus facit essentiam nulla praesupposita essentia, et consequenter solus ipse facit per se primo essentiam creatam ut talis est. Dicent fortasse, licet Deus faciat esse existentiae ex nulla existentia, quia facit ex nihilo, non vero facere essentiam ex nulla essentia, seu ex nihilo essentiae, quia, nisi essentia supponatur, non potest intelligi quod res sit factibilis a Deo. Qui vero sic respondent, plane in aequivoco laborant, nam, si per essentiam intelligant rem in sola potentia obiectiva, nos de illa non agimus, quia illa ut sic nihil est, neque vere fit aut est terminus effectionis, nisi fortasse dicatur terminus a quo, quod nihil refert, quia eodem modo dicetur existentia fieri a Deo ex non existentia in actu et ex existentia in esse potentiali et obiectivo; quia, nisi existentia esset possibilis et ut talis praecognosceretur a Deo, non potuisset ab eo fieri. Si vero loquamur de essentia actuali, quae vere sit aliqua entitas extra Deum, falsissimum est non facere Deum essentiam creatam simpliciter et ab-

puesto que ni hace de su misma esencia a la esencia creada, por ser esto imposible, ya que se trata de esencias primariamente diversas, ni la hace de otra esencia fuera de la suya, siendo así que es preciso que toda otra sea creada por El. Queda, pues, claro que Dios tiene en la producción de la esencia la misma eminencia y especial razón que tiene en la producción de la existencia. Esto es también una consecuencia necesaria de la identidad entre la esencia actual y la existencia, de acuerdo con la última parte de la aserción precedente. Porque, igual que de dicho principio inferíamos allí que la esencia y la existencia son producidas del mismo modo por la causa segunda, así hay que decir aquí que son hechas del mismo modo por la causa primera; se da, en efecto, una razón totalmente igual, y esta misma doctrina sobre la igualdad de la eficiencia de la existencia y de la esencia creada confirma la doctrina anteriormente propuesta sobre la identidad de ambas entre sí.

SECCION X

Qué efectos tiene la existencia, y en qué se diferencia en esto de la esencia

1. Una vez explicadas las causas de la existencia, resulta oportuno el tratar de sus efectos, puesto que de ellos algunos toman indicios de cierta distinción real o *ex natura rei* entre la esencia y la existencia; mas nosotros, por el contrario, pensamos que puede con esto confirmarse la doctrina sobre su identidad.

Explicación del título de la cuestión

2. La existencia en razón de causa puede compararse, o a la esencia de aquello de que es existencia, o a otras cosas; aquí no tratamos de la primera comparación, sino de la segunda; porque de la primera se habló suficientemente en las páginas anteriores, estando todos de acuerdo en esto, en que la existencia tiene razón de acto respecto de la esencia existente, e imita a la causa formal. Y todos

solute ex nulla essentia, quia nec facit creatam essentiam ex suamet essentia, cum id sit impossibile, sunt enim essentiae primo diversae; neque ex alia essentia extra suam, cum necesse sit omnem illam ab ipso creari. Constat igitur eamdem eminentiam et singularem rationem habere Deum in efficienda essentia, quam habet in efficienda existentia. Quod etiam necessario sequitur ex identitate essentiae actualis et existentiae, iuxta ultimam partem praecedentis assertionis. Nam, sicut ex illo principio ibi inferebamus essentiam et existentiam eodem modo fieri a causa secunda, ita hic dicendum est eodem modo fieri a causa prima; est enim eadem omnino ratio, atque haec eadem doctrina de eadem efficientia existentiae et essentiae creatae confirmat doctrinam superius datam de identitate earum inter se.

SECTIO X

Quos effectus habeat existentia, et in quo differat in hoc ab essentia

1. Explicatis causis existentiae, opportune sequitur tractatio de effectibus eius, quoniam ex eis sumi etiam solent ab aliquibus indicia alicuius distinctionis realis vel ex natura rei inter essentiam et existentiam; nos autem, e contrario, existimamus hinc posse confirmari doctrinam de identitate earum.

Exponitur quaestionis titulus

2. Potest autem comparari existentia in ratione causae vel ad essentiam cuius est existentia, vel ad res alias; hic non agimus de priori comparatione, sed de posteriori; nam de priori satis dictum est in superioribus, et omnes in hoc conveniunt, quod existentia respectu essentiae existentis habet rationem actus, et causam formalem imitatur. Omnesque similiter docent non esse

enseñan de modo semejante que propiamente y en rigor no es una causa ejemplar. Nosotros explicamos esto sin dificultad alguna, porque la causa formal propia se distingue realmente del sujeto en que tiene su efecto formal, constituyendo con él una composición real y verdadera; la existencia, en cambio, no se distingue realmente de la esencia, y no puede, por lo mismo, ser una verdadera forma, ni un acto físico, sino un acto metafísico y un modo hasta tal punto intrínseco, que no se distingue de la realidad a la que modifica, igual que la diferencia es un acto del género, sin ser propiamente forma de él. Quienes piensan que la existencia se distingue realmente de la esencia tienen más dificultad en explicar esto; mas los que dicen que no se distinguen realmente, sino sólo modalmente, pueden decir que el modo de una cosa tiene mayor extensión que la forma, por más que se comporte a modo de acto o de forma. Y tienen el ejemplo de la subsistencia con que explicar esto; en efecto, la subsistencia es un modo de la naturalza realmente distinto de ella, y, sin embargo, no es propiamente una forma, puesto que ni es accidente, ni puede ser forma sustancial, ya que supone íntegra y completa a la naturaleza sustancial a la que modifica, según luego diremos más ampliamente. Este es, pues, el modo como deben hablar dichos autores sobre la existencia. Pero los que piensan que el acto de la existencia es una realidad realmente distinta de la esencia, con mayor dificultad pueden dar razón de por qué no es propiamente una forma. Sin embargo, pueden valerse también del argumento propuesto, ya que no es una forma accidental, como se demostró, y sustancial no puede serlo, puesto que supone a la forma perfecta y completa. Además, porque, de lo contrario, constituiría formalmente a la misma esencia y naturaleza. También hay un argumento teológico, porque, de acuerdo con esa sentencia, el acto de existencia puede ser suplido sin información; éste es, en efecto, el sentido en el que dicen que el Verbo suple la existencia de la humanidad, siendo así que no la informa; luego la existencia de la naturaleza creada en virtud del modo de actuarla no exige ser una verdadera forma. Ni tiene esto por razón de su entidad, puesto que no es un accidente; luego no es propiamente una forma, sino que es una especie de término último y acto de la esencia. Se dice, empero, que imita a la forma, por

proprie et in rigore formalem causam. Quod nos facillimo negotio declaramus, quia propria causa formalis distinguitur ex natura rei a subiecto in quo suum effectum formalem habet, et cum eo facit veram et realem compositionem; existentia vero ex natura rei non distinguitur ab essentia, et ideo non potest esse vera forma, neque actus physicus, sed metaphysicus, et modus ita intrinsecus ut non distinguatur a re quam modificat, sicut differentia est actus generis, et non est propria forma eius. Qui autem sentiunt existentiam ex natura rei distingui ab essentia, difficilius id declarant; tamen qui dicunt non distingui realiter, sed modaliter tantum, dicere possunt modum rei latius patere quam formam, quamvis se habeat per modum actus aut formae. Habentque exemplum subsistentiae, quo id declarent; est enim subsistentia modus naturae ex natura rei distinctus ab illa, non tamen proprie forma, cum neque sit accidens, nec possit esse forma substantialis, cum supponat integram et completam substantialem naturam quam modificat, ut latius infra dicemus. Ad hunc ergo modum loqui debent hi auctores de existentia. Qui vero existimant actum existentiae esse [rem][1] realiter distinctam ab essentia, difficilius possunt rationem reddere cur non sit proprie forma. Tamen etiam uti possunt argumento facto, quia non est forma accidentalis, ut ostensum est, et substantialis esse non potest, cum supponat perfectam et completam formam. Item, quia alias formaliter constitueret ipsam essentiam et naturam. Item est argumentum theologicum, quia iuxta eam sententiam actus existentiae potest suppleri absque informatione; sic enim aiunt Verbum supplere existentiam humanitatis, cum tamen illam non informet; ergo existentia naturae creatae ex vi modi actuandi illam non petit ut sit vera forma. Nec vero id habet ratione suae entitatis, quia non est accidens; ergo non est proprie forma, sed est quidam ultimus terminus et actus essen-

[1] Palabra omitida en algunas ediciones. (N. de los EE.)

ser aquello por lo que la esencia se constituye bajo tal razón, y porque es el último término de ella y porque la reduce de la potencia al acto, igual que se puede decir que el punto se compara con la línea a modo de forma, en cuanto la constituye como terminada, razón bajo la cual la actúa; sin embargo, no es una forma propia.

3. Mas cabe objetar que la esencia es causa material de la existencia; luego la existencia es causa formal, puesto que estas dos cosas se comportan de modo cuasi relativo. En nuestra sentencia se responde negando el antecedente. Otros, consecuentemente, deben decir con la misma proporción que la esencia imita, sin duda, a la causa material y receptiva, pero que propiamente y en rigor no es causa material o sujeto. Sin embargo, les queda siempre por explicar cuál es este efecto formal, o cuál es la actualidad formal que la existencia da a la otra realidad distinta de sí, siendo así que no puede tratarse de la misma actualidad entitativa, y que cualquier otra sobreañadida y distinta de la subsistencia o inherencia ni puede ser necesaria ni inteligible, como se demostró antes con amplitud.

4. El sentido propio de esta duda se refiere, pues, a los efectos y a la causalidad que la existencia puede tener sobre las otras cosas o, mejor, a la que tiene la cosa existente por razón de la existencia. Y la cuestión puede plantearse en todos los géneros de causas. Dejemos, sin embargo, por ahora la causa final, puesto que su causalidad es sobremanera intencional, debido a lo cual es un dogma recibido por todos en filosofía que el fin, para causar, no exige existencia actual, ya que mueve sólo metafóricamente en cuanto aprehendido, bastándole, por lo mismo, el ser objetivo que tiene en el entendimiento. Por más que el fin, en realidad, no causa si no es en orden a su existencia, y por este motivo podría atribuirse la causalidad final a la existencia del bien aprehendido, a la existencia —entiendo—, no a la ya ejercida, sino a la aprehendida en el mismo bien que tiene la razón de fin, ya que el bien no mueve más que en cuanto se da en la realidad, o se aprehende que existe, que ha de existir o que puede existir, materia de la que se habló suficientemente antes en la disp. XXIII.

tiae. Dicitur tamen imitari formam, quia est id quo essentia sub tali ratione constituitur, et quia illam ultimate terminat et de potentia in actum reducit, sicut punctus dici potest comparari ad lineam per modum formae, quatenus constituit illam terminatam, sub qua ratione actuat illam; non tamen est propria forma.

3. Potest vero obiici quia essentia est causa materialis existentiae; ergo existentia est causa formalis, nam haec duo quasi correlative se habent. Respondetur in nostra sententia negando antecedens. Alii vero dicere consequenter debent, cum eadem proportione, essentiam imitari quidem causam materialem et receptivam, non tamen esse proprie et in rigore materiam vel subiectum. Semper tamen eis relinquitur explicandum quis sit hic effectus formalis, seu quae formalis actualitas quam det existentia alteri rei a se distinctae, cum non possit esse ipsa actualitas entitativa, et omnis alia superaddita et distincta a subsistentia vel inhaerentia nec possit esse necessaria, nec intelligibilis, ut in superioribus fuse ostensum est.

4. Proprius ergo sensus huius dubitationis est de effectibus et causalitate quam existentia circa res alias habere potest, vel potius res existens ratione existentiae. Et potest versari quaestio in omnibus generibus causarum. Omittamus tamen nunc causam finalem, eo quod eius causalitas valde intentionalis sit, propter quod est philosophicum dogma ab omnibus receptum, finem, ut causet, non requirere actualem existentiam, quia solum metaphorice movet ut apprehensum, ideoque sufficit illi esse obiectivum in intellectu. Quamquam finis revera non causet nisi in ordine ad suam existentiam, et ea ratione posset attribui existentiae boni apprehensi causalitas finalis; existentiae (inquam) non iam exercitae, sed apprehensae in ipso bono quod habet rationem finis, quia bonum non movet, nisi prout est in re, aut esse vel futurum esse vel posse esse apprehenditur, de qua re satis in superioribus dictum est disp. XXIII.

Si puede la existencia causar algo con causalidad de forma o de materia

5. *Primera sentencia.*— Así, pues, por lo que se refiere a la causalidad material y formal, casi todos los que defienden la distinción real o *ex natura rei* entre la existencia y la esencia afirman que la existencia no ejerce nunca formal y propiamente la función de causa formal o material sobre otra realidad; y que incluso no es una condición necesaria de suyo ni antecedente en orden de naturaleza a las causalidades de estas causas, por más que sea una condición necesaria según la duración del tiempo, y consiguiente según el orden de naturaleza a dichos géneros de causalidad. Se explica y demuestra esto al mismo tiempo, porque la materia prima, por ejemplo, no recibe la forma por su existencia, sino por la entidad de su esencia, puesto que es más bien ella la que, mediante la forma, recibe la existencia, y de modo semejante la sustancia no recibe los accidentes en su existencia, sino en la entidad de la esencia; al igual que en la humanidad de Cristo, si la pensamos como existente mediante la existencia increada del Verbo, pensamos que los accidentes de la humanidad han sido recibidos en ella según la entidad de la esencia, y no en la existencia increada del Verbo. Y esta parte puede demostrarse racionalmente, porque la existencia en cuanto tal dice razón de acto y no de potencia, debido a lo cual es llamada por muchos acto último; luego la existencia en cuanto tal no puede ser razón de recibir algo, puesto que esto es función de la potencia; luego tampoco puede ser razón de ninguna causalidad material. Con esto queda clara la parte segunda referente a la causalidad formal, ya que estas dos causas están mutuamente referidas y guardan proporción entre sí; por consiguiente, la materia no causa o recibe mediante la existencia, sino mediante la esencia, ni la forma informa por su existencia, sino por la esencia.

6. De aquí se sigue, además, por necesidad que estas causas no requieren formalmente ni según el orden de la naturaleza la existencia para causar, ya que la materia no tiene el ser si no es por la forma; luego recibe la forma con prioridad de naturaleza sobre el existir; luego la forma también informa con prioridad

Possitne existentia causalitate formae aut materiae quippiam causare

5. *Prima sententia.*— De causalitate igitur materiali et formali fere omnes qui distinguunt realiter vel ex natura rei existentiam ab essentia dicunt existentiam formaliter ac proprie nunquam exercere circa aliam rem munus causae formalis vel materialis; immo, neque esse conditionem per se necessariam et ordine naturae antecedentem ad causalitates harum causarum, quamvis secundum durationem temporis sit conditio necessaria, et secundum ordinem naturae consequens ad praedicta causarum genera. Declarantur haec et probantur simul. Nam materia prima, verbi gratia, non recipit formam per existentiam suam, sed per entitatem suae essentiae, nam potius ipsa, mediante forma, recipit existentiam, et similiter substantia non recipit accidentia in sua existentia, sed in entitate essentiae; ut in Christi humanitate, si intelligamus eam existentem per increatam existentiam Verbi, intelligimus accidentia humanitatis recepta [1] in ipsa secundum entitatem essentiae, et non in increata existentia Verbi. Et ratione potest probari haec pars, quia existentia ut sic dicit rationem actus et non potentiae, propter quod a multis vocatur actus ultimus; ergo existentia ut sic non potest esse ratio recipiendi aliquid, quia hoc est munus potentiae; ergo nec potest esse ratio alicuius causalitatis materialis. Atque hinc constat altera pars de causa formali, nam hae duae causae se mutuo respiciunt et proportionem inter se servant; si ergo materia non causat vel recipit per existentiam, sed per essentiam, nec forma informat per suam existentiam, sed per essentiam.

6. Ex quo ulterius necessario sequitur has causas non indigere formaliter, neque secundum naturae ordinem, existentia ad causandum, quia materia non habet esse nisi per formam; ergo prius natura recipit formam quam existat; ergo etiam forma prius

[1] La sustitución de *recepta* por *repleta*, en algunas ediciones, modifica notablemente el sentido. (N. de los EE.)

de naturaleza a que por razón de ella se confiera la existencia a la materia o a todo el compuesto; por consiguiente, también con prioridad de naturaleza a poseer ella misma la existencia, puesto que no la posee si no es en el compuesto total. Y esto es verdad al menos en las formas materiales, ya que el alma racional tiene la existencia con prioridad de naturaleza a informar, aunque esto no es debido a la necesidad de informar, sino a la excelencia de una realidad tal. Y se confirma respecto de las formas accidentales, las cuales son disposiciones para la forma sustancial, ya que disponen para ella con prioridad de naturaleza a existir, pues disponen la materia y existen en el compuesto, y, sin embargo, el disponer en parte corresponde a la causa material, en cuanto es una determinación de la materia, en parte a la formal, en cuanto la limitación de la materia a esta forma se hace mediante la información del calor o de otra última disposición similar.

7. *Refutación.*— Esta doctrina no puede ser compatible con el fundamento sentado sobre la identidad de la esencia y la existencia, y, por ello, para explicar la verdad, hay que tener en cuenta que una cosa es hablar de la realidad misma considerada en sí, y otra tal como es significada por la palabra existencia, y en cuanto se la concibe mediante el concepto abstracto y preciso que a ésta corresponde. También hay que tener en cuenta que una cosa es hablar de la existencia en cuanto tal, y otra de esta existencia o de aquélla; porque, hablando en el primer sentido, es evidente que la existencia en cuanto tal no exige de suyo causalidad material o formal sobre otra realidad; e incluso cuanto más perfecta es la existencia, tanto más abstrae y está separada de causalidades de este tipo, como es patente no sólo respecto de la existencia de Dios, sino también de la existencia angélica y de cualquier existencia sustancial completa. Por consiguiente, tratamos de la existencia en toda su amplitud, concretamente a ver si hay en su ámbito alguna existencia que pueda participar una causalidad de este tipo, y, en consecuencia, si la razón de existencia en cuanto tal, aunque no lo exija, al menos permite este género de causalidad.

8. Afirmo en primer lugar: la existencia actual es totalmente necesaria para ejercer la causalidad material y la formal, no sólo en la duración del tiempo, sino también por razón de la anterioridad u orden de naturaleza. Y, primeramente, en

natura informat, quam ratione illius detur existentia materiae vel toti composito; ergo etiam prius natura quam ipsa habeat existentiam, quia non habet illam nisi in toto composito. Quod saltem verum est in formis materialibus, nam anima rationalis prius quidem natura habet existentiam quam informet, id tamen non est propter necessitatem informandi, sed propter excellentiam talis rei. Et confirmatur de formis accidentalibus, quae sunt dispositiones ad formam substantialem, nam prius natura disponunt ad illam quam existant; disponunt enim materiam et existunt in composito, et tamen disponere partim pertinet ad causam materialem, quatenus est quaedam determinatio materiae, partim ad formalem, quatenus coarctatio materiae ad hanc formam fit per informationem caloris vel alterius similis dispositionis ultimae.

7. *Refutatur.*— Haec doctrina consistere non potest cum fundamento posito de identitate essentiae et existentiae, et ideo, ut veritatem declaremus, advertendum est aliud esse loqui de re ipsa secundum se, aliud prout voce existentiae significatur, et ut concipitur abstracto et praeciso conceptu illi correspondenti. Rursus est advertendum aliud esse loqui de existentia ut sic, aliud de hac vel illa existentia; nam, priori modo loquendo, manifestum est existentiam ut sic ex se non postulare causalitatem materialem vel formalem circa alteram rem; immo, quo perfectior est existentia, eo magis abstrahit et separata est ab huiusmodi causalitatibus, ut constat non solum de existentia Dei, sed etiam de existentia angelica et de quacumque completa substantiali existentia. Agimus ergo de existentia in tota sua latitudine, an, scilicet, intra illam sit aliqua existentia quae huiusmodi causalitatem participare possit; et consequenter an ratio existentiae ut sic, licet non requirat, permittat saltem hoc causalitatis genus.

8. Dico ergo primo: existentia actualis est omnino necessaria ad exercendam causalitatem materialem et formalem, non solum in duratione temporis, sed etiam in antecessione seu ordine naturae. Et primum quidem in duratione temporis, omnes con-

la duración del tiempo, todos están de acuerdo, puesto que la causalidad de la materia y de la forma, si se la refiere al compuesto, consiste en la composición actual e intrínseca de éste; y si se las refiere mutuamente, consiste en que la materia sustenta la forma, y la forma actualiza la materia, ayudándose de este modo y conservándose en el ser. Y no resulta inteligible que ejerzan mutuamente esta función, o que compongan el todo, si no existen actualmente; de lo contrario, ni el compuesto existirá actualmente, sino que será un posible o estará en su ser objetivo, y de modo semejante la causalidad no estará en acto, sino en potencia y en el ser objetivo.

9. Esta misma razón, si se la pondera debidamente, demuestra que la existencia de la cosa que es actualmente causa material o formal está exigida en virtud de la razón intrínseca de dicha causalidad actual, y que, por tanto, no sólo es necesaria en la misma duración, sino también en anterioridad de naturaleza. Y, en primer lugar, porque, si la causa realiza en acto su función causal, es preciso que exista la causalidad misma en la realidad; luego es preciso que dimane de una causa existente en cuanto tal; luego para que la causalidad actual dimane de la causa se preexige la existencia en ella no sólo según la duración del tiempo, sino también según el orden de naturaleza. El primer antecedente se prueba porque, si la causalidad ya existe en acto, precisamente por esto ya está fuera de su causa, en cuanto puede estarlo; luego por esto mismo es también existente. Las demás consecuencias son evidentes, porque nada existente puede ser realmente causado, si no es por una cosa existente.

10. En segundo lugar, porque la criatura no puede causar realmente nada, si antes, según el orden de naturaleza, no es ella misma causada y producida por alguna causa eficiente; ahora bien, se ha demostrado con anterioridad que toda eficiencia tiene por término algún ser de existencia, puesto que tiene por término algún ser actual fuera de las causas; luego, según el orden de naturaleza, se presupone también el ser de existencia de la causa material y de la formal para la causalidad de éstas. La mayor parece de por sí evidente, puesto que la criatura, mientras no es concebida como causada o producida, tampoco puede ser concebida como ente en acto, sino únicamente en potencia; y considerada así no puede ser concebida como causante en acto. Porque, si ella misma no está fuera de las

veniunt, quia causalitas materiae vel formae, si ad compositum referatur, consistit in actuali et intrinseca compositione eius; si vero referantur ad invicem, consistit in hoc quod materia sustentet formam, et forma actuet materiam, et ita sese mutuo foveant et conservent in esse. Non potest autem intelligi quod hoc munus invicem exerceant, vel totum componant, nisi actu existant; alioqui neque compositum actu existet, sed erit possibile vel in esse obiectivo, et similiter causalitas non erit in actu, sed in potentia et in esse obiectivo.

9. Atque haec eadem ratio, si recte ponderetur, probat existentiam rei quae actu est causa materialis vel formalis praerequiri ex intrinseca ratione talis causalitatis actualis; et consequenter non tantum in eadem duratione sed etiam in antecessione naturae esse necessariam. Primo quidem, quia, si causa actu causat, necesse est ut causalitas ipsa in rerum natura existat; ergo necesse est ut procedat a causa existenti ut sic; ergo non solum secundum temporis durationem, sed etiam secundum naturae ordinem praerequiritur existentia in causa ut ab ea procedat actualis causalitas. Primum antecedens probatur, quia si causalitas iam est in actu, ex hoc praecise est extra causam suam, quantum esse potest; ergo ex hoc etiam est existens. Caeterae autem consequentiae sunt evidentes, quia non potest aliquid existens, nisi a re existenti, realiter causari.

10. Secundo, quia creatura nihil potest realiter causare, nisi secundum ordinem naturae prius ipsa causetur et fiat ab aliqua causa efficienti; ostensum autem in superioribus est omnem efficientiam terminari ad aliquod esse existentiae, quia terminatur ad aliquod esse in actu extra causas; ergo etiam secundum ordinem naturae esse existentiae causae materialis et formalis supponitur causalitati earum. Maior videtur per se evidens, quia creatura, dum non intelligitur causata seu effecta, non potest intelligi ut ens in actu, sed tantum in potentia; ut sic autem non potest intelligi actu causans. Quia, si ipsa non est extra causas, sed

causas, sino en la potencia de éstas, ¿cómo puede constituir algo fuera de las causas? Y, para hablar en particular y para que la cuestión resulte más evidente, ¿cómo puede la materia unirse actualmente a la forma o sustentarla, si ella misma no existe en acto, sino sólo en potencia? Y ella no puede existir en acto, si no está producida en acto. Y de igual manera la forma no puede informar actualmente a la materia, si no ha sido creada o educida de la potencia de la materia. Sé que suele responderse que es creada o educida con prioridad de naturaleza en cuanto al ser de la esencia. Pero ya demostré antes que este ser de esencia, al no ser meramente potencial, sino actual y fuera de las causas, es también un verdadero ser de existencia, sin que el ente creado exija formalmnte otro ser para existir.

11. En tercer lugar, porque la existencia actual de la materia —y otro tanto sucede con la forma— le es necesaria a ésta para causar al menos en el mismo instante de tiempo, como confiesan todos, y no le es necesaria como consiguiente de su causalidad, porque, de lo contrario, se causaría a sí misma, ya que causaría su propio ser; luego le es necesaria como antecedente de su causalidad en el orden de naturaleza. La consecuencia es manifiesta, ya que esta necesidad no es accidental y por mera concomitancia, porque, si no, podría ser impedida al menos por la potencia divina, y podría así suceder que la materia estuviese actualmente unida a la forma y la forma a la materia fuera de la causa eficiente y que, sin embargo, no tuviese existencia alguna, y esto ni siquiera es pensable.

12. *La existencia de la materia y de la forma es en la realidad aquello por lo que causan.*—Afirmo en segundo lugar: la existencia de la materia —y lo mismo sucede proporcionalmente con la forma— es en la realidad misma aquello por lo que la materia causa en su género; mas, según el modo de significar y de concebir, es captada como una condición necesaria o como un modo que constituye a la cosa en estado de suficiencia para causar. La primera parte de esta conclusión está bastante demostrada por lo dicho sobre la identidad de la existencia y de la esencia actual; en efecto, la materia no causa si no es por la entidad actual de su esencia, ya que según ella está en potencia para la forma y en ella la recibe; mas la esencia actual de la materia no se distingue realmente

in earum potentia, quomodo potest aliquid extra causas constituere? Et, ut in particulari loquamur et res sit evidentior, quomodo potest materia actu uniri formae vel sustentare illam, si ipsa non est actu, sed in potentia tantum? Non potest autem ipsa esse actu, si non sit actu effecta. Et similiter forma non potest actu informare materiam, nisi creata sit vel de potentia materiae educta. Scio solere responderi creari vel educi prius natura quoad esse essentiae. Sed iam supra demonstravi hoc esse essentiae, cum non sit potentiale tantum, sed actuale et extra causas, etiam esse verum esse existentiae, neque ens creatum requirere formaliter aliud esse ad existendum.

11. Tertio, quia actualis existentia materiae (et idem est de forma) necessaria illi est ad causandum in eodem saltem temporis instanti, ut omnes fatentur, et non est necessaria ut consequens causalitatem eius, alioqui seipsam causaret, nam causaret suum esse, ergo est necessaria ut antecedens causalitatem eius ordine naturae. Patet consequentia, quia haec necessitas non est per accidens et ex mera concomitantia, alioqui impediri posset saltem per divinam potentiam, atque ita fieri posset ut materia esset actu unita formae et forma materiae extra causam efficientem, et tamen quod nullam haberent existentiam; hoc autem nec mente concipi potest.

12. *Existentia materiae et formae est in re id per quod causant.*— Dico secundo: existentia materiae (et idem proportionaliter est de forma) in re ipsa est id per quod materia causat in suo genere; secundum modum autem significandi et concipiendi apprehenditur ut conditio necessaria seu ut modus constituens rem in statu sufficienti ad causandum. Prior pars huius conclusionis sufficienter constat ex dictis de identitate existentiae et actualis essentiae; materia enim non causat nisi per entitatem actualem suae essentiae; nam secundum eam est in potentia ad formam et in ea recipit illam; sed in re essentia actualis materiae non differt ab existentia illius; ergo realiter re-

de su existencia; luego recibe realmente a la forma en su existencia, o en sí misma existente, en cuanto es existente. Se confirma y explica, porque ninguna de estas causas ejerce su función o causalidad a no ser en cuanto ente en acto, es decir, en cuanto el ente en acto se distingue del ente en potencia objetiva; ahora bien, semejante ente en acto está formal e intrínsecamente constituido por el ser de la existencia, según se demostró antes; luego cada una de estas causas realiza su causación en acto en cuanto está constituida por el ser de la existencia actual; mas dicha constitución acontece por una total identidad en la realidad, según demostramos; luego causa en cuanto es su propia existencia.

13. *Se da respuesta a una objeción.*— Se objetará que la materia no causa en cuanto ente en acto, sino en cuanto es un ente en potencia. Se responde que en estas palabras hay una gran equivocidad, tanto de la potencia receptiva a la objetiva como del ente en absoluto o completo al ente relativo o parcial. Así, pues, la materia causa en cuanto está en potencia receptiva de la forma, y, consecuentemente, causa en cuanto contiene de algún modo la forma material, es decir, en la potencia pasiva, pudiendo, por lo mismo, decirse que es un ente en absoluto y completo, no en acto, sino en potencia. Pero no causa en cuanto tiene en potencia el ser de la materia, que es un ser parcial y relativo, sino en cuanto lo tiene en acto, y de esta suerte no causa en cuanto es en su grado un ente en potencia objetiva, sino en cuanto está en acto. Y de este modo ser un ente en acto, es decir, fuera de las causas y de la nada, y estar en potencia receptiva de otro acto no son opuestos, sino que más bien están subordinados de por sí; en efecto, la potencia no puede estar en aptitud próxima, o sea, en el estado en el que es apta para recibir su acto, si ella misma no tiene algo actual de entidad, siendo así que la misma potencia real debe ser un ente real y fuera de las causas, puntos todos que han sido tratados ampliamente antes, disp. XIII. Se confirma, por fin, esta parte, puesto que la causa debe ser proporcionada a su efecto y causalidad; mas la causalidad de la materia o de la forma, en el mismo grado en que procede de ella, es algo existente fuera de las causas, y tiene por término la realidad en cuanto es algo fuera de las causas, según se demostró antes;

cipit formam in existentia sua, seu in seipsa existente, ut existens est. Confirmatur et declaratur, quia neutra ex his causis exercet suum munus seu causalitatem nisi in quantum est ens actu, prout, scilicet, ens actu distinguitur ab ente in potentia obiectiva; sed huiusmodi ens actu formaliter et intrinsece constituitur per esse existentiae, ut supra probatum est; ergo utraque ex his causis causat actu prout constituta per esse actualis existentiae; illa autem constitutio est per omnimodam identitatem in re, ut ostendimus; ergo causat in quantum est suamet existentia.

13. *Obiectioni satisfit.*— Dices materiam non causare in quantum ens actu, sed in quantum est ens in potentia. Respondetur in his vocibus esse magnam aequivocationem, tum a potentia receptiva ad obiectivam, tum ab ente simpliciter seu completo ad ens secundum quid seu partiale. Materia igitur causat quatenus est in potentia receptiva formae, et consequenter causat quatenus formam materialem continet aliquo modo, scilicet, in potentia passiva, et ideo etiam dici potest esse ens simpliciter et completum, non in actu, sed in potentia. At vero non causat quatenus habet esse materiae (quod est esse partiale et secundum quid) in potentia, sed in actu, et ita non causat prout in suo gradu est ens in potentia obiectiva, sed ut in actu. Et hoc modo esse ens in actu, id est, extra causas et extra nihil, et esse in potentia receptiva alterius actus, non sunt opposita, sed potius per se subordinata; non enim potest potentia esse in proxima aptitudine, seu in statu in quo apta sit ad recipiendum suum actum, nisi ipsamet aliquid habeat actuale entitatis, cum potentia ipsa realis ens reale et extra causas esse debeat, quae omnia supra, disp. XIII, late tractata sunt. Et confirmatur tandem haec pars, nam causa debet esse proportionata effectui et causalitati suae; sed causalitas materiae vel formae, eo modo quo ab ea progreditur, est aliquid existens extra causas, et terminatur ad rem prout est aliquid extra causas, ut supra ostensum est;

luego también causa ella misma en cuanto es existente; luego causa en cuanto en realidad es su propia existencia.

14. *La existencia no es concebida por nosotros más que como un modo exigido para causar.*— La segunda parte de la conclusión, que se refiere únicamente al modo de concebir y de significar, hay que explicarla por lo dicho antes sobre la distinción de razón entre la esencia y la existencia; en efecto, la existencia es significada con esta palabra en cuanto prescindida y como racionalmente distinta de la esencia; y en cuanto tal no se la concibe como razón suficiente de causar algo fuera de la esencia de la que es existencia, sino sólo como razón o modo de ser de la esencia misma; pues ni la forma ni la materia pueden causar más que comunicando su propia esencia, y por eso la existencia, en cuanto concebida precisivamente, no es razón próxima y física de recibir o de informar, sino que lo es la esencia existente. Por este motivo, pues, se dice con razón que la existencia en cuanto tal es concebida y significada más como una condición o modo que constituye a la cosa en el estado suficiente para causar que como causa o razón próxima de causar. Y se confirma, ya que la causalidad se ejerce mediante entidades físicas tal como existen en la realidad, y no mediante grados o modos metafísicamente concebidos o prescindidos; igual que la causa formal que constituye físicamente al hombre no es lo racional, sino el alma racional, por más que metafísicamente se diga que lo constituye. Ahora bien, a la existencia se la concibe metafísicamente como un modo que constituye la esencia en el acto entitativo; luego bajo este concepto precisivo no es aprehendida como la razón física de causar, sino como un modo o condición de la esencia causante. Mas, cuando se dice que la existencia es una condición necesaria para la materia o forma en orden a causar, hay que entenderlo del modo debido, para que no se piense que es de estas condiciones que, aunque son necesarias, sin embargo, de suyo no concurren al efecto, como pasa, por ejemplo, con la cercanía o proximidad, condición a la que, por este motivo, considerada en sí misma, se la suele llamar causa *per accidens;* mas la existencia no es necesaria sólo de este modo, sino en cuanto íntima e indivisiblemente constituye a la cosa, la cual por sí misma es causa material

ergo etiam ipsa causat ut existens est; ergo causat quatenus in re est suamet existentia.

14. *Existentia a nobis non concipitur nisi ut modus ad causandum requisitus.*— Altera conclusionis pars, quae solum spectat ad modum concipiendi et significandi, declaranda est ex dictis supra de distinctione rationis inter essentiam et existentiam; significatur enim existentia hac voce ut praecisa et ut ratione distincta ab essentia; ut sic autem non concipitur ut sufficiens ratio causandi aliquid extra essentiam cuius est existentia, sed solum ut ratio seu modus essendi ipsiusmet essentiae; neque enim potest forma vel materia causare nisi suammet essentiam communicando, et ideo existentia, ut praecise concepta, non est ratio proxima et physica recipiendi vel informandi, sed essentia existens. Propter hanc ergo causam merito dicitur existentia ut sic concipi et significari potius ut conditio vel modus constituens rem in sufficienti statu ad causandum, quam ut causa seu ut proxima ratio causandi. Et confirmatur, nam causalitas exercetur per physicas entitates prout in re sunt, et non per gradus aut modos metaphysice conceptos aut praecisos; ut formalis causa physice constituens hominem non est rationale, sed anima rationalis, quamquam metaphysice dicatur illum constituere. Sed existentia metaphysice concipitur ut modus constituens essentiam in actu entitativo; ergo sub hoc praeciso conceptu non apprehenditur ut physica ratio causandi, sed ut modus vel conditio essentiae causantis. Est autem sano modo intelligendum cum existentia dicitur conditio materiae aut formae necessaria ad causandum, ne existimetur esse ex his conditionibus quae, licet necessariae sint, non tamen per se concurrunt ad effectum, sicut est propinquitas seu approximatio, verbi gratia, quae propterea conditio ex se considerata solet dici causa per accidens; non est tamen existentia hoc tantum modo necessaria, sed ut intime et indivisibiliter (ut sic dicam) constituens rem quae per seip-

y formal, y de este modo pertenece no accidental, sino esencialmente a la razón de causar.

15. Al fundamento de la sentencia contraria se responde que es falso que la forma sustancial o accidental se reciba en la entidad de la esencia prescindida de la entidad de la existencia, igual que es falso también que se reciba en la existencia prescindida de la esencia; sino que se recibe en la esencia del sujeto existente en cuanto es existente. A la demostración respecto de la materia, se niega que la materia, hablando con propiedad, reciba la existencia mediante la forma, sino que del mismo modo que es creada inmediatamente, recibe inmediatamente la existencia, aunque en dependencia de la forma, y también del mismo modo que se la presupone para la forma en su género de causa, se presupone existente, puesto que se la supone creada y, en consecuencia, fuera de su causa eficiente, en lo que consiste el existir. Y a la otra parte respecto del accidente, respondo que es falso que el accidente no inhiera en la sustancia en cuanto existente y en la existencia de ella realmente; de lo contrario, la "existencia-en" del accidente no supondría esencial e intrínsecamente la existencia de la sustancia, sino que la supondría sólo accidentalmente; ni la existencia de la sustancia sustentaría o sería la razón de sustentar la existencia del accidente, cosas que son falsas. Ni vale para nada el ejemplo de la humanidad de Cristo, puesto que acepta una falsedad; y ese argumento podría ser retorcido, de tal manera que se convierta en un indicio de que la humanidad de Cristo no carece de la existencia propia de la naturaleza, sino solamente de la subsistencia, según tratamos con más amplitud en su lugar. Ni tampoco es un inconveniente que una existencia esté actuada en la realidad misma por otra, porque esto sólo significa que una cosa existente está en potencia para recibir un acto existente. Mas en qué sentido se llama a la existencia acto último, y en qué sentido no está en contradicción con ella cierta potencialidad receptiva, lo vamos a decir en la sección siguiente. Finalmente, a la última confirmación —pues todos los demás puntos han sido resueltos— se responde que también en ella se acepta una cosa falsa, puesto que las disposiciones, si son preparativas de la materia o del sujeto, de igual modo que disponen con prioridad de naturaleza, así también existen con prioridad de naturaleza; pero, si son sólo

sam est causa materialis et formalis, et ita non per accidens, sed per se pertinet ad rationem causandi.

15. Ad fundamentum contrariae sententiae respondetur falsum esse formam substantialem vel accidentalem recipi in entitate essentiae praecisa ab entitate existentiae, sicut etiam falsum est recipi in existentia praecisa ab essentia. Sed recipitur in essentia subiecti existentis ut existens est. Ad probationem de materia, negatur materiam, proprie loquendo, recipere existentiam mediante forma, sed sicut immediate creatur, ita immediate recipit existentiam, quamvis dependenter a forma, et ita eo modo quo in suo genere causae supponitur formae, supponitur existens, quia supponitur creata, et consequenter extra suam causam efficientem, quod est existere. Ad aliam vero partem de accidenti, respondeo falsum esse accidens non inhaerere substantiae ut existenti, et reipsa existentiae eius; alioqui inexistentia accidentis per se et intrinsece non supponeret existentiam substantiae, sed tantum per accidens; neque existentia substantiae sustentaret seu esset ratio sustentandi existentiam accidentis, quae falsa sunt. Neque exemplum de Christi humanitate quidquam iuvat, nam assumit falsum; possetque argumentum illud retorqueri, ut sit indicium, quod humanitas Christi non caret propria existentia naturae, sed subsistentia tantum, ut suo loco latius tractavimus. Neque etiam est inconveniens unam existentiam in re ipsa actuari per aliam; quia hoc nihil aliud significat quam quod una res existens sit potentia ad recipiendum actum existentem. Quo modo autem existentia dicatur actus ultimus, et quo modo ei non repugnet aliqua potentialitas receptiva, dicemus sectione sequenti. Ad ultimam denique confirmationem (reliqua omnia expedita sunt) respondetur falsum etiam in ea sumi, nam dispositiones, si sint praeparantes materiam seu subiectum, sicut prius natura disponunt, ita etiam prius natura existunt; si vero sint

consiguientes, conservadoras o exornadoras del compuesto, del mismo modo que no existen con prioridad de naturaleza, así tampoco disponen con prioridad de naturaleza, ni son propiamente causa de la forma o del compuesto, sino sus propiedades.

Sobre la causalidad eficiente de la existencia

16. De esto se desprende fácilmente qué es lo que hay que decir sobre la causalidad eficiente. En efecto, lo que hemos dicho sobre la causa material y formal puede y debe aplicarse a la eficiente, pues tiene cabida en ella con mayor razón; sin embargo, hay que añadir algunas cosas. Porque los autores que piensan que la esencia es una cosa distinta de la existencia de la criatura afirman que la existencia de suyo no tiene ningún influjo en la causalidad eficiente, pero que se requiere como una condición necesaria. Y algunos de ellos mantienen que es de las condiciones que, en orden de naturaleza, deben necesariamente anteceder a la eficiencia misma. Otros, en cambio, niegan que esto, en general, sea necesario. Y, ciertamente, los que dicen que la existencia no es producida por las causas segundas, sino por Dios solo, se expresan consecuentemente al negar que la existencia de la causa segunda influya de suyo en el efecto de la misma causa segunda; porque, si la causa segunda sólo produce la existencia en su efecto, será principio suficiente de ella por su esencia. Estos, empero, no pueden aducir razón suficiente alguna por la que afirmen que la existencia es una condición necesaria para obrar. Y mucho menos pueden demostrar que es necesaria antecedentemente según el orden de naturaleza, por más que incluso Báñez afirme esto, en el pasaje antes citado de la I p., concl. 5.

17. Al probar esto afirma sin duda debidamente que la causa eficiente opera en cuanto está en acto por la existencia; sin embargo, no puede demostrar esto mismo con un argumento consecuente. Por eso, las razones que añade son ciertamente válidas, pero destruyen por completo su posición. La primera es porque la causa que no ha sido actualizada por la existencia está sólo en potencia; luego no puede conferir el acto al efecto, a no ser que se la considere en cuanto está bajo un acto semejante. La inferencia es, sin duda, legítima; pero pregunto,

tantum consequentes, conservantes seu ornantes compositum, sicut non prius natura existunt, ita nec prius natura disponunt, neque sunt proprie causa formae aut compositi, sed proprietates eius.

De causalitate effectiva existentiae

16. Ex his facile constat quid dicendum sit de causalitate effectiva. Nam quae diximus de materiali et formali causa possunt et debent ad efficientem applicari, nam maiori ratione in ea locum habent; pauca tamen sunt addenda. Nam auctores qui essentiam putant esse rem distinctam ab existentia creaturae dicunt existentiam per se nullum habere influxum in causalitate effectiva, requiri tamen ut conditionem necessariam. Et quidam ex eis docent esse ex his conditionibus quae, ordine naturae, necessario antecedere debent ad ipsam efficientiam. Alii vero negant hoc esse in universum necessarium. Et quidem illi qui negant existentiam fieri a causis secundis, sed a solo Deo, consequenter loquuntur dum negant existentiam causae secundae per se influere in effectum ipsiusmet causae secundae; nam, si causa secunda solum efficit in suo effectu essentiam, sufficiens illius principium erit per suam essentiam. Hi vero nullam sufficientem rationem afferre possunt ob quam asserant existentiam esse conditionem necessariam ad agendum. Et multo minus probare possunt quod sit antecedenter secundum ordinem naturae necessaria, cum tamen id etiam Bannes affirmet super I, ubi supra, concl. 5.

17. In cuius probatione recte quidem ait causam efficientem operari secundum quod est in actu per existentiam; non potest tamen hoc ipsum consequenti ratione ostendere. Unde rationes quas subiungit sunt quidem validae, eius tamen sententiam plane destruunt. Prior est, nam causa non actuata per existentiam est solum in potentia; ergo non potest tribuere actum effectui, nisi illa consideretur ut est sub consimili actu. Recte quidem infert; sed interrogo,

cuando mantiene *que la causa no actualizada por la existencia está sólo en potencia*, si se trata de la causa no actualizada en la duración de tiempo, o en orden de naturaleza. No puede hablar en el primer sentido, porque, de lo contrario, no probaría debidamente lo que pretende, es decir, que la existencia no puede dimanar eficientemente de la esencia, ya que para esto sería suficiente la antecesión en la actualidad de la esencia según el orden de naturaleza. Por tanto es necesario que la proposición mantenida se entienda en el segundo sentido ya referido, en el cual es también absolutamente verdadera, y ha sido demostrada con evidencia —según creo— por nosotros antes. Pero entonces pregunto de nuevo si la causa no actualizada por la existencia está sólo en potencia, cómo puede realizar en acto la función de materia o de forma. Además, si la causa creada no confiere al efecto más que el acto de la esencia, ¿por qué no basta que se la considere a ella misma bajo un acto semejante, para producir su efecto? Si, pues, está bajo el acto de la esencia con prioridad de naturaleza a estar bajo el acto de existencia, como dicen ellos mismos, no tienen fundamento para exigir con anterioridad de orden de naturaleza el acto de la existencia en la causa segunda para que obre eficientemente. En cambio, suponiendo —cosa que nosotros demostramos— que ninguna realidad está en el acto de esencia con prioridad de naturaleza a estar en el acto de existencia, se concluye con toda razón que necesita del acto de existir para obrar eficientemente, no sólo en la duración del tiempo, sino también en la antecesión de naturaleza.

18. Mas los que conceden que la causa segunda influye y produce eficientemente en su efecto el ser de la existencia, no veo con qué fundamento pueden negar que la existencia de la causa influye de por sí y produce eficientemente la existencia en el efecto, puesto que ni repugna que sea eficiente por razón de la existencia en cuanto tal, ni tampoco le repugna a la existencia concreta por el hecho de ser tal. Por eso, de esta causalidad tenemos que decir lo mismo que hemos dicho de la material o de la formal. Porque, en realidad, la existencia misma de la forma activa es la razón misma o el principio esencial de obrar. Primero, porque realmente es la misma esencia actual de la forma, la cual es el principio de operar. Segundo, porque lo semejante es producido de la mejor manera y proporcionadamente por su semejante según aquello en lo que es semejante; por consiguiente, igual que el ser de la existencia del efecto es el término formal al

cum sumit *causam non actuatam per existentiam esse solum in potentia*, an sit sermo de causa non actuata in duratione temporis, vel in ordine naturae. Priori modo loqui non potest, alias non recte probaret quod intendit, scilicet, existentiam non posse dimanare effective ab essentia; nam de hoc satis esset antecessio secundum ordinem naturae in actualitate essentiae. Oportet ergo ut propositio assumpta sit in posteriori sensu iam allato, in quo etiam est verissima, et evidenter (ut existimo) in superioribus a nobis probata. Tunc autem ulterius interrogo, si causa non actuata per existentiam solum est in potentia, quo modo actu materializet aut informet. Rursus, si causa creata non tribuit effectui nisi actum essentiae, cur non satis est ut ipsa consideretur sub consimili actu, ut suum effectum efficiat? Si ergo prius natura est sub actu essentiae quam sub actu existentiae, ut ipsi dicunt, sine fundamento praerequirunt ordine naturae actum existentiae in causa secunda ut efficiat. Supponendo vero (quod nos ostendimus) nullam rem esse prius natura in actu essentiae quam in actu existentiae, optime infertur indigere actu existendi ad efficiendum, non solum in duratione temporis, sed etiam in antecessione naturae.

18. At vero qui concedunt causam secundam influere et efficere esse existentiae in suo effectu, non video quo fundamento negare possint existentiam causae per se influere et efficere existentiam in effectu, quia nec ratione existentiae ut sic repugnat esse effectivam, neque etiam tali existentiae eo quod talis sit. Quocirca idem nobis dicendum est de hac causalitate quod de materiali vel formali diximus. Nam in re, ipsamet existentia formae activae est ipsamet ratio seu principium per se agendi. Primo, quia in re est ipsamet actualis essentia formae, quae est principium agendi. Secundo, quia simile optime et accommodate fit a suo simili, secundum id in quo simile est; sicut ergo esse existentiae effectus est formalis

que se ordena terminativamente la producción eficiente, del mismo modo el ser semejante de la causa será el principio formal de tal eficiencia. Tercero, porque Dios es sumamente eficiente, porque es el ser mismo sumo y perfectísimo por esencia; luego la criatura será eficiente por alguna participación perfecta de tal ser; luego puede muy bien la existencia creada ser principio de obrar eficientemente; pues ¿qué razón hay para que esto esté en contradicción con ella? Ciertamente, no porque sea el ser de existencia, ya que el ser de la existencia de Dios es activo. Ni tampoco porque sea un ser finito de existencia, ya porque el ser de esencia de la criatura es asimismo finito, ya también porque para obrar desde un sujeto presupuesto no se requiere una perfección infinita. Ni porque se trate de un ser recibido en la esencia, ya porque la forma material está recibida en la materia y el accidente en el sujeto, y, sin embargo, son activos, ya también porque, en la realidad, la existencia no está propiamente recibida en la esencia, a no ser únicamente según la razón, punto de que nos ocuparemos luego. O, finalmente, porque la existencia es un acto hasta tal punto imperfecto que no puede ser principio de obrar; pero esto no lo pueden decir los que piensan que la existencia es una realidad distinta y un acto perfectísimo de la esencia; porque, si una cosa obra en cuanto está en acto y se constituye por la existencia en un acto perfectísimo, entonces se constituye en la razón de principio activo por la existencia. Pero, según nuestra sentencia, la existencia, tal como se da en la realidad misma, no es tanto un acto de la esencia cuanto la esencia misma en acto, y, por eso, a causa de la imperfección del acto, no puede repugnarle el ser en la realidad misma principio de obrar eficientemente.

19. Mas la existencia según la razón, abstracta y principalmente concebida en cuanto tal, no es significada como principio formal de obrar eficientemente, sino como constitutiva de la forma en el estado apto para producir eficientemente y para operar; y el principio propio de obrar es la forma existente, o sea, la forma que es entidad actual, según se explicó en las otras causas y antes con más amplitud en la disp. XVIII.

20. Con esto se comprende que la existencia creada, por su razón común y abstracta, no reclama para sí ningún género determinado de causalidad, pero que

terminus ad quem effectio terminatur, ita simile esse causae erit formale principium talis efficientiae. Tertio, quia Deus est summe effectivus, eo quod est ipsum esse per essentiam summum ac perfectissimum; ergo creatura erit effectiva ex aliqua perfecta participatione talis esse; ergo optime potest existentia creata esse principium efficiendi; cur enim hoc illi repugnabit? Non enim quia est esse existentiae, cum esse existentiae Dei sit activum. Neque quia est esse existentiae finitum, tum quia etiam esse essentiae creaturae est finitum, tum etiam quia ad agendum ex praesupposito subiecto non requiritur perfectio infinita. Neque quia est esse receptum in essentia, tum quia etiam forma materialis est recepta in materia et accidens in subiecto, et nihilominus sunt activa, tum etiam quia, secundum rem, esse non est proprie receptum in essentia, sed solum secundum rationem, de quo infra dicetur. Vel denique quia esse est actus ita imperfectus ut non possit esse principium agendi; et hoc dicere non possunt qui existimant existentiam esse rem distinctam et actum perfectissimum essentiae; nam si res agit in quantum est in actu et per existentiam constituitur in perfectissimo actu, ergo per existentiam constituitur in ratione principii activi. At vero, iuxta nostram sententiam, existentia, ut in re ipsa invenitur, non est tam actus essentiae quam ipsa essentia in actu, et ideo ob imperfectionem actus non potest ei repugnare ut in re ipsa sit principium efficiendi.

19. Secundum rationem autem existentia, ut sic abstracte et praecipue concepta, non significatur ut formale efficiendi principium, sed ut constituens formam in statu apto ad efficiendum et operandum; proprium vero agendi principium est forma existens seu forma quae sit actualis entitas, ut in aliis causis explicatum est, et latius supra, disp. XVIII.

20. Ex quo intelligitur existentiam creatam, ex communi et abstracta ratione sua, non vendicare sibi determinatum aliquod genus causalitatis, sed nulli eorum repugna-

no está en contradicción con ninguno de ellos; y puede participar este o aquel género de causalidad según el grado de existencia, o según la perfección de la esencia de la que es existencia. Por eso, por ser la esencia de la materia imperfectísima, aunque esté constituida en acto por la existencia, no es eficiente, sino únicamente receptiva, y, por lo mismo, su existencia no participa el género de la causa eficiente, sino sólo de la material. Lo contrario sucede con la existencia de la forma, debiendo filosofarse de este modo en las demás.

SECCION XI

A QUÉ COSAS COMPETE LA EXISTENCIA Y SI ES SIMPLE O COMPUESTA

1. Una vez explicada la razón común de existencia y sus causas y efectos, queda por hablar de las muchas clases de existencia de las cosas creadas; y al mismo tiempo resolveremos de paso la cuarta objeción propuesta en la sec. 1 a favor de la primera sentencia.

Si la existencia corresponde sólo a las cosas singulares

2. *Los grados superiores de una cosa existen con la misma existencia en absoluto que los inferiores.*— En primer lugar podría alguno dudar si la existencia corresponde sólo a las cosas singulares, o también a las naturalezas comunes. Dicen, en efecto, algunos que, aunque las naturalezas comunes no existan fuera de los singulares, sin embargo tienen en ellos sus existencias peculiares y parciales por las que existen formalmente y en virtud de las cuales, juntamente con la existencia de la realidad singular o, mejor, de la singularidad, resulta una existencia singular, por la que el individuo mismo existe adecuadamente. Este modo de expresarse sería bastante probable, si en realidad la naturaleza común fuese realmente distinta del individuo. Mas, por ser esto imposible, como demostramos antes, por eso mismo también es imposible distinguir la existencia de la naturaleza común de la existencia de la cosa singular con ninguna distinción que se encuentre en la realidad. Esto es hasta tal punto evidente que no necesita demostración.

re; iuxta determinatum autem gradum existentiae, seu iuxta perfectionem essentiae cuius est existentia, participare posse hoc vel illud causalitatis genus. Unde, quia essentia materiae imperfectissima est, etiamsi sit in actu constituta per existentiam, non est effectiva, sed receptiva tantum, et ideo existentia eius non participat genus causae efficientis, sed materialis tantum. Secus vero est de existentia formae, et sic de caeteris philosophandum est.

SECTIO XI

QUARUM RERUM SIT EXISTENTIA, ET AN SIMPLEX VEL COMPOSITA SIT

1. Explicata communi ratione existentiae et causis et effectibus eius, dicendum sequitur de multiplici rerum creatarum existentia; simulque obiter solvemus quartam rationem propositam sect. 1 in favorem primae sententiae.

Sitne existentia rerum tantum singularium

2. *Eadem prorsus existentia existunt gradus rei superiores qua inferiores.*— Primum ergo dubitare quis potest an existentia sit rerum tantum singularium, an etiam naturarum communium. Quidam enim dicunt, quamvis naturae communes non existant extra singularia, in eis tamen habere suas peculiares et partiales existentias quibus formaliter existunt, ex quibus una cum existentia rei singularis vel potius singularitatis eius fit una existentia singularis, qua ipsum individuum adaequate existit. Qui dicendi modus esset satis probabilis, si natura communis esset ex natura rei distincta in re ipsa ab individuo. Quia vero hoc impossibile est, ut supra demonstravimus, ideo etiam est impossibile distinguere existentiam naturae communis ab existentia rei singularis distinctione aliqua in re ipsa inventa. Quod tam est per se notum ut non egeat probatione.

3. Y añado, además, que tampoco por razón se debe o puede distinguir la existencia actual y ejercida de los grados comunes existentes en la realidad singular de la existencia particular de dicho individuo. Se puede, sin duda, concebir a la naturaleza común como abstraída de los individuos; sin embargo, no se la puede concebir en cuanto tal como actualmente existente, a no ser que se la conciba erróneamente, o como algo imaginable, pero no como algo posible, y, aunque pueda concebírsela como apta para existir, sin embargo no se la puede concebir como poseedora de ese orden a la existencia inmediatamente y por sí misma, sino mediante el individuo en el que existe. Resulta de aquí que no se puede concebir a la existencia actual y ejercida en la realidad misma como inmediatamente actualizadora de la naturaleza común en cuanto tal, sino sólo de la naturaleza contraída y convertida en individual. Se prueba, porque la naturaleza común, prescindida de la individuación, no es próximamente capaz de la existencia; e incluso según ese estado le es contradictoria la existencia actual; luego si se concibe a la existencia como acto de la esencia, no se puede concebir según la razón que posea inmediatamente relación a la naturaleza común en cuanto común, sino sólo a la realidad singular, mientras que a la común sólo la tiene en cuanto ha sido convertida en singular en una cosa individual. Por consiguiente, en Pedro, por ejemplo, no se puede distinguir una doble existencia, ni siquiera según la razón, una de Pedro y otra de hombre, sino que hay una sólo, por la que existe inmediatamente Pedro y hombre existe mediatamente según la razón.

4. *Objeción.— Solución.—* Se objetará que la existencia del hombre en cuanto tal puede ser concebida abstractamente, igual que el hombre mismo, y que puede ser racionalmente distinguida de las existencias individuales de cada uno de los hombres; luego es posible distinguir racionalmente de este modo la existencia de la naturaleza común de la existencia del individuo. La respuesta es negar en absoluto la consecuencia, porque, cuando se concibe a la existencia abstracta y universalmente, no se la toma como actual y ejercida, sino sólo en acto signado. Explico esto de la siguiente manera: el hombre no puede ser concebido como actualmente existente mediante la existencia humana en común, sino mediante esta o aquella existencia, y por eso, cuando se lo concibe con relación a la existencia sólo de modo general, se lo concibe como algo separado del ejercicio actual del existir. Por consiguiente, la existencia actual, que es la que ejerce en la realidad misma esta función, debe ser intrínsecamente concebida como individual y singular, y, en consecuencia, como poseedora de relación inmediata a la esencia individual y singular, y de este modo no hay existencia alguna, incluso racionalmente distinta, que se refiera inmediatamente a la naturaleza común, sino que se refiere únicamente a la que existe en el individuo y en él se ha convertido en singular. Por eso hay que decir simplemente que la existencia propia e inmediatamente sólo corresponde a las cosas singulares, razón por la que Aristóteles dice, en el lib. I de la *Metafísica,* en el proemio, que sólo se da producción de las cosas singulares, puesto que la producción tiende a la existencia, la cual sólo compete a la realidad singular; y por eso dijo también, en el capítulo sobre la sustancia, que las sustancias segundas sólo existen en las primeras. Y la razón es manifiesta por lo dicho, puesto que no puede haber ningún ente en acto, si no es individual y singular; y la existencia no es, en realidad, más que la entidad actual misma de la realidad individual. Mas, si en una sola e idéntica realidad individual distinguimos racionalmente el individuo de la especie del individuo del género, en este caso también podremos distinguir racionalmente la existencia del uno de la existencia del otro; sin embargo, ambas han de ser concebidas como la existencia de una cosa singular e individual, a la que expresan relación inmediata según la razón; por consiguiente, toda existencia, tanto realmente como según la verdadera razón de concebirla, corresponde inmediatamente a alguna realidad singular.

3. Addo vero subinde, neque etiam ratione debere aut posse distingui existentiam actualem et exercitam graduum communium existentium in re singulari a particulari existentia talis individui. Potest quidem concipi natura communis abstracta ab individuis; tamen ut sic non potest concipi actu existens, nisi ex errore concipiatur, vel tamquam aliquid imaginabile, non vero ut aliquid possibile, et, quamvis possit concipi ut apta ad existendum, non tamen ut immediate et secundum se habens talem ordinem ad esse, sed mediante individuo in quo existit. Quo fit ut non possit concipi existentia actualis et in re ipsa exercita ut actuans immediate naturam communem ut sic, sed solum ut contractam et factam individuam. Probatur, quia natura communis, praecisa individuatione, non est proxime capax existentiae; immo, secundum illum statum repugnat ei actualis existentia; ergo, concipiendo existentiam ut actum essentiae, non potest secundum rationem concipi ut habens habitudinem immediatam ad naturam communem ut communem, sed solum ad rem individuam, ad communem vero solum ut facta est singularis in re individua. Ergo in Petro, verbi gratia, non potest distingui duplex existentia, etiam secundum rationem, una Petri et alia hominis, sed est una tantum, qua immediate existit Petrus et mediate secundum rationem homo.

4. *Obiectio.— Dissolvitur.—* Dices: existentia hominis ut sic potest abstracte concipi, sicut ipse homo, et ratione distingui ab individuis existentiis singulorum hominum; ergo hoc modo potest distingui ratione existentia naturae communis ab existentia individui. Respondetur negando absolute consequentiam, quia, cum existentia abstracte et universe concipitur, non sumitur ut actualis et exercita, sed solum in actu signato. Quod ita declaro: nam homo non potest concipi ut actu existens per existentiam humanam in communi, sed per hanc vel per illam existentiam, et ideo, quando concipitur cum habitudine ad existentiam in communi tantum, concipitur ut quid abstractum ab actuali exercitio existendi. Actualis ergo existentia, quae in re ipsa hoc munus exercet, intrinsece concipi debet ut individua et singularis, et consequenter ut habens immediatam habitudinem ad essentiam individuam et singularem, et hoc modo nulla est existentia, etiam ratione distincta, quae immediate respiciat naturam communem, sed solum ut existentem in individuo et in eo singularem effectam. Quapropter simpliciter dicendum est existentiam proprie et immediate solum esse rerum singularium, propter quod dicit Aristoteles, I Metaph., in prooemio, effectionem solum esse rerum singularium, quia effectio tendit ad esse, quod solum est rei singularis; et ideo etiam in cap. de Substant. dixit secundas substantias solum esse in primis. Et ratio constat ex dictis, quia nullum ens actu esse potest, nisi individuum et singulare; existentia autem in re nihil aliud est quam ipsamet actualis entitas rei individuae. At vero, si in una et eadem re individua ratione distinguamus individuum speciei ab individuo generis, sic etiam ratione poterimus distinguere existentiam unius ab existentia alterius; utraque tamen concipietur ut existentia rei singularis et individuae, ad quam dicit immediatam habitudinem secundum rationem; omnis ergo existentia, tam secundum rem quam secundum veram rationem concipiendi, est immediate alicuius rei singularis.

Si la existencia corresponde al supuesto solo, o también a la naturaleza individual

5. Mas cabe todavía preguntar entonces si en las sustancias creadas la existencia corresponde al supuesto solo, o también a la naturaleza. Porque todos los filósofos y teólogos que piensan que la existencia no se distingue de la entidad de la esencia, estiman, en consecuencia, que no sólo el supuesto, sino también la naturaleza sustancial individual tiene su propia existencia, y que de este modo en Cristo Nuestro Señor la humanidad conservó la existencia propia de la naturaleza,

Sitne existentia solius suppositi, vel etiam individuae naturae

5. Sed tunc ulterius quaeri potest an in substantiis creatis existentia sit solius suppositi, vel etiam naturae. Nam omnes philosophi et theologi qui putant existentiam non distingui ab entitate essentiae consequenter existimant non solum suppositum, sed etiam substantialem naturam individuam habere suam propriam existentiam, atque ita in Christo Domino humanitatem eius retinuisse propriam existentiam naturae, etiamsi

por más que en ella no haya habido un supuesto propio y creado. Empero, los discípulos de Santo Tomás opinan lo contrario, por más que están divididos, ya que Capréolo y otros enseñan ciertamente que la existencia sustancial corresponde primaria y esencialmente al supuesto solo, pero de tal suerte que la existencia no suponga en orden de naturaleza al supuesto constituido y lo actúe en la razón de existir, sino que ella misma constituya formalmente al supuesto. Resulta, con ello, de acuerdo con esta sentencia, si prescindimos aquello que es como el sujeto o receptáculo de la existencia, que no se trata, en realidad, del supuesto, sino de la naturaleza misma; porque el supuesto es más bien lo compuesto o constituido por la naturaleza y la existencia, y de esta suerte la existencia pertenecerá al supuesto en cuanto constituido, y a la naturaleza como potencia actuable. Esta sentencia es falsa en el punto en que confunde la existencia con la subsistencia, y no atribuye a la existencia el efecto formal que le es propio, que es constituir a la realidad en acto en la razón de ente actual, punto que hemos tocado más arriba y del que vamos a hablar con más amplitud luego, al ocuparnos de la naturaleza y del supuesto.

6. En cambio, Cayetano y otros enseñan que la existencia supone al supuesto constituido en la razón de supuesto, actuándolo y constituyéndolo primaria y esencialmente como ente existente en acto. El fundamento de éstos consiste en que sólo el supuesto es lo que existe, hablando con propiedad; del mismo modo que sólo el supuesto es el que opera, ya que el ser corresponde a quien corresponde el operar; luego la existencia es primaria y esencialmente un acto del supuesto, mientras que a la naturaleza y a sus partes se comunica consiguientemente. Y esta sentencia ciertamente sería probable, si la existencia fuera una realidad distinta de la naturaleza sustancial, por más que difícilmente podría explicarse qué función tiene la subsistencia sobre una naturaleza sustancial considerada precisivamente en cuanto es esencia y con prioridad de naturaleza a que sea existente, cuestión de que nos ocuparemos en la referida disputación sobre el supuesto. Mas, hablando en absoluto, esta sentencia no se refiere a la existencia accidental, como es de por sí evidente; y respecto de la sustancial cabe entenderla, o de toda existencia de cualquier entidad actual sustancial, o sólo de la existencia completa

proprium et creatum suppositum in ea non fuerit. At vero discipuli D. Thomae contrarium sentiunt; divisi tamen sunt, nam Capreolus et alii docent quidem existentiam substantialem esse primo ac per se solius suppositi, ita tamen ut existentia non supponat ordine naturae suppositum constitutum et illud actuet in ratione existendi, sed formaliter ipsa constituat suppositum. Quo fit ut, iuxta hanc sententiam, si praescindamus id quod est quasi subiectum vel receptivum existentiae, revera non sit suppositum, sed natura ipsa; nam suppositum potius est compositum seu constitutum ex natura et existentia, atque ita existentia erit suppositi ut constituti, naturae vero ut potentiae actuabilis. Quae sententia in eo falsa est quod confundit existentiam cum subsistentia et non tribuit existentiae proprium effectum formalem eius, qui est constituere rem in actu in ratione entis actualis, quam rem supra attigimus et de ea latius dicturi sumus infra, agentes de natura et supposito.

6. At vero Caietanus et alii docent existentiam supponere suppositum constitutum in ratione suppositi, illudque actuare et primo ac per se constituere ens actu existens. Quorum fundamentum est quia solum suppositum est id quod est, proprie loquendo; sicut solum suppositum est quod operatur, quia eius est esse cuius est operari; ergo existentia primo et per se est actus suppositi; consequenter vero communicatur naturae et partibus eius. Et esset quidem haec sententia probabilis, si existentia esset res distincta a substantiali natura, quamquam aegre possit explicari quid faciat subsistentia circa substantialem naturam praecise consideratam ut essentia est et prius natura quam existens, de quo agemus in disputatione citata de supposito. Simpliciter autem loquendo, haec sententia non loquitur de existentia accidentali, ut per se clarum est; de substantiali autem potest intelligi, vel de omni existentia cuiuscumque entitatis actualis substantialis, vel solum de existentia omni ex parte completa. De hac igitur admitti

por todos los conceptos. Así, pues, de ésta puede admitirse que corresponde al solo supuesto íntegro, como luego explicaremos; mas esto no puede ser verdad, respecto de cualquier existencia. Porque se ha demostrado que el ser actual de la naturaleza o esencia es verdadera existencia; ahora bien, la supositalidad no puede ser término o modo de la naturaleza si no supone en ella algún ser actual y fuera de las causas; luego supone en ella necesariamente algún ser de existencia; luego no toda existencia puede ser acto del supuesto, sino que hay alguna existencia que es acto de la naturaleza. Además, la subsistencia se distingue *ex natura rei* de la esencia actual, como luego demostraremos, mientras que la existencia propia de la naturaleza no se distingue de ella *ex natura rei*, en cuanto es una esencia actual; luego es preciso que alguna existencia sea propia de la naturaleza misma, concretamente la que en la realidad no se distingue de esa misma naturaleza.

7. Por eso ha estado bien dividida la existencia; pues hay una que es totalmente completa en el género de la sustancia, a la que suele llamarse existencia *per se*, y que implica no sólo la actualidad de la esencia o naturaleza, sino también el modo de esa naturaleza que se llama subsistencia, y su actualidad. Esta existencia, pues, corresponde al supuesto solo, no como un acto simple de éste, sino como compuesta de la existencia de la naturaleza y de la existencia de la misma supositalidad, de la que luego trataremos. Y por razón de esta existencia se dice que la realidad es en absoluto lo que existe, o un ente completo, y, por ello, es la propia del supuesto, y, propiamente hablando, ésta es la que se presupone para la operación, razón por la cual el operar se atribuye propiamente al supuesto o a la realidad subsistente. Mas hay otra existencia sustancial no totalmente completa y terminada en su género, porque todavía puede ser terminada por la subsistencia. Y ésta es la existencia de la naturaleza en cuanto es naturaleza, y es la que le conviene a ésta más inmediatamente que a la subsistencia; porque, igual que la naturaleza sustancial, por más que sea completa en el género de naturaleza, sin embargo en absoluto no es totalmente completa en la razón de sustancia hasta que sea subsistente. Y una naturaleza tal puede preexistir a la subsistencia en orden de naturaleza, igual que en el misterio de la Encarnación la naturaleza preexistió a la asunción, pues todo lo que es asumido es presupuesto para la asunción,

potest quod sit solius integri suppositi, ut mox explicabimus; tamen de omni existentia id verum esse non potest. Quia ostensum est esse actuale naturae seu essentiae esse veram existentiam; sed suppositalitas non potest terminare et modificare naturam nisi supponendo in illa aliquod esse actuale et extra causas; ergo necessario supponit in illa aliquod esse existentiae; ergo non potest omnis existentia esse actus suppositi, sed datur aliqua existentia quae sit actus naturae. Praeterea, suppositalitas distinguitur ex natura rei ab essentia actuali, ut infra ostendemus, propria autem existentia naturae non distinguitur ex natura rei ab ea ut est quaedam essentia actualis; ergo necesse est ut aliqua existentia sit propria ipsius naturae, illa, scilicet, quae in re non distinguitur ab eadem natura.

7. Quapropter recte divisa est existentia; quaedam enim est omnino completa in genere substantiae, quae solet dici per se existentia et includit non solum actualitatem essentiae seu naturae, sed etiam modum talis naturae qui subsistentia dicitur, et actualitatem eius. Talis ergo existentia est solius suppositi, non ut actus simplex eius, sed ut composita ex existentia naturae et existentia ipsius suppositalitatis, de qua infra dicetur. Et ratione huius existentiae dicitur res simpliciter esse id quod est, seu completum ens, et ideo est propria suppositi, et haec supponitur, per se loquendo, ad operationem, et ideo operari proprie tribuitur supposito seu rei subsistenti. Alia vero est existentia substantialis non omnino completa et terminata in suo genere, quia adhuc potest per subsistentiam terminari. Et haec est existentia naturae ut natura est, immediatius illi conveniens quam subsistentiae; nam, sicut natura substantialis, etiamsi completa sit in genere naturae, tamen simpliciter in ratione substantiae non est omnino completa, donec sit subsistens. Potestque talis natura praeexistere subsistentiae ordine naturae, sicut mysterio Incarnationis praeextitit natura assumptioni; omne enim quod assumitur praesupponitur assumptioni, ut

como dijo Santo Tomás, III, q. 4, a. 2 y 3; y por eso, en q. 6, a. 4, ad 3, dice que la humanidad de Cristo fue ente con prioridad de naturaleza a haber sido unida al Verbo; y se refiere al ente en acto, ya que ente en potencia lo fue desde la eternidad; y el ente en acto se constituye por la existencia. Por consiguiente, esta existencia que se concibe como previa a la subsistencia es preciso que afecte de manera próxima e inmediata a la naturaleza y no al supuesto.

Si la existencia actualiza inmediatamente a las partes o sólo a la naturaleza íntegra

8. En tercer lugar puede preguntarse cómo es esta existencia de la naturaleza, y si es inmediatamente acto de la sola naturaleza sustancial completa, o también de sus partes. En este problema, dejando a un lado la opinión de aquellos que ponen distinción real entre la existencia y la esencia, los cuales deben expresarse en consecuencia con lo dicho en la sección anterior, nosotros tenemos que afirmar que la existencia, hablando en general, no es un acto de la sola esencia completa; sino que, igual que se divide a la esencia en total y parcial, o en completa e incompleta, del mismo modo hay que dividir la existencia dentro del mismo orden. Por consiguiente, la existencia parcial conviene inmediatamente a una parte de la esencia, aunque la existencia íntegra de la naturaleza se refiera inmediatamente a la esencia completa. Esto se infiere manifiestamente del fundamento propuesto: que la existencia no se distingue realmente de la esencia actual; porque, del mismo modo que la esencia completa es un ente actual, así también sus partes son entes actuales, aunque parciales; luego incluyen sus propias existencias parciales, que no se distinguen realmente de esas mismas partes de la esencia. Además, porque la materia prima, en cuanto se la presupone para la forma como conservada o creada por Dios, es una entidad actual que incluye algún ser de existencia, según quedó demostrado antes; luego tiene su propia existencia parcial, puesto que, bajo dicha razón, y en cuanto se la supone con prioridad de naturaleza a la forma, no puede existir por la existencia del todo, como es de por sí evidente. Por otra parte, la forma, al ser más actual que la materia, con mucho mayor razón lleva consigo su propia existencia, la cual,

dixit D. Thomas, III, q. 4, a. 2 et 3; et ideo q. 6, a. 4, ad 3, dicit humanitatem Christi prius natura fuisse ens quam fuerit Verbo unita; loquitur autem de ente actu, nam ens in potentia ex aeternitate fuit; constituitur autem ens actu per existentiam. Hanc igitur existentiam, quae subsistentiae praeintelligitur, necesse est proxime et immediate afficere naturam et non suppositum.

Actuetne existentia immediate partes vel tantum integram naturam

8. Tertio, inquiri potest qualis sit haec existentia naturae, et an sit immediate actus solius naturae substantialis completae, vel etiam partium eius. In qua re, omissa opinione eorum qui realiter distinguunt existentiam ab essentia, qui consequenter loqui debent iuxta dicta in superiori sectione, dicendum nobis est existentiam, generaliter loquendo, non esse actum solius essentiae completae; sed, sicut distinguitur essentia in totalem et partialem, seu completam et incompletam, ita etiam distinguendam esse existentiam intra illum ordinem. Existentia ergo partialis immediate convenit parti essentiae, quamvis integra existentia naturae immediate respiciat completam essentiam. Hoc plane sequitur ex fundamento posito, quod existentia non distinguitur in re ab essentia actuali; nam, sicut tota essentia actualis ens est, ita et partes eius sunt actualia entia, licet partialia; ergo includunt proprias partiales existentias, quae ab ipsis partibus essentiae in re non distinguuntur. Item, quia materia prima, ut supponitur formae conservata vel creata a Deo, est actualis entitas includens aliquod esse existentiae, ut in superioribus ostensum est; ergo habet propriam existentiam partialem, quia sub ea ratione et ut prius natura supponitur formae non potest existere per existentiam totius, ut per se manifestum est. Rursus, forma, cum sit actualior quam materia, multo magis secum affert suam propriam existentiam, quae, adiuncta existentiae mate-

unida a la existencia de la materia, completará la existencia íntegra de la naturaleza total. Pues la existencia de la forma no puede ser por sí sola íntegra y total, ya porque la forma sola no es la esencia total de la cosa, según la sentencia más verdadera, ya también porque, como la existencia de la forma presupone la existencia de la materia y tiene que unírsele, es necesario que no sea total, sino parcial, a fin de que pueda componer con ella un uno *per se*.

9. De aquí se infiere que la existencia no es siempre una entidad simple, ni es siempre compuesta; sino que es tal cual lo exige la esencia. Por consiguiente, si se trata de una esencia simple y que sea al mismo tiempo completa e íntegra, la existencia será de modo semejante simple y total en su orden, o sea, de acuerdo con la razón de naturaleza, siendo éste el tipo a que pertenece la existencia sustancial de la naturaleza angélica. Pero, si se trata de una esencia simple y parcial, la existencia será también simple e incompleta y parcial en ese orden, siendo de esta clase la existencia de la materia y de la forma sustancial. Mas, si se trata de una esencia compuesta de materia y forma y que sea completa e íntegra, de modo similar la existencia será compuesta de las existencias de la materia y de la forma, y será íntegra y total en su orden. Finalmente, si es una esencia compuesta ciertamente de materia y forma, pero que no es una esencia total, sino que es parte integral de otra, tendrá una existencia semejante o proporcional: de este modo, en efecto, la cabeza, por ejemplo, o la mano tiene una esencia parcial compuesta de su materia y de su forma, esencia que, por lo mismo, es parcial, porque consta de una materia parcial y de una forma que o es parcial o al menos informa esa parte de la materia parcial e inadecuadamente, por así decirlo. Por tanto, de acuerdo con el modo de esencia, así es la existencia de cada realidad, consecuencia que se sigue manifiestamente del principio sentado de que la esencia actual y la existencia se identifican en la realidad.

10. En contra de esta solución suelen hacerse muchas objeciones, mas pueden reducirse a tres capítulos principales. El primero contiene las autoridades y razones con que suele probarse que la materia no tiene existencia alguna, sino que la toma toda de la forma, puesto que de por sí es pura potencia y casi nada; y si tuviera de suyo existencia, tendría de suyo actualidad y una actualidad

riae, complebit integram existentiam totius naturae. Neque enim potest existentia formae per se sola esse integra ac totalis, tum quia non est forma sola tota rei essentia, iuxta veriorem sententiam, tum etiam quia, cum existentia formae supponat existentiam materiae et illi unienda sit, oportet ut non sit totalis, sed partialis, ut possit cum illa unum per se componere.

9. Atque hinc colligitur existentiam non semper esse entitatem simplicem, nec semper compositam; sed talem esse, qualem exigit essentia. Itaque, si essentia sit simplex, simulque sit completa ac integra, existentia similiter erit simplex et totalis in suo ordine, seu iuxta rationem naturae, et huiusmodi est substantialis existentia naturae angelicae. Si vero essentia sit simplex et partialis, existentia similiter erit simplex et incompleta seu partialis in illo ordine, et huiusmodi sunt existentiae materiae et formae substantialis. Si vero essentia sit composita ex forma et materia, sitque completa et integra, simili modo existentia erit composita ex existentiis materiae et formae et integra ac totalis in suo ordine. Denique, si essentia sit composita quidem ex materia et forma, non tamen sit tota essentia, sed pars integralis alterius, similem seu proportionalem habebit existentiam: sic enim caput, verbi gratia, vel manus partialem habet essentiam ex sua materia et forma compositam, quae ideo partialis est quia ex materia partiali constat, et ex forma vel partiali, vel certe partialiter (ut sic dicam) et inadaequate informante illam partem materiae. Iuxta modum ergo essentiae talis est existentia uniuscuiusque, id quod plane sequitur ex posito fundamento, quod essentia actualis et existentia in re idem sunt.

10. Contra hanc vero resolutionem multa solent obiici, sed ad tria praecipua capita revocari possunt. Primum continet auctoritates et rationes quibus probari solet materiam nullam habere existentiam, sed totam capere a forma, quia ex se est pura potentia et prope nihil; si autem ex se haberet existentiam, ex se haberet actualitatem eamque

muy perfecta, ya que la existencia es el acto perfecto y la participación perfecta del ser divino, según el testimonio de Dionisio en c. 5 del *De divin. nomin.* Después, porque se deduce que la forma no tiene ningún efecto causal en la materia, porque ni le confiere la esencia ni la existencia. Finalmente, porque, en otro caso, la materia podría existir sin la forma, al menos por potencia absoluta, siendo lo contrario lo que Santo Tomás enseña tantas veces. Mas de todo esto hemos hablado ampliamente antes, disp. XIII y XV, y por eso decimos en pocas palabras que el que la materia no tenga de suyo existencia, sino que la tome toda de la forma, se puede entender de dos maneras. Primero, que no la tiene, a no ser dependiente de la forma por su naturaleza, y en este sentido concedemos que la materia recibe la existencia de la forma, según se explicó suficientemente en la sec. 9. Mas el otro sentido es que la materia en su entidad actual no incluye ninguna existencia propia, sino que la recibe totalmente prestada de la forma, de tal suerte que existe formal e intrínsecamente y queda constituida en el ser de entidad actual por la forma misma o por algo que se concede a la materia en concepto de forma, y este sentido es falso. Por eso, en sentido opuesto, concedemos que la materia tiene su existencia propia, que no debe formalmente a la forma, punto que quedó suficientemente probado antes. Y allí se ha explicado también en qué sentido la materia es pura potencia receptiva en orden al acto formal, pero no al acto entitativo o de existencia. Y se dice que es casi nada, porque entre los entes sustanciales tiene el lugar inferior en la perfección; sin embargo, por el hecho mismo de decirse que es casi nada, se dice consecuentemente que tiene algo de entidad, debido a lo cual se separa de la nada, teniendo en conformidad con esto algo de existencia. Porque, aunque del ser en cuanto tal se diga que es lo más noble, sin embargo no todo ser es perfectísimo, sino que en él se dan grados de acuerdo con la diversidad de las realidades y esencias. Y de esta suerte, aunque la materia tenga algún ser propio, empero, por ser imperfectísimo en el género de la sustancia, por lo mismo, no obstante dicho ser, la materia puede ser imperfecta y casi nada. Por otra parte, aun cuando la materia tenga su propia existencia, sin embargo la tiene dependiente de la forma, afirmándose en este sentido que la forma le confiere el ser, según quedó explicado

perfectissimam; nam existentia est perfectus actus et perfecta divini esse participatio, teste Dionys., c. 5 de Divin. nomin. Item, quia sequitur formam nihil causare in materia, quia neque essentiam neque existentiam illi confert. Tandem, quia alias posset materia esse sine forma, saltem de potentia absoluta, cuius oppositum docet saepe D. Thomas. Sed de his omnibus late dictum est supra, disp. XIII et XV, et ideo breviter dicitur dupliciter posse intelligi materiam nullam ex se habere existentiam, sed totam capere a forma. Primo, quod non habet illam nisi natura sua dependentem a forma, et hoc sensu concedimus materiam capere existentiam a forma, ut sect. 9 satis declaratum est. Alius vero sensus est quod materia in entitate sua actuali nullam includat existentiam propriam, sed illam a forma omnino mutuetur, ita ut per ipsammet formam, vel per aliquid quod ratione formae datur materiae, ipsa formaliter et intrinsece existat et constituatur in esse entitatis actualis, et hic sensus est falsus. Ideoque in sensu opposito concedimus materiam habere suam propriam existentiam, quam formaliter non habet a forma, quod satis in superioribus probatum est. Et ibidem etiam declaratum est quomodo materia sit pura potentia receptiva in ordine ad actum formalem, non vero ad actum entitativum seu existentiae. Prope nihil autem esse dicitur, quia inter entia substantialia infimum locum tenet in perfectione; tamen, hoc ipso quod dicitur esse prope nihil, consequenter dicitur habere aliquid entitatis, quo recedit a nihilo, et secundum id habet aliquid existentiae. Quamquam autem ipsum esse ut sic dicatur nobilissimum, tamen non omne esse est perfectissimum, sed in eo reperiuntur gradus iuxta rerum et essentiarum diversitatem. Atque ita, quamvis materia habeat aliquod esse proprium, tamen, quia in genere substantiae illud est imperfectissimum, ideo, non obstante tali esse, potest materia esse imperfecta et prope nihil. Rursus, licet materia habeat propriam existentiam, illam tamen habet dependentem a forma, et hoc modo dicitur forma conferre illi esse, ut in superioribus declaratum est. Quanta vero et qua-

antes. De qué grado y de qué clase sea esta dependencia respecto de la forma se explicó profusamente en dicho pasaje, y por eso aquí no es preciso decir más sobre dichas objeciones.

11. La segunda y principal objeción se toma de parte de la forma, y principalmente del alma racional, cuyo ser se identifica con el ser de todo el hombre o de la humanidad; y se trata de un ser simple y no compuesto, ya que permanece en el alma sola y es, en consecuencia, totalmente espiritual; luego, aunque la humanidad sea una esencia compuesta, sin embargo el ser de ella no es compuesto; luego con idéntico motivo se ha de afirmar proporcionalmente otro tanto de cualquier naturaleza sustancial compuesta. El antecedente tiene muchos partidarios en la escuela de Santo Tomás, tomándolo de su doctrina, I, q. 76, a. 1, ad 4, y *De ente et essentia*, c. 5. Cayetano lo defiende y explica ampliamente en estos pasajes, y el Ferrariense en el lib. II *cont. Gent.*, c. 63, cerca del principio. Y cabe probarlo racionalmente de este modo, porque el ser de todo el hombre no puede ser material, de lo contrario el alma no podría existir en virtud de ese ser; luego es preciso que sea espiritual, puesto que entre estas cosas no se da medio; luego es en sí mismo incorruptible y perpetuo y le conviene esencial y primariamente al alma, permaneciendo en ella después de la separación. En segundo lugar, porque el alma, mientras está en el cuerpo, existe en virtud del ser del todo; luego no tiene un ser distinto del ser del todo, ya que, de lo contrario, existiría simultáneamente en virtud de dos existencias, cosa que es superflua e imposible; luego el ser del alma se identifica con el de todo el compuesto.

12. A la objeción se responde que los que piensan que la existencia es una realidad distinta de la esencia, son bastante consecuentes al afirmar que este ser en el hombre es inmaterial y que, en consecuencia, conviene primariamente al alma y se comunica a la materia y al compuesto total mediante ella. Pero, si se supone el fundamento contrario, es decir, que la existencia no se distingue realmente de la esencial actual, hay que afirmar necesariamente que de tal manera se compara el ser del alma con el ser del hombre o de la humanidad como se compara el alma según su esencia a la esencia de hombre o a la humanidad. Y el alma no es la esencia total del hombre, ni tampoco se distingue de ella

lis sit haec dependentia a forma, dicto loco fuse est explicatum, et ideo plura hoc loco de illis obiectionibus dicere necesse non est.

11. Secunda obiectio principalis sumitur ex parte formae, et praecipue ab anima rationali, cuius esse est idem cum esse totius hominis seu humanitatis; illud autem est esse simplex et non compositum, quia manet in sola anima, et consequenter est omnino spirituale; ergo, quamvis humanitas sit essentia composita, nihilominus esse eius non est compositum; ergo ob eamdem causam idem erit proportionaliter dicendum de qualibet substantiali natura composita. Antecedens est valde receptum in schola D. Thomae, ex doctrina eius, I, q. 76, a. 1, ad 4, et de Ente et essent., c. 5. Quibus locis id Caietan. late defendit et declarat, et Ferrar., lib. II cont. Gent., c. 63, prope initium. Et potest in hunc modum ratione suaderi, quia esse totius hominis non potest esse materiale, alioqui non posset per illud esse anima existere; ergo oportet ut sit spirituale, quia inter haec duo non datur medium; ergo secundum se est incorruptibile et perpetuum et per se primo conveniens animae, et in ea post separationem manens. Secundo, quia anima, dum est in corpore, existit per esse totius; ergo non habet esse distinctum ab esse totius, alioqui simul existeret per duo esse, quod est superfluum et impossibile; ergo est idem esse animae et totius compositi.

12. Ad hanc obiectionem respondetur eos qui existimant existentiam esse rem distinctam ab essentia, satis quidem consequenter opinari hoc esse in homine immateriale esse, et consequenter primo convenire animae et per illam communicari materiae et toti composito. At vero, supposito contrario fundamento, nimirum, existentiam non esse in re distinctam ab essentia actuali, necessario dicendum est ita comparari esse animae rationalis ad esse hominis, seu humanitatis, sicut comparatur anima secundum suam essentiam ad essentiam hominis, seu ad humanitatem. Non est autem anima tota essentia hominis, neque etiam ita condistinguitur ab illa ut

de tal manera que no esté incluida en ella, sino que se distingue como la parte del todo; así, pues, el ser del alma no es el ser total del hombre o de la humanidad, ni se distingue del mismo hasta tal punto que no esté incluido en él; sino que entra en su composición intrínseca y constituye lo principal en el ser mismo del hombre, aunque no pueda constituir el ser íntegro, dado que el cuerpo mismo tiene también algún ser propio, que también comunica a la humanidad en su género de causa, en el de la material concretamente. Y ésta ha sido la opinión de Escoto, *In IV,* dist. 43, q. 1, y en el *Quodl.,* q. 9.

13. Ni Santo Tomás ha enseñado nunca expresamente que el ser del alma sola constituya el ser total e íntegro de la humanidad completa; sino que en el lugar citado, *De ente et essentia,* c. 5, dice más bien que del alma y del cuerpo resulta un solo ser en un solo compuesto, refiriéndose manifiestamente al ser de la existencia. Y, en cambio, si el ser del hombre no fuese más que el mismo ser espiritual del alma, comunicado y como extendido al cuerpo, no se afirmaría con propiedad que tal ser es resultado del alma y del cuerpo. Y lo que inmediatamente añade Santo Tomás, que dicho ser, en cuanto pertenece al alma, no es dependiente del cuerpo, no tiene el sentido de que el ser total del hombre permanezca en el alma separada y que sea independiente del cuerpo, porque ni las palabras mismas arrojan este sentido, ni hay nada que nos obligue a interpretarlo así. El sentido mejor es, pues, que dicho ser, *en cuanto pertenece al alma,* es decir, en cuanto a aquella parte suya que se refiere al alma, no depende del cuerpo. Y éste es el punto en el que Santo Tomás estableció la diferencia entre el ser del alma racional y el de las otras formas, en que las otras formas no tienen ser si no es en cuanto informan la materia y dependen de ella, mientras que el alma tiene un ser independiente que comunica a la materia cuando la informa. No porque la materia misma exista formalmente en virtud de ese ser, sino porque es actualizada, perfeccionada, protegida o conservada por él. Y cuando el alma se separa, puede conservar ese mismo ser en sí, por ser espiritual y subsistente, por más que no sea absolutamente completo en el género de la sustancia. Este es el motivo por el que pudo afirmar algunas veces Santo Tomás que el ser que pertenecía al compuesto permanecía en el alma separada, como

in illa non includatur, sed distinguitur ut pars a toto; ita ergo esse animae non est totum esse hominis seu humanitatis, neque est ita condistinctum ab illo ut in eo non includatur; sed est intrinsece componens illud, et id quod est praecipuum in ipso esse hominis, quamquam non possit esse totum, quia ipsum corpus aliquod proprium esse habet, quod etiam humanitati communicat in suo genere causae, scilicet, materialis. Atque ita opinatus est Scot., In IV, dist. 43, q. 1, et in Quodl., q. 9.

13. Neque D. Thomas expresse aliquando docuit esse solius animae esse totale et integrum totius humanitatis; sed in citato loco, de Ente et essentia, c. 5, ait potius ex anima et corpore resultare unum esse in uno composito, et loquitur manifeste de esse existentiae. At vero, si esse hominis non esset aliud quam ipsummet spirituale esse animae, communicatum et quasi extensum ad corpus, non proprie diceretur illud esse resultare ex anima et corpore. Quod vero statim addit D. Thomas, illud esse, prout est animae, non esse dependens a corpore, non habet illum sensum quod totum esse hominis maneat in anima separata sitque a corpore independens, quia neque verba ipsa hunc sensum prae se ferunt, neque est aliquid quod nos cogat ad ita interpretandum. Optimus enim sensus est illud esse, *prout est animae,* id est, quantum ad partem illius quae ad animam spectat, non pendere a corpore. Et in hoc constituit D. Thomas differentiam inter esse animae rationalis et aliarum formarum, quod aliae formae non habent esse nisi ut informant materiam et pendent ab illa; anima vero habet esse independens, quod communicat materiae, quando illam informat. Non quia per illud esse ipsa materia formaliter existat, sed quia per illud actuatur, perficitur et fovetur seu conservatur. Quando vero separatur anima, potest illud idem esse in se retinere, quia est spirituale et subsistens, licet non omnino completum in genere substantiae. Atque hac ratione dicere potuit interdum D. Thomas esse quod erat compositi manere in anima

se desprende de los lugares citados, II *cont. Gent.,* c. 81, ad 3; *Quodl. X,* a. 3 y 6, lugares en los que jamás dice que el ser del alma sea el ser total del compuesto, sino sólo que deviene o es el ser del compuesto mientras está comunicada al cuerpo; y se le puede llamar ser del compuesto como su acto y perfección principal, por más que no sea su ser total e íntegro. Y si alguno, finalmente, pretende que Santo Tomás opinó que aquel mismo ser inmaterial que permanece en el alma separada es el ser íntegro y total por el que existe el hombre completo, cosa que insinúa en los pasajes citados y en otros, como puede verse en *In I,* dist. 8, q. 6, a. 2, ad 1 y 2, y dist. 15, a. 3, y con frecuencia en otros pasajes, consecuentemente debe afirmar que Santo Tomás se expresa en la opinión de que el ser es una cosa distinta de la esencia, sentencia que nosotros no defendemos ahora.

14. La respuesta a la primera razón es negar que el ser del hombre sea absolutamente inmaterial, siendo así que más bien ha de llamársele absolutamente material, al igual que es material la esencia del hombre. Y es una naturaleza material, no porque sean materiales todas las partes de que consta, sino porque una de ellas es material. Se llama, en efecto, inmaterial a la realidad que no consta de materia, ya que la negación incluida en la palabra excluye la composición de materia. Por eso toda realidad que consta de materia, aunque por otro concepto esté constituida por una forma espiritual y material, es y ha de ser llamada en absoluto material. De modo semejante, por tanto, el ser total del hombre es material, no porque todo ser parcial del que se compone sea material, sino porque resulta del cuerpo, que es material, y del ser del alma. Y cuando se objeta que el alma no puede existir en virtud de un ser material, hay que responder que mediante tal ser no puede existir adecuadamente y como por acto propio, pero que puede existir inadecuada o parcialmente mediante dicho ser, no en cuanto consta de una parte material, sino en cuanto incluye otra parte espiritual que le es propia y proporcionada al alma. Por consiguiente, este ser íntegro del hombre es adecuado al hombre total, pero respecto de cada una de sus partes es inadecuado, es decir, las rebasa, y, por lo mismo, no actúa según su totalidad a cada una de ellas, sino que las actúa según algo que le pertenece, en

separata, ut patet ex citatis locis II cont. Gent., c. 81, ad 3; Quodl. X, a. 3 et 6, quibus locis nunquam ait esse animae esse totum esse compositi, sed solum quod fit vel est esse compositi dum communicatur corpori; potest autem dici esse compositi, tamquam actus et praecipua perfectio eius, quamvis non sit integrum et totale esse eius. Quod si quis tandem contendat D. Thom. sensisse illud ipsum esse immateriale quod manet in anima separata esse integrum et totale esse quo totus homo existit, quod citatis locis et aliis insinuat, ut videre licet In I, dist. 8, q. 6, a. 2, ad 1 et 2, et dist. 15, a. 3, et saepe alibi, dicere consequenter debet D. Thom. procedere in ea sententia, quod esse sit res distincta ab essentia, quam nos nunc non defendimus.

14. Ad primam rationem respondetur negando esse hominis esse omnino immateriale, sed potius appellandum esse absolute materiale, sicut essentia hominis materialis est. Est autem materialis natura, non quia omnes partes ex quibus constat materiales sint, sed quia altera est materialis. Res enim immaterialis dicitur quae ex materia non constat; negatio enim ibi inclusa compositionem ex materia excludit. Unde omnis res quae materia constat, quamvis aliunde spirituali et immateriali forma constituatur, materialis simpliciter existit et appellanda est. Simili ergo modo esse totale hominis materiale est, non quia omne esse partiale, ex quo componitur, materiale sit, sed quia ex esse corporis, quod materiale est, et esse animae consurgit. Cum vero obiicitur quod anima non potest existere per esse materiale, respondendum est, adaequate et tamquam per proprium actum non posse existere per tale esse, tamen inadaequate seu partialiter posse existere per tale esse, non quatenus constat ex parte materiali, sed quatenus aliam partem spiritualem includit ipsi animae propriam et proportionatam. Est itaque hoc integrum esse hominis adaequatum toti homini, singulis autem partibus eius inadaequatum, id est, excedens, et ideo non actuat singulas secundum se totum, sed secundum

proporción con cada una de las partes. Por eso cabría retorcer el argumento: porque el cuerpo material tampoco puede existir formal e intrínsecamente mediante un ser inmaterial, ya que el mismo cuerpo es una entidad actual material y extensa, que está intrínsecamente constituida por algún ser actual, el cual es preciso que sea también material y extenso, y este ser es una verdadera existencia, según se demostró anteriormente; luego el cuerpo mismo no puede existir intrínsecamente mediante un ser inmaterial; luego es necesario que el ser del hombre completo sea material, como compuesto del ser material del hombre y del inmaterial del alma.

15. Y con esto resulta fácil la respuesta a la segunda razón que se puede presentar sobre la materia misma y sobre cualquier parte existente en el todo. Hay que decir, en consecuencia, que la parte existente en el todo existe por el ser del todo y por el ser propio, pero de diversa manera, no existiendo, por lo mismo, en virtud de dos seres distintos, sino en virtud de un único e idéntico ser considerado bajo diversos aspectos. Porque el ser del todo y el de la parte no son propiamente dos, sino que se comportan como incluyente e incluido; por consiguiente, del mismo modo que la parte está incluida en el todo, así también existe en virtud del ser del todo de un modo mediato e inadecuado o con exceso —por así decirlo—; pero de modo inmediato y adecuado existe en virtud del ser propio, que es un ser parcial y está incluido en el ser del todo. Por consiguiente, no existe en virtud del ser del todo más que por razón del ser parcial que incluye, y de este modo no existe en virtud de dos seres, sino de uno solo e idéntico.

16. La tercera y principal objeción ha sido propuesta antes en la sec. 1, en la razón cuarta de la primera sentencia, la cual tiene como objetivo demostrar que el ser de una naturaleza compuesta no puede ser compuesto, tocándose en su demostración algunos puntos que ya han sido resueltos. El primero es porque, en otro caso, la materia tendría su propio ser parcial, y entonces no sería pura potencia. A esto se respondió ya que ciertamente es pura potencia en orden al acto formal sustancial, puesto que no tiene ninguno de por sí, y que en este sentido es pura potencia receptiva, aunque no objetiva, ya que es necesario que

aliquid sui, servans proportionem cum singulis partibus. Unde retorqueri posset argumentum: nam etiam non potest materiale corpus per esse immateriale formaliter et intrinsece existere, quia corpus ipsum est actualis entitas materialis et extensa, quae per aliquod esse actuale intrinsece constituitur, quod necesse est etiam esse materiale et extensum, quod esse est vera existentia, ut in superioribus probatum est; non ergo potest ipsum corpus intrinsece existere per esse immateriale; oportet ergo ut esse totius hominis sit materiale, tamquam compositum ex materiali esse corporis et immateriali animae.

15. Atque hinc facilis est responsio ad secundam rationem quae de materia ipsa et de omni parte existente in toto fieri potest. Unde dicendum est partem existentem in toto existere per esse totius et per esse proprium, diverso autem modo, et ideo non existere per duo esse, sed per unum et idem diversis rationibus consideratum. Nam esse totius et partis non sunt proprie duo, sed comparantur ut includens et inclusum; sicut ergo pars includitur in toto, ita existit per esse totius mediate et inadaequate, seu excedenter (ut sic dicam); immediate autem et adaequate existit per esse proprium, quod est partiale et in esse totius includitur. Unde non existit per esse totius nisi ratione illius esse partialis quod includit, et ita non existit per duo esse, sed per unum et idem.

16. Tertia obiectio principalis est supra, in sect. 1, proposita, in ratione quarta primae sententiae, quae ad hoc tendit ut probet esse naturae compositae non posse esse compositum, in cuius probatione nonnulla attinguntur quae iam expedita sunt. Primum est quia alias materia haberet proprium partiale esse, et ita non esset pura potentia. Ad quod iam responsum est esse quidem puram potentiam in ordine ad formalem actum substantialem, quia ex se nullum habet, atque ita esse puram potentiam receptivam, non tamen obiectivam, quia necesse est ut ali-

tenga alguna entidad real, porque, de lo contrario, ni siquiera podría tener potencia receptiva real.

17. El segundo era porque, en otro caso, de la materia y de la forma no resultaría un uno *per se*, puesto que de dos entes en acto no resulta un uno *per se*. A esto se responde que, si se trata de entes en acto en cuanto se distinguen de los entes en potencia —ya que éste es el sentido en el que ahora hablamos de entes en acto, pues así es como por la existencia queda formal e intrínsecamente constituido el ente en tal actualidad—, refiriéndonos, pues, en este sentido al ente en acto, no sólo no hay contradicción en que de dos entes en acto se constituya un ente *per se*, sino que incluso es imposible que se constituya si no es de dos entes en acto, ya que el ente en potencia, por no ser nada, no puede constituir nada en acto, sino sólo en potencia, según se dijo anteriormente con harta frecuencia. Además, ese axioma entendido en tal sentido no puede tener fundamento en ninguna razón probable. ¿Por qué, en efecto, de dos entes que son parciales en su género no va a poder constituirse un uno *per se* en tal género, aunque ellos mismos tengan en acto, es decir, fuera de las causas, entidades parciales y se unan por ellas para formar composición? Por otra parte, incluso en la opinión de los adversarios no es posible negar que la materia y la forma tienen en el ser de la esencia alguna actualidad propia, mediante la que se unen para componer una esencia, la cual es una *per se* en el ser de esencia, por más que conste de dos entes en acto en el mismo ser de la esencia; luego otro tanto habrá que afirmar con la misma proporción respecto del ser de la existencia; más aún, en la realidad se trata absolutamente de lo mismo, puesto que el ser actual de la esencia es el verdadero ser de la existencia. Asimismo, en los entes materiales, en cuanto a la composición de partes integrantes, no se puede negar que, del mismo modo que la forma es extensa y divisible, igualmente lo es también la existencia. Pues ¿quién hay que crea que la existencia de la piedra o del árbol es hasta tal punto indivisible que está toda en el todo y toda en cualquiera de las partes? Por consiguiente, esa existencia de toda la piedra o del árbol está compuesta de partes integrantes; esas partes, por tanto, se unen como entes actuales parciales, y, sin embargo, de ellas se compone un uno *per se*. Luego en este sentido ha de negarse aquella inferencia,

quam entitatem realem habeat, nam alias nec potentiam receptivam realem habere posset.

17. Secundum erat quia alias ex materia et forma non fieret unum per se, quia ex duobus entibus in actu non fit per se unum. Ad quod respondetur, si sit sermo de entibus in actu, prout condistinguuntur ab entibus in potentia (nam hoc sensu nunc loquimur de ente in actu, sic enim per existentiam formaliter et intrinsece constituitur ens in tali actualitate), hoc igitur modo loquendo de ente in actu, non solum non repugnat ex duobus entibus in actu constitui unum per se, verum etiam impossibile est constitui nisi ex entibus in actu, quia ens in potentia, cum sit nihil, non potest actu constituere aliquid, sed potentia tantum, ut saepius in superioribus dictum est. Deinde illud axioma in eo sensu intellectum nulla probabili ratione fundari potest. Cur enim ex duobus entibus quae in suo genere partialia sint non poterit unum per se in tali genere constitui, etiamsi ipsa habeant in actu, id est, extra causas suas, partiales entitates et per illas uniantur ad componendum. Praeterea, etiam in adversariorum opinione negari non potest quin materia et forma in esse essentiae habeant aliquam actualitatem propriam, per quam uniuntur ad componendam essentiam, quae in esse essentiae est per se una, quamvis constet ex duobus entibus in actu in eodem esse essentiae; idem ergo erit cum eadem proportione in esse existentiae; immo in re idem omnino est, quia illud esse actuale essentiae est verum esse existentiae. Item, in entibus materialibus, quoad compositionem ex partibus integrantibus, negari non potest quin, sicut forma est extensa et divisibilis, ita etiam sit existentia. Quis enim credat existentiam lapidis aut arboris esse ita indivisibilem ut sit tota in toto et tota in qualibet parte? constat ergo ex partibus integrantibus talis existentia totius lapidis vel arboris; ergo partes illae uniuntur tamquam entia actualia partialia, et tamen ex eis componitur unum per se. In hoc ergo sensu illatio illa neganda est; nam princi-

ya que el principio por el que se prueba, en consonancia con el mismo sentido, no tiene ninguna apariencia o probabilidad.

18. Así, pues, cuando se dice *que de dos entes en acto no resulta un uno per se*, ha de entenderse de entes completos, de los que el uno no se compara al otro como la potencia al acto del mismo género, ni como la parte al todo o a su coparte, de acuerdo con lo que antes hemos dicho sobre el ente *per se* y el *per accidens*. Y lo mismo viene a ser si decimos que se entiende de entes absolutos que son entes por sí mismos y no están destinados a componer otros entes. En este sentido no es legítima la adaptación de aquella proposición al caso presente, ni es tampoco legítima la ilación, porque la materia y la forma no son entes absolutos ni completos, sino que por su naturaleza están destinados para completar un ente absoluto y, por tanto, aunque en ellas se conciba su propia actualidad entitativa, de ellas se compone con todo derecho un uno *per se*, que es ente absoluto y completo.

19. *Por qué algunas formas no pueden estar naturalmente separadas de la materia.*— En tercer lugar, de nuestra sentencia se deducía que toda forma puede existir naturalmente sin la materia y la materia sin la forma, porque, si estas partes tienen sus propias existencias parciales, cada una podrá existir por su existencia sin alguna parte o sin el todo. Se responde negando la consecuencia, y a la demostración se le niega la afirmación que acepta. Porque, por el hecho mismo de que no se trata de una existencia completa, sino parcial, puede depender de una causa extrínseca formal o material, si tal existencia es también material. Y cuando se insta que la razón de existencia consiste en que sea suficiente para constituir a una cosa fuera de sus causas, se responde fácilmente que su razón consiste en ser suficiente en su género, es decir, en el género de acto formal o de modo intrínseco; pero que no corresponde a su razón el ser independiente de cualquier otra causa eficiente o formal o material. Y la réplica es manifiesta en la existencia del accidente, la cual hace a éste existir formalmente, pero no lo hace con independencia del sujeto, según quedó insinuado también antes. Y lo que en el mismo pasaje se añade, que si la materia o la forma no puede existir a no ser en el compuesto cuya existencia es capaz de ser terminada, sería

pium quo probatur, iuxta eumdem sensum, nullam apparentiam vel probabilitatem habet.

18. Cum ergo dicitur *ex duobus entibus in actu non fieri per se unum*, intelligendum est de entibus completis, ex quibus unum non comparatur ad aliud ut potentia ad actum eiusdem generis, neque ut pars ad totum vel ad compartem, iuxta superius dicta de ente per se et per accidens. Et in idem redit si dicamus illud intelligi de entibus simpliciter quae per se sint entia et non instituta ad componenda alia entia. In hoc autem sensu non recte accommodatur in praesenti illa propositio, nec recte fit illatio, quia materia et forma non sunt entia simpliciter, neque completa, sed natura sua instituta ad complendum ens simpliciter, et ideo, licet in eis intelligatur propria actualitas entitativa, optime ex eis componitur unum per se, quod est simpliciter et completum ens.

19. *Cur aliquae formae nequeant naturaliter a materia separari.*— Tertio, inferebatur ex hac nostra sententia omnem formam posse naturaliter esse sine materia et materiam sine forma, quia, si hae partes habent proprias partiales existentias, unaquaeque per suam existentiam existere poterit sine aliqua parte vel sine toto. Respondetur negando sequelam, et ad probationem negatur etiam assumptum. Quia, hoc ipso quod existentia non est completa, sed partialis, potest pendere ab extrinseca causa formali aut materiali, si talis existentia materialis etiam sit. Cum vero instatur quia ratio existentiae est ut sit sufficiens ad constituendam rem extra suas causas, respondetur facile rationem eius esse ut sit sufficiens in suo genere, scilicet, in genere formalis actus seu modi intrinseci; non vero est de ratione eius ut sit independens ab omni alia causa efficienti vel formali aut materiali. Et est evidens instantia in existentia accidentis, quae formaliter facit illud existere, non tamen independenter a subiecto, ut in superioribus etiam tactum est. Quod vero ibidem additur, quia, si materia vel forma non potest naturaliter existere nisi in composito

superfluo concederle una existencia parcial, esto, digo, ya quedó resuelto con lo que se ha dicho. Porque, aunque estas partes no puedan existir más que en el todo, sin embargo no hay existencia alguna del todo si no se compone de las existencias de las partes, ni las partes pueden existir en virtud de la existencia del todo a no ser en cuanto ésta incluye las existencias parciales proporcionadas a cada una de las partes. Y por esto las existencias parciales no son superfluas, sino totalmente necesarias, a fin de que las partes tengan la actualidad suficiente para componer el todo y también para que de ellas se componga la existencia íntegra de todo el compuesto.

20. Por fin, a la dificultad de que si la materia o la forma tuvieran sus propias existencias parciales, la una existiría con prioridad de naturaleza respecto de la otra y, en consecuencia, sería posible que existiese naturalmente sin la otra, hay que responder que la materia prima, por el hecho de ser producida y conservada por creación, existe con prioridad de naturaleza sobre la forma; pero que de esto no puede inferirse que exista naturalmente sin la forma, ya que puede exigirla como una condición o disposición necesaria, o como un acto formal sin el cual no se le debe el existir. Del mismo modo que acontece frecuentemente que lo que es naturalmente anterior en algún género no puede existir sin lo que es posterior, cuestión de la que se habló ampliamente antes al tratar de las causas, sobre todo en la disp. XXVIII, y en el tomo I de la III parte toqué también muchos puntos sobre esto a propósito de las q. 2 y 17. En cambio, la forma material, que es educida de la potencia de la materia, no existe con prioridad de naturaleza a que se una a la materia, porque la acción por la que es producida depende esencialmente de la materia. Y en este punto está la diferencia entre el alma racional y las demás formas, porque aquélla existe con prioridad de naturaleza a que se una, ya que es producida por creación, que es una acción independiente del sujeto y, consecuentemente, recibe el ser mediante ella, por lo cual subsiste con prioridad de naturaleza a que se una al cuerpo y, por lo mismo, puede retener naturalmente el ser, aunque sea separada del cuerpo. Por el contrario, las otras formas, aunque reciban una existencia propia y parcial, sin embargo no la reciben apta por naturaleza para subsistir en sí, sino dependiente de la materia, de manera que es sustentada por ella, y, por tanto,

cuius existentia terminari potest, superflue daretur illi partialis existentia, hoc (inquam) iam est ex dictis solutum. Nam, licet hae partes non possint existere nisi in toto, tamen existentia totius nulla est nisi conflетur ex existentiis partium, nec partes possunt per existentiam totius existere nisi in quantum illa includit partiales existentias singulis partibus accommodatas. Et ideo non sunt superfluae existentiae partiales, sed omnino necessariae, ut partes habeant actualitatem sufficientem ad componendum totum, tum etiam ut ex his componatur integra existentia totius compositi.

20. Denique ad illam instantiam, quod si materia vel forma haberent proprias partiales existentias, prius natura existeret una quam alia, et consequenter posset naturaliter existere sine alia, dicendum est materiam primam, eo quod per creationem fiat et conservetur, prius natura existere quam formam; non tamen inde inferri posse naturaliter existere sine forma, quia potest illam exigere ut conditionem et dispositionem necessariam, seu tamquam actum formalem sine quo non debetur ei ut sit. Quomodo saepe contingit id quod est in aliquo genere natura prius non posse esse sine posteriori, de qua re late in superioribus dictum est, tractando de causis, praesertim disp. XXVIII, et in tomo I, III partis, circa q. 2 et 17, multa de hac re attigi. At vero materialis forma, quae de potentia materiae educitur, non prius natura existit quam materiae uniatur, quia actio per quam fit essentialiter a materia pendet. Et in hoc est discrimen inter animam rationalem et alias formas, quod illa prius natura existit quam uniatur, quia fit per creationem, quae est actio independens a subiecto, ideoque per illam recipit esse, in quo ipsa prius natura subsistit quam uniatur corpori, ac propterea illud retinere naturaliter potest, quamvis a corpore separetur. Aliae vero formae, quamvis propriam et partialem existentiam recipiant, non tamen aptam ad subsistendum in se ex natura sua, sed pendentem a materia, ut ab ea sustentetur, et ideo nec prius

tampoco existen en sí mismas con prioridad de naturaleza a existir en la materia, no pudiendo conservarse separadas de la materia.

21. *Cómo se compara la existencia de la materia a la existencia de la forma.*— En cuarto lugar se concluía que una existencia parcial se comparaba a la otra como la potencia al acto, cosa que parecería estar en contradicción con la actualidad de la existencia. Pero a esto ya queda respondido y explicado antes cómo una existencia, aunque constituya a una realidad en acto, es decir, fuera de la nada y de la potencia objetiva, con todo puede compararse a otra existencia como la potencia receptiva se compara al acto, si nos referimos a la existencia en el plano físico y real, según antes se explicó.

Se explica en qué sentido se llama a la existencia actualidad última

22. De aquí se deduce de paso en qué sentido hay que entender lo que muchos dicen, que la existencia es el acto último y la última actualidad de una cosa; éste es, en efecto, el modo como se expresa Santo Tomás, *Q. unica de anima*, a. 6, ad 2; y Cayetano, I, q. 3, a. 4, acerca de la segunda razón de Santo Tomás. En cambio, otros, también tomistas, dicen que la existencia es más bien la actualidad primera de una cosa, ya que la existencia es el acto primero de cualquier realidad más bien que el último. Esta diversidad, una vez supuesta la doctrina que nosotros hemos explicado, no puede consistir más que en la significación de las palabras. En efecto, se dice que la existencia actual es el acto o la actualidad de la esencia, no físicamente y según la realidad, sino metafísicamente y según la razón, pudiendo, de este modo, ser llamada acto primero o último por diversos motivos. Pues respecto de los predicados esenciales, en cuanto el uno se compara al otro como el acto a la potencia metafísica, se llama a la existencia acto último, por constituir en acto a toda la esencia que incluye los predicados esenciales todos, siendo aquello que, según nuestro modo de entender, adviene en último lugar a la esencia en la constitución de la entidad intrínseca y actual de la cosa. En cambio, respecto de aquellos predicados que son consiguientes a la esencia, ya sean propiedades, ya operaciones, ya otros accidentes, la existencia de la criatura tiene razón de acto primero más bien que

natura in se sunt quam in materia, nec separatae a materia conservari possunt

21. *Existentia materiae, ut comparetur ad existentiam formae.*— Quarto inferebatur unam existentiam partialem comparari ad aliam ut potentiam ad actum, quod videbatur repugnare actualitati existentiae. Sed ad hoc iam in superioribus responsum est et declaratum quomodo aliqua existentia, quamvis constituat rem in actu, id est, extra nihil et extra potentiam obiectivam, nihilominus possit comparari ad aliam existentiam ut potentia receptiva ad actum, loquendo physice et secundum rem de existentia, ut supra declaratum est.

Exponitur quomodo existentia dicatur ultima actualitas

22. Atque hinc obiter infertur quomodo intelligendum sit quod a multis dicitur, existentiam esse ultimum actum seu ultimam rei actualitatem; sic enim loquitur D. Thomas, q. unica de Anim., a. 6, ad 2; et Caietan., I, q. 3, a. 4, circa secundam rationem D. Thomae. Alii vero etiam thomistae dicunt existentiam potius esse primam rei actualitatem, quoniam esse potius est primus actus cuiuslibet rei quam ultimus. Quae varietas, supposita doctrina a nobis tradita, in sola vocum significatione consistere potest. Nam existentia actualis dicitur esse actus vel actualitas essentiae, non physice et secundum rem, sed metaphysice et secundum rationem, et hoc modo diversis rationibus potest dici actus primus vel ultimus. Respectu enim praedicatorum essentialium, quatenus unum comparatur ad aliud ut actus ad potentiam metaphysicam, dicitur existentia ultimus actus, quia constituit in actu totam essentiam includentem omnia praedicata essentialia et est id quod, nostro modo intelligendi, ultimo advenit essentiae in constituenda intrinseca et actuali entitate rei. At vero respectu eorum quae consequuntur essentiam, sive sint proprietates, sive operationes, sive alia accidentia, existen-

de último. Porque, según la doctrina de Aristóteles, I *De anima*, textos 2 y 5, *la forma es el acto primero*, porque confiere el ser, al que es consiguiente la operación, que es el acto segundo; por la misma razón, pues, todo ser que se compara con la operación o con la propiedad que de él dimana tiene razón de acto primero más bien que de último. Por eso, según sea el ser, así será su actualidad y así será la razón de acto primero que pueda tener; porque, si se trata de un ser perfecto, será acto por modo de principio eficiente respecto de aquellas cosas que dimanan de él; y si se trata de un ser imperfecto, podrá ser acto primero por modo de potencia receptiva. Por consiguiente, a la razón de ser en cuanto tal no le corresponde que de tal manera sea actualidad pura o última, que no pueda ser perfeccionado por un acto ulterior, sino que esto pertenece al ser sumo y perfectísimo. Más abajo diremos si la existencia se puede comparar con la esencia en perfección.

La existencia de los accidentes

23. Puede, consecuentemente, preguntarse en cuarto lugar si las formas accidentales tienen y confieren al sujeto una existencia propia. Pues algunos tomistas más recientes consideran verosímil que los accidentes no tienen otra existencia distinta de la existencia del sujeto en el que existen. Parece que su único fundamento es que el ser del sujeto basta para que mediante él existan todos los accidentes que le están unidos realmente; por consiguiente, no hay razón de que se multipliquen muchos seres en el mismo sujeto. Añádase que el accidente no es tanto un ente cuanto un ente del ente, según el testimonio de Aristóteles, lib. VII de la *Metafísica*, al principio; y por eso se dice comúnmente que el ser del accidente consiste en ser-en, puesto que ni es ente, ni tiene ser más que en cuanto participa del ser de su sujeto. Finalmente, la existencia del accidente no es la inherencia misma, puesto que, cambiada la inherencia, el accidente puede conservar la misma existencia; ni la existencia del accidente es la sola esencia, ya que la esencia del accidente consiste en la inhesión

tia creaturae habet potius rationem primi actus quam ultimi. Quia, iuxta doctrinam Aristotelis, I de Anima. text. 2 et 5, *forma est actus primus*, quia confert esse, ad quod sequitur operatio, quae est actus secundus; eadem ergo ratione, omne esse comparatum ad operationem vel proprietatem quae ex illo manat habet potius rationem actus primi quam ultimi. Quapropter quale fuerit esse, talis erit actualitas eius et talem rationem primi actus habere poterit; nam si sit perfectum esse, erit actus per modum principii efficientis respectu eorum quae ab ipso manant; si vero sit esse imperfectum, esse poterit actus primus per modum potentiae receptivae. Non est ergo de ratione esse ut sic quod ita sit pura vel ultima actualitas, ut non possit per ulteriorem actum perfici, sed illud pertinet ad esse summum atque perfectissimum. An vero existentia possit cum essentia in perfectione comparari, infra dicetur.

De existentia accidentium

23. Quarto inquiri consequenter potest utrum formae accidentales habeant et conferant subiecto propriam existentiam. Quidam enim recentiores thomistae verisimile credunt accidentia non habere aliam existentiam ab existentia subiecti in quo sunt. Et fundari videntur solum in hoc quod esse subiecti sufficit ut per illud existant omnia accidentia quae illi realiter coniuncta sunt; non est ergo cur plura esse multiplicentur in eodem subiecto. Accedit quod accidens non tam est ens quam entis ens, teste Aristotele, VII Metaph., in principio; et ideo communiter dicitur quod accidentis esse est inesse, quia, nimirum, nec est ens nec habet esse nisi quatenus participat esse sui subiecti. Tandem existentia accidentis non est ipsa inhaerentia, cum, mutata inhaerentia, possit accidens eamdem existentiam retinere; neque existentia accidentis est sola es

aptitudinal, no en la existencia actual; será, por tanto, la misma existencia del sujeto, ya que fuera de estas cosas no se encuentra ninguna otra en el accidente.

24. *Refutación.*— Esta sentencia no se apoya en ningún firme argumento o autoridad. Pues todos los autores que mantienen que la existencia no es una realidad distinta de la esencia actual es preciso que confiesen que la forma accidental, del mismo modo que tiene su propia esencia, igualmente tiene su propia existencia. Así lo enseñó Escoto, *In IV*, dist. 12, q. 1, y otros autores comúnmente. Por otra parte, los que piensan que la existencia es una realidad distinta de la esencia, a pesar de ello enseñan que la esencia del accidente tiene una existencia propia que le es proporcionada, distinta tanto de su esencia como de la esencia y existencia de la sustancia. Así lo mantienen comúnmente los tomistas: Soncinas, VII *Metaph.*, q. 5; Flandria, q. 1, a. 5; Cayetano, c. 7 del *In De ente et essentia,* después de la q. 16, y en I, q. 28, a. 2; y está tomado de Santo Tomás, III, q. 17, a. 2, y en IV *cont. Gent.*, c. 14, y en *In I,* dist. 3, q. 2, a. 3, y dist. 20, q. 1, a. 5.

25. Por consiguiente, hay que decir que la forma accidental tiene su propio ser de existencia que comunica al sujeto cuando lo informa. Esta afirmación, según dije, es certísima, si la existencia no es realmente distinta de la esencia, por lo cual puede probarse con los mismos argumentos con los que nosotros hemos apoyado dicha sentencia, a saber, porque la forma accidental, en cuanto distinta del sujeto, es una entidad actual; luego incluye intrínsecamente en sí una existencia distinta del sujeto. Además, porque la forma accidental puede ser producida en la sustancia con una acción nueva propia; ahora bien, esa nueva acción necesariamente debe tener por término algún nuevo ser de existencia. Asimismo confirma esto en grado máximo el misterio de la Eucaristía, en que se conservan sin la sustancia accidentes numéricamente idénticos, aunque no se conservan sin la existencia. Esta razón es válida igualmente en la opinión que distingue la existencia de la esencia. Pues lo que se han atrevido a decir algunos, que, aunque después de la consagración no permanezca la esencia de pan, sin embargo permanece la existencia sustancial del pan, de suerte que existan mediante ella la cantidad y otros accidentes, esto, digo, es más que falso y es indemostrable en

sentia; nam essentia accidentis consistit in aptitudinali inhaerentia, non in actuali existentia; erit ergo ipsa existentia subiecti, nam praeter haec nihil aliud in accidente invenitur.

24. *Reiicitur.*— Haec sententia nec firma ratione neque ulla auctoritate fulcitur. Omnes enim auctores qui tenent existentiam non esse rem aliam ab essentia actuali, necesse est fateantur accidentalem formam, sicut propriam habet essentiam, ita propriam habere existentiam. Et ita docuit Scotus, In IV, dist. 12, q. 1, et alii communiter. Rursus, qui existimant existentiam esse rem distinctam ab essentia, nihilominus docent essentiam accidentis habere propriam existentiam sibi proportionatam, distinctam tum ab eius essentia, tum ab essentia et existentia substantiae. Ita tenent communiter thomistae, Soncin., VII Metaph., q. 5; Fland., q. 1, a. 5; Caiet., c. 7 de Ente et essent., post q. 16, et I, q. 28, a. 2, et sumitur ex D. Thoma, III, q. 17, a. 2, et IV cont. Gent., c. 14, et In I, dist. 3, q. 2, a. 3, et dist. 20, q. 1, a. 5.

25. Dicendum ergo est formam accidentalem habere suum proprium esse existentiae, quod subiecto communicat, cum illud informat. Haec assertio, ut dixi, est certissima, si existentia non est ab essentia distincta ex natura rei, unde eisdem rationibus probari potest quibus eam sententiam nos confirmavimus, scilicet, quia forma accidentalis, ut condistincta a subiecto, est actualis entitas; ergo in se intrinsece includit existentiam a subiecto distinctam. Item, quia forma accidentalis fieri potest in substantia nova propria actione; illa autem nova actio necessario terminari debet ad aliquod novum esse existentiae. Item hoc maxime confirmat mysterium Eucharistiae, in quo eadem numero accidentia conservantur sine substantia; non conservantur autem sine existentia. Quae ratio etiam procedit in opinione quae distinguit existentiam ab essentia. Nam quod quidam ausi sunt dicere, post consecrationem Eucharistiae, quamvis non maneat essentia panis, manere tamen existentiam substantialem panis, ut per illam quantitas et alia accidentia existant, hoc (in-

teología, ya que, de acuerdo con la sana doctrina y las definiciones de los concilios, en la Eucaristía, una vez hecha la consagración, permanecen solos los accidentes, según se trató más extensamente en el III tomo de la III parte de Santo Tomás. Permaneciendo, pues, la existencia del accidente sin que permanezca la existencia de la sustancia, es necesario afirmar que el accidente tiene su existencia propia distinta de la existencia de la sustancia.

26. Cabría, empero, responder, en el caso de que la existencia y la esencia fuesen realidades distintas, que sin duda no permanece la existencia del pan, pero que es creada otra por la que son conservados los accidentes; pero esta respuesta comienza por establecer un nuevo e inaudito milagro. Afirma, además, que se conserva la misma entidad actual numérica, habiendo variado la existencia, cosa que, como demostramos antes, es imposible, porque, si permanece la misma entidad actual numérica, entonces permanece el ser por el que intrínsecamente tiene la cosa tal actualidad, y éste es el ser de la existencia. Y, por fin, sobre esa existencia de la que se dice que es creada de nuevo, pregunto si es sustancial o accidental. Lo primero no puede decirse, porque, según la fe, tan cierto es que en dicho Sacramento no permanece realidad alguna de cualquier sustancia fuera del cuerpo de Cristo, como es cierto que no permanece nada de la sustancia de pan. Y si se dice lo segundo, ya se admite una existencia accidental de orden inferior a cualquier existencia sustancial; luego una existencia tal puede ser también naturalmente posible y connatural a la esencia del accidente. Podemos, por ello, seguir argumentando por el hecho de que la existencia de las cosas es tal cual es la esencia, pues, ya se distingan realmente, ya por razón, deben guardar proporción entre sí; ahora bien, la existencia del accidente es tal que por su naturaleza depende del sujeto; luego también su existencia es tal que depende naturalmente de la existencia del sujeto; por consiguiente, es preciso que sea distinta de la existencia de la sustancia, puesto que una existencia idéntica no puede ser dependiente e independiente de un sujeto.

27. Y estos argumentos son, sin duda, eficaces, una vez supuesto el verdadero concepto de existencia, es decir, que sea aquello por lo que formal e intrínsecamente se constituye el ente en acto en cuanto tal. Y si se piensa que la

quam) plus est quam falsum et improbabile in theologia, quia, iuxta sanam doctrinam et definitiones conciliorum, sola accidentia manent in Eucharistia, consecratione facta, ut latius in III tomo, in III p. D. Thom., tractatum est. Cum ergo existentia accidentis maneat non manente existentia substantiae, necesse est dicere accidens habere propriam existentiam distinctam ab existentia substantiae.

26. Posset tamen responderi (si existentia et essentia distinctae res sunt), non manere quidem existentiam panis, creari tamen aliam qua accidentia conserventur; sed haec responsio ponit imprimis novum et inauditum miraculum. Deinde ponit conservari eamdem numero entitatem actualem variata existentia, quod, ut supra ostendimus, est impossibile, quia, si manet eadem numero actualis entitas, ergo manet illud esse a quo intrinsece res habet talem actualitatem; hoc autem est esse existentiae. Ac denique de illamet existentia quae denuo creari dicitur, inquiram an sit substantialis vel accidentalis? Primum dici non potest, quia secundum fidem aeque certum est non manere in illo sacramento aliquam rem substantiae cuiuscumque praeter corpus Christi, ac est certum non manere aliquid substantiae panis. Si vero dicatur secundum, iam admittitur existentia accidentalis inferioris ordinis ab omni existentia substantiali; ergo talis existentia potest etiam esse naturaliter possibilis et essentiae accidentis connaturalis. Unde ulterius argumentari possumus, quia talis est existentia rerum qualis est essentia, nam, sive re sive ratione distinguantur, debent inter se servare proportionem; sed essentia accidentis talis est ut natura sua pendeat a subiecto; ergo et existentia eius talis est ut ab existentia subiecti naturaliter pendeat; ergo oportet ut sit distincta ab existentia substantiae, quia non potest eadem existentia esse pendens et independens a subiecto.

27. Et hae quidem rationes efficaces sunt, supposito vero conceptu existentiae, scilicet, quod sit quo formaliter et intrinsece constituitur ens actu ut sic. Si autem fingatur

existencia es algo distinto, por ejemplo, que es una condición necesaria para la actualidad de la esencia, aunque distinta de ella, no es posible probar con ningún argumento eficaz que para el ser de los accidentes se requiera ninguna condición tal fuera del ser mismo de la sustancia, a no ser que se diga que es una condición de este tipo la misma inherencia actual, a la que algunos confunden con la existencia del accidente, sin tener en cuenta que es necesario que se distingan en la realidad, dado que la existencia del accidente puede conservarse sin la inherencia, según insinué antes y voy a decir nuevamente en lo que sigue. Luego, además de la inherencia actual, es necesario concebir en el accidente una existencia distinta de la existencia de la sustancia y que dependa naturalmente de la sustancia mediante la inherencia actual, por más que pueda ser conservada por Dios sin la existencia de la sustancia y sin la inherencia actual. Y es de suyo increíble que la forma accidental, además de la propia entidad actual o esencial y de su inherencia, ponga en el sujeto otra entidad distinta, la cual sea la existencia del accidente, porque ni puede concebirse para qué es una entidad así, ni qué es lo que confiere al sujeto o al accidente mismo.

28. Así, pues, refiriéndonos a una existencia que no sea una realidad distinta de la esencia actual del accidente, para mí es cosa cierta y evidente que el accidente tiene su propia existencia distinta de la existencia sustancial, viniendo esto mismo a confirmar en alto grado la sentencia defendida sobre la identidad de la esencia y de la existencia. Y no entiendo el que la forma accidental confiera al sujeto una existencia realmente distinta de sí misma, ni veo el fundamento de por qué haya de admitirse. Porque la blancura, precisamente por el hecho de inherir en un sujeto, le constituye en blanco mediante su entidad, siendo esto en lo que consiste el conferirle que sea blanco; luego es superfluo y se finge sin fundamento cualquier otro ser de la blancura. Por eso los que distinguen realmente la existencia de la esencia, en el punto presente no pueden afirmar nada consecuentemente. De esto, en efecto, resulta que no proceden sin razón al atribuir al supuesto sustancial solamente una existencia única y simple, la cual sirve de término primariamente a la dependencia de la esencia sustancial, y secun-

existentia esse aliquid aliud, verbi gratia, conditionem quamdam necessariam ad actualitatem essentiae, distinctam tamen ab illa, nulla efficaci ratione probari potest talem conditionem requiri ad esse accidentium praeter ipsum esse substantiae, nisi talis conditio dicatur esse ipsa actualis inhaerentia, quam aliqui confundunt cum existentia accidentis, non considerantes necessarium esse ut in re ipsa distinguantur, quandoquidem potest existentia accidentis sine inhaerentia conservari, ut supra tetigi et iterum in sequentibus dicam. Praeter inhaerentiam ergo actualem intelligere oportet in accidente existentiam distinctam ab existentia substantiae et natura sua dependentem a substantia media actuali inhaerentia, quamvis a Deo possit conservari sine existentia substantiae et sine actuali inhaerentia. Est autem per se incredibile formam accidentalem ponere in subiecto, praeter suammet entitatem actualem sive essentialem et inhaerentiam eius, aliam entitatem distinctam, quae sit existentia accidentis, quia nec concipi potest ad quid sit talis entitas, neque quid conferat subiecto aut ipsi accidenti.

28. Sic ergo, de existentia quae non sit res distincta ab actuali essentia accidentis, apud me est res certa et perspicua accidens suam propriam habere existentiam a substantiali distinctam, et hoc ipsum valde confirmat sententiam positam de identitate essentiae et existentiae. Quod vero forma accidentalis conferat subiecto existentiam reipsa a se distinctam, neque intelligo, nec fundamentum video cur credendum sit. Nam albedo, hoc ipso praecise quod inhaeret subiecto, per suammet entitatem constituit illud album, et hoc est dare illi ut sit album; ergo omne aliud esse albedinis est supervacaneum et sine fundamento confictum. Quapropter, qui realiter distinguunt existentiam ab essentia nihil possunt in praesenti puncto constanter dicere. Hinc enim videbuntur non inepte procedere unicam tantum et simplicem existentiam substantiali supposito tribuendo, quae primario substantialis essentiae, secundario vero omnium acci-

dariamente a la de todos los accidentes, a fin de no verse obligados a multiplicar sin motivo tanto número de entidades. Y porque si alguien negase que, a causa de su imperfección, la materia tiene su propia existencia, no veo por qué razón no va a poder negar que la forma accidental, la cual es un ente menos perfecto que la materia, trae consigo una existencia propia y distinta. Por otra parte, consta suficientemente que este mismo modo de hablar no está en el debido acuerdo con dicha sentencia, ya que no es capaz de dar razón de por qué la forma sustancial trae una existencia distinta, y no la trae la accidental, guardada la debida proporción. Ni es más capaz de explicar qué es lo que confiere una existencia tal distinta a la forma sustancial que ya informaba a la materia con prioridad de naturaleza, que de explicar lo que conferiría una existencia accidental distinta a la forma accidental ya inherente en el sujeto. Ni puede, además, aclarar en qué consiste servir de término a la dependencia de la esencia accidental, dado que a dicha esencia con prioridad de naturaleza se la supone actual, esto es, ya producida en la naturaleza e inherente en un sujeto. Finalmente, el misterio de la Eucaristía dejó suficientemente claro que esa sentencia es absolutamente improbable. Así, pues, hemos dicho todas estas cosas sólo para demostrar cuán de acuerdo está con la verdad la sentencia que niega la distinción real de la existencia respecto de la esencia actual.

29. *De qué modo el inherir es el ser del accidente.*— Por consiguiente, al fundamento de la sentencia contraria se le niega que el ser sustancial sea suficiente para que los accidentes existan en virtud de él, ya porque no les es proporcionado, ya también porque, como dije muchas veces, ninguna realidad puede estar constituida formal e intrínsecamente como ente en acto —que es el existente— en virtud de un ser o entidad distinta de sí misma. A lo segundo se responde que el accidente se llama ente del ente, no porque esté intrínsecamente constituido en la razón de ente en virtud del ser de su sujeto, sino porque posee todo su ser con cierta relación trascendental a su sujeto, puesto que se ordena únicamente a perfeccionarlo, y porque su ser es de tal naturaleza y tan débil e imperfecto, que no puede sustentarse más que en otro. Y en este mismo sentido hay que interpretar el axioma de que *el ser del accidente consiste en el "ser-en";* porque, si se lo entiende de la inherencia actual, ésta no es formalmente

dentium dependentiam terminaret, ne cogerentur tot entitates sine causa multiplicare. Et quia, si quis negat materiam habere propriam existentiam propter imperfectionem suam, non video cur negare non possit formam accidentalem, quae minus perfectum ens est quam materia, propriam et distinctam existentiam afferre. Aliunde vero satis constat hunc ipsum dicendi modum et non esse satis constantem iuxta illam sententiam, quia non potest rationem reddere cur forma substantialis afferat existentiam distinctam, et non accidentalis, servata proportione. Nec magis potest explicare quid conferat talis existentia distincta formae substantiali iam prius natura informanti materiam, quam quid conferret existentia accidentalis distincta formae accidentali iam inhaerenti subiecto. Et praeterea declarare non potest quid sit terminare dependentiam essentiae accidentalis, si iam prius natura illa essentia supponitur actualis, id est, in rerum natura iam effecta et inhaerens subiecto. Ac denique mysterium Eucharistiae satis declaravit illam sententiam esse simpliciter improbabilem. Solum ergo haec diximus ut ostenderemus quam sit veritati consentanea sententia negans realem distinctionem existentiae ab essentia actuali.

29. *Accidentis esse qualiter inesse.*— Ad fundamentum ergo contrariae sententiae negatur sufficere esse substantiale ut per illud existant accidentia, quia non est illis proportionatum, tum etiam quia, ut saepe dixi, nulla res potest formaliter et intrinsece constitui ens actu (quod est existens) per esse seu entitatem a se distinctam. Ad secundum respondetur accidens dici entis ens, non quia in ratione entis intrinsece constituatur per esse sui subiecti, sed quia totum suum esse habet cum quadam habitudine transcendentali ad subiectum; nam solum est ad perficiendum illud, et quia tale est illius esse tamque debile et imperfectum ut non possit nisi in alio sustentari. Et in eodem sensu interpretandum est illud axioma *accidentis esse est inesse;* nam, si intelligatur de inhaerentia actuali, illa formaliter non

el ser del accidente; por más que causalmente puede llamársele así, puesto que, hablando naturalmente, el ser no se comunica al accidente más que mediante la inherencia. Y si, por el contrario, ese axioma se entiende de la inherencia aptitudinal, entonces se dice que el "ser-en" es el ser mismo del accidente, puesto que dicho ser es tal que la entidad actual constituida por él está en aptitud próxima para inherir, y exige naturalmente la inhesión actual para poder ser. Con esto resulta fácil responder a la razón tercera que la existencia del accidente no es la inherencia actual, ni es tampoco la esencia potencial o concebida de modo meramente objetivo, sino que es la esencia misma actual del accidente y producida en la realidad.

La existencia de los modos

30. *Verdadera sentencia.*— En quinto y último lugar puede preguntarse si el modo de una cosa, el cual no se distingue realmente, sino *ex natura rei* o modalmente de ella misma, tiene su existencia propia y peculiar distinta de la cosa de que es modo. Hay, en efecto, muchos que defienden la posición negativa, e incluso piensan que esta distinción modal distinta de la real consiste precisamente en esto, en que, aunque el modo tenga una razón formal y esencial distinta, sin embargo no tiene en manera alguna una existencia distinta. Mas, supuestos los principios sentados, hay que afirmar necesariamente que en el mismo grado que cada cosa es algo hecho o producido en la realidad, en el mismo incluye un ser propio por el que se constituye en tal actualidad, el cual es preciso que en la realidad se identifique totalmente con su constituido y se distinga de cualquier otro del que sea distinto su constituido, y que se distinga de la misma manera, ya que todas estas cosas están en necesaria consecuencia entre sí. Por consiguiente, si se trata de un modo sustancial, como es, por ejemplo, la subsistencia, la cual, como por ahora damos por supuesto, no se distingue realmente, sino sólo modalmente, dicha subsistencia tendrá su propio ser de existencia, también distinto modalmente de la existencia de la naturaleza sustancial. Puede demostrarse esto con los argumentos expuestos antes, a saber, porque aquel modo, que es la subsistencia, se distingue realmente de la naturaleza como algo actual

est esse accidentis; causaliter vero potest ita appellari, quia, naturaliter loquendo, non communicatur esse accidenti nisi media inhaerentia. Si vero axioma illud intelligatur de inhaerentia aptitudinali, sic inesse dicitur esse ipsum esse accidentis, quia illud esse tale est ut entitas actualis per illud constituta sit in proxima aptitudine ad inhaerendum, et naturaliter postulet actualem inhaesionem ut esse possit. Ex quo facile respondetur ad tertiam rationem existentiam accidentis non esse inhaerentiam actualem, neque esse essentiam potentialem seu obiective tantum conceptam, sed esse ipsammet essentiam accidentis actualem et in rerum natura productam.

De existentia modorum

30. *Vera sententia.*— Quinto et ultimo inquiri potest an modus rei, qui non realiter, sed ex natura rei seu modaliter ab ea distinguitur, habeat propriam et peculiarem existentiam, distinctam a re cuius est modus. Multi enim negantem partem defendunt, immo existimant in hoc consistere hanc distinctionem modalem diversam a reali, quod, licet modus habeat distinctam rationem formalem et essentialem, non tamen habet ullo modo distinctam existentiam. Verumtamen, suppositis principiis traditis, necessario dicendum est, eo modo quo unumquodque est aliquid factum vel productum in rerum natura, includere proprium esse quo in illa actualitate constituitur, quod necesse est in re esse omnino idem cum suo constituto et distinctum ab omni alio a quo suum constitutum distinguitur, et eodem modo; haec enim omnia necessario sese consequuntur. Itaque, si sit modus substantialis, ut verbi gratia, subsistentia, quae (ut nunc supponimus) non realiter, sed modaliter tantum distinguitur, illa suum proprium esse existentiae habet distinctum etiam modaliter ab existentia naturae substantialis. Quod rationibus supra factis ostendi potest, videlicet, quia ille modus, qui est subsistentia, distinguitur in re ipsa a natura, tamquam aliquid actuale et extra suas cau-

y puesto fuera de sus causas se distingue de otro ente también actual; luego es necesario que incluya un ser propio que se distinga de igual manera de otro ente. Además, porque, conservada la naturaleza con su existencia, ese modo puede ser destruido, perdiendo en ese caso algún ser; y de igual suerte puede ser producido en una naturaleza ya existente; ahora bien, toda producción tiene por término algún ser de existencia, según quedó probado antes; luego es necesario que un modo tal, de igual suerte que existe actualmente en la realidad, así también tenga su propio ser.

31. Y de idéntica manera hay que razonar sobre el modo accidental respecto de la realidad de la que es modo, como es, por ejemplo, el caso de la figura respecto de la cantidad, y el de la acción o del movimiento respecto de su término, etc.; pues en todos ellos se da la misma razón. Y dije *respecto de la realidad de la que es modo,* porque respecto de ella una existencia tal sólo es modalmente distinta, mientras que respecto de las otras cosas también podrá distinguirse realmente, igual que se distingue el modo mismo. Por ejemplo, la figura, que se distingue sólo modalmente de la cantidad, respecto de las cosas realmente distintas de la cantidad tiene la misma distinción real. De esto nos ocupamos ampliamente antes, en la disp. VII, donde demostramos también que la distinción modal no se distingue de la real en que no incluye una existencia distinta, sino en que la existencia de uno de los extremos no tiene una esencia tal que pueda ser fundamento por sí sola de una entidad, sino que es la existencia de un modo que esencialmente y por sí mismo se apoya inmediatamente en alguna otra entidad, según quedó allí explicado con más detención.

Corolarios de la doctrina anterior

32. De aquí resulta también inteligible, en primer lugar, en qué sentido hay que tomar lo que hemos dicho antes: que la existencia no es una cosa distinta de la esencia. La esencia, en efecto, puede ser considerada de dos maneras: la una, en su significación propia y más común, y de este modo significa la naturaleza de la cosa, siendo éste el sentido en el que decimos que la humanidad es la esencia del hombre, y en el que dicen los teólogos que en las tres divinas personas hay una sola esencia. De otro modo se entiende la esencia más amplia-

sas positum, ab alio ente etiam actuali; ergo necesse est ut includat proprium esse eodem modo distinctum ab alio ente. Item quia ille modus potest destrui, conservata natura cum sua existentia, et tunc amittit aliquod esse; et similiter potest fieri in natura iam existente; omne autem fieri terminatur ad aliquod esse existentiae, ut supra probatum est; ergo necesse est ut talis modus, sicut actu est in rerum natura, ita habeat proprium esse.

31. Atque eodem modo philosophandum est de modo accidentali respectu illius rei cuius est modus, ut, verbi gratia, de figura respectu quantitatis, et de actione vel motu respectu sui termini, et sic de aliis; est enim in his omnibus eadem ratio. Dixi autem *respectu illius rei cuius est modus,* quia respectu illius talis existentia est solum modaliter distincta; respectu vero aliarum rerum poterit etiam realiter distingui, sicut ipsemet modus distinguitur. Ut figura, quae a quantitate solum distinguitur modaliter, ab aliis rebus realiter a quantitate distinctis eamdem habet distinctionem realem; de qua re late diximus supra, disp. VII, ubi etiam ostendimus distinctionem modalem non in eo distingui a reali, quod non includit distinctam existentiam, sed in eo quod existentia alterius extremi non est talis essentiae quae se sola possit entitatem fundare, sed modi qui essentialiter et seipso immediate nititur in aliqua alia entitate, ut ibi latius declaratum est.

Corollaria ex superiori doctrina

32. Atque ex his intelligitur primo quo sensu accipiendum est quod supra diximus, existentiam non esse rem ab essentia distinctam. Duobus enim modis accipi potest essentia: uno modo, in propria et maxime usitata significatione, et hoc modo significat rei naturam, et sic dicimus humanitatem esse essentiam hominis, et theologi dicunt in tribus divinis personis esse unam essentiam. Alio vero modo sumitur latius essentia pro

mente por cualquier razón esencial, tal como decimos que todo lo que es, en el mismo grado en que es, tiene su esencia, ya que no puede ser sin su razón esencial propia e intrínseca, y en este sentido también la subsistencia tiene su esencia, y la figura, y los otros modos, ya sean sustanciales, ya accidentales. Por tanto, cuando comparamos la esencia con la existencia, hablamos en otra segunda significación y sentido general; así es, pues, como tratamos ahora del ente y de la esencia creadas en general, y así debe compararse también la esencia a una existencia proporcionada. Porque cada esencia se identifica con aquella existencia por la que es constituida en su actualidad propia y precisa. Y así la humanidad se identifica con su existencia, por la que precisivamente es constituida en el ser de tal esencia o naturaleza actual; mas si se la compara con la esencia de todo el hombre, no se identifica totalmente con ella, porque hombre no incluye solamente la naturaleza o esencia del hombre, sino también la subsistencia, incluyendo de esta suerte la existencia adecuada del hombre también a la existencia de toda la subsistencia, según la cual se distingue de la humanidad, como lo incluyente se distingue de lo incluido. Por tanto, para que la comparación se haga debidamente, debe hacerse precisivamente entre cada una de las esencias actuales con aquel ser por el que se constituye en esa razón actual. De esta manera resulta universalmente verdadera la regla de que cada ente en acto se identifica realmente con su ser adecuado, y que cada esencia actual se identifica con su existencia, la sustancial con la sustancial, la total con la total, la parcial con la parcial, la accidental con la accidental y la modal con la modal.

33. Ni hay razón de que excluyamos de esta regla general a las relaciones, como piensan algunos, quienes, aunque enseñen que la forma accidental trae su propio ser de existencia, y enseñen también al mismo tiempo que las relaciones creadas son realidades o modos distintos de sus fundamentos *ex natura rei*, sin embargo las excluyen y piensan que no tienen existencia propia, sino que existen en virtud de la existencia del fundamento, porque, en otro caso, la existencia misma de la relación estaría referida al término, siendo, en consecuencia, relativa la existencia misma, motivo por el cual la relación se diría dos veces en orden al término, si es que la existencia es una cosa distinta de la esencia, o, si se

quacumque ratione essentiali, quomodo dicimus quidquid est, eo modo quo est, habere suam essentiam, quia esse non potest absque sua propria et intrinseca ratione essentiali, quomodo etiam subsistentia habet suam essentiam, et figura, et alii modi, sive substantiales, sive accidentales. Cum ergo essentiam cum existentia comparamus, in hac posteriori significatione et generalitate loquimur; sic enim nunc agimus de ente et essentia creatis in communi, atque ita etiam comparari debet essentia ad proportionatam existentiam. Nam unaquaeque essentia cum illa existentia habet identitatem, per quam in sua propria ac praecisa actualitate constituitur. Atque ita humanitas est idem cum sua existentia, qua praecise constituitur in esse talis essentiae seu naturae actualis; si autem comparetur ad existentiam totius hominis, non est omnino idem cum illa, quia homo non solum includit naturam seu essentiam hominis, sed etiam subsistentiam, atque ita existentia adaequata hominis includit etiam existentiam totius subsistentiae, secundum quam distinguitur ab humanitate, tamquam includens ab incluso. Ut ergo recte fiat comparatio, debet praecise fieri inter unamquamque essentiam actualem cum illo esse quo in tali ratione actuali constituitur. Et hoc modo est in universum vera regula unumquodque ens actu esse idem in re cum suo esse adaequato, et unamquamque essentiam actualem cum sua existentia, substantialem cum substantiali, totalem cum totali, partialem cum partiali, accidentalem cum accidentali, et modalem cum modali.

33. Neque est quod ab hac generali regula excipiamus relationes, ut quidam existimant, qui, licet doceant formam accidentalem afferre proprium esse existentiae, et simul etiam doceant relationes creatas esse res vel modos ex natura rei distinctos a fundamentis, nihilominus illas excipiunt, neque censent eas afferre propriam existentiam, sed existere per existentiam fundamenti, quia alias ipsa existentia relationis diceret habitudinem ad terminum, et consequenter ipsa existentia esset relativa, unde relatio vel bis diceretur ad terminum, si existentia

identifican, la misma relación se diría dos veces, una vez al sujeto por razón de la existencia, y otra al término por razón de la esencia. Esta opinión suele atribuírsele a Cayetano, I, q. 28, a. 2; pero allí más bien enseña que la relación trae consigo su propia existencia distinta realmente de su esencia, por más que afirme que dicha existencia no tiene referencia al término, sino sólo al sujeto, tomándolo de Santo Tomás, *In I*, dist. 33, q. 1, a. 1, ad 1. La excepción, pues, de que tratamos no es verdadera, sino que en el grado en que la relación tiene una esencia real, actual y propia y distinta de las otras esencias de las cosas, en el mismo es preciso que tenga una existencia propia, distinta de la existencia del fundamento del mismo modo que sea distinta la relación misma. Por eso, si la relación es una entidad accidental realmente distinta del fundamento, es necesario que tenga una existencia también realmente distinta, sobre todo en nuestra opinión de que la existencia es la misma esencia actual. Y de manera semejante, quienes piensan que la relación sólo se distingue como un modo del fundamento deben atribuir a su existencia la misma distinción por el mismo motivo, y porque las razones generales expuestas antes conservan, en virtud de la hipótesis dicha, idéntica fuerza. Si, por el contrario, la relación se distingue del fundamento sólo por razón razonada, se distinguirá y tendrá existencia propia en el mismo grado, debido a la misma razón proporcional.

34. En consecuencia, por lo mismo, en nuestra opinión hay que afirmar que la existencia de la relación es relativa del mismo modo que lo es la propia relación, si nos expresamos en el plano real, ya que en realidad se identifican total y adecuadamente. Además, porque la relación, en cuanto actual y puesta en la realidad, incluye esencialmente ambas referencias, es decir, la referencia al sujeto del que es forma considerada según su ser íntegro, y la referencia al término con el que pone en relación al sujeto al que informa: más aún, éstas no son dos relaciones según la realidad, sino sólo según la razón, puesto que realmente la relación completa o la diferencia de relación es una sola, y por ella de tal manera se refiere al sujeto, que lo relaciona con el término, y de tal manera se refiere al término, que lo pone en relación con el sujeto. Como pasa, por ejemplo, con el hábito, que simultáneamente y con la misma relación intrínseca y completa

est alia res ab essentia, vel, si sunt idem, eadem relatio bis diceretur, semel ad subiectum ratione existentiae, iterum ad terminum ratione essentiae. Soletque haec opinio tribui Caiet., I, q. 28, a. 2; sed ibi potius docet relationem afferre secum proprium esse distinctum realiter a sua essentia, quamvis asserat illud esse non respicere terminum, sed solum subiectum, ex D. Thom., In I, dist. 33, q. 1, a. 1, ad 1. Haec igitur exceptio vera non est, sed eo modo quo relatio habet essentiam realem, actualem et propriam ac distinctam ab aliis essentiis rerum, ita necesse est ut propriam habeat existentiam, ita distinctam ab existentia fundamenti sicut ipsa relatio distincta fuerit. Unde, si relatio est entitas accidentalis realiter a fundamento distincta, necesse est habere existentiam etiam realiter distinctam, praesertim in nostra sententia, quod existentia est ipsamet actualis essentia. Et similiter, qui putant relationem solum distingui ut modum fundamenti, eamdem distinctionem tribuere debent existentiae eius propter eamdem causam, et quia generales rationes, supra factae, in praesenti eamdem vim habent ex dicta suppositione. Si vero relatio ratione tantum ratiocinata distinguitur a fundamento, eodem modo habebit distinctam ac propriam existentiam, propter eamdem proportionalem rationem.

34. Quapropter consequenter fatendum est in nostra sententia existentiam relationis eodem modo esse respectivam quo est ipsa relatio, si secundum rem loquamur, quia in re sunt idem omnino et adaequate. Item quia relatio, ut actualis et in re posita, utramque habitudinem essentialiter includit, scilicet, ad subiectum cuius est forma secundum se totam, et ad terminum ad quem refert subiectum quod informat: immo hae non sunt duae habitudines secundum rem, sed secundum rationem tantum: nam in re una est completa habitudo seu differentia relationis, qua ita respicit subiectum, ut illud referat ad terminum, et ita respicit terminum, ut ad illud referat subiectum. Sicut habitus, verbi gratia, simul et eadem intrinseca et

se refiere a la potencia de la que es hábito y al objeto hacia el cual inclina a la potencia. Y esta referencia en su totalidad conviene a la relación, no sólo según su esencia, sino también según su existencia, ya que la actualidad de la relación es tal, que incluye ambas cosas en su entidad actual. Por consiguiente, la relación tiene una existencia propia que le es proporcionada, sin que se siga de aquí que la relación se predica o refiere dos veces al término, puesto que no se refiere actualmente más que en cuanto es una forma de esa naturaleza determinada que existe actualmente, y de esta manera con una sola relación se refiere, o más bien pone en referencia al sujeto por razón de su esencia o existencia actual. Y el que se refiera o diga relación doblemente según la razón al sujeto y al término, no constituye inconveniente alguno, sino que es hasta necesario; por más que la relación que se refiere al sujeto, considerada precisivamente, no es propia de la relación en cuanto es relación, sino que es común a los demás accidentes. Aquí había ocasión para una dificultad teológica, puesto que se deduce que también las relaciones divinas tienen sus existencias propias, mas de esto ya me ocupé ampliamente en el tomo I de la III parte, disp. XI, sec. 2.

35. *En qué sentido se dice que una realidad sólo tiene una existencia.*— Por último, a base de todo lo dicho se comprende en qué sentido es verdad que de una sola realidad no hay más que una sola existencia o un solo ser. Esto, en efecto, es verdad respecto del ser adecuado y proporcionado a la realidad cuyo ser es, y de esta suerte tanto del alma, como de la humanidad, como del hombre no hay más que un solo ser relativamente —por así decirlo— por más que absolutamente y en sí mismo no sea uno solo e idéntico el ser de todas esas cosas. Porque el alma es un ente, y de modo semejante la humanidad y también el hombre, pero no lo son del mismo modo, ni son el mismo ente en absoluto; porque el alma es un ente parcial como forma física, mientras que la humanidad es un ente como un cierto todo respecto del alma, y como una naturaleza completa, pero no como ente absolutamente completo o como sustancia completa, por no ser supuesto, sino naturaleza o forma metafísica; en cambio, el hombre, esto es, Pedro o Pablo, es un ente como un cierto todo completo respecto de la humanidad. Así, cada uno de éstos tiene un ser que le es proporcionado, sin que, no obstante, se identifiquen totalmente, ya que el ser de la humanidad incluye más que el ser del alma, a saber, el ser del cuerpo y la unión de ambos, y de modo semejante el ser del hombre incluye más que el ser de la humanidad, concretamente el ser de la subsistencia. En consecuencia, el ser del alma es uno en cuanto simple; mientras que el ser de la humanidad es uno en cuanto compuesto del ser de la forma y del de la materia; en cambio, el ser del hombre es uno en cuanto compuesto del ser de la naturaleza y del de la subsistencia. De este modo, pues, en toda realidad una hay un solo ser completo y adecuado, el cual en las cosas compuestas incluye muchos seres parciales, como bien hizo notar Escoto, *In IV*, dist. 11, q. 3, § *Ad rationes*, donde afirma también que él no entiende esta ficción de que el ser sea algo que sobreviene a la esencia, y de que no sea compuesto, si la esencia es compuesta, cosa que tampoco comprendo yo, a decir verdad, e incluso creo que quedó suficientemente probado que no puede ser verdadera.

completa habitudine respicit potentiam cuius est habitus et obiectum ad quod inclinat potentiam. Tota autem haec habitudo convenit relationi, non solum secundum essentiam, sed etiam secundum existentiam, quia talis est actualitas relationis ut in sua entitate actuali utrumque includat. Habet ergo relatio propriam existentiam sibi proportionatam, neque inde sequitur relationem bis dici seu referri ad terminum, quia non refertur actu nisi prout est talis forma actu existens, et ita una habitudine refertur vel potius refert subiectum ratione suae essentiae seu existentiae actualis. Quod autem ad subiectum et terminum bis secundum rationem referatur seu dicat habitudinem, nullum est inconveniens, immo est necessarium; quamvis illa habitudo quae est ad subiectum, praecise considerata, non sit propria relationis ut relatio est, sed communis caeteris accidentibus. Occurrebat autem hic difficultas theologica, quia sequitur etiam relationes divinas habere proprias existentias; sed de hac re disputavi late in tomo I III part., disp. XI, sect. 2.

35. *Una res qualiter unum tantum esse habere dicatur.*— Ultimo ex dictis omnibus intelligitur quomodo verum sit unius rei unam tantum esse existentiam seu unum esse. Est enim hoc verum de esse adaequato et proportionato illi rei cuius est esse, atque ita et animae, et humanitatis, et hominis unum est esse respective (ut sic dicam), quamvis absolute et in se non sit unum et idem esse illorum omnium. Est enim anima unum ens, et similiter humanitas, atque etiam homo, sed non eodem modo, neque idem omnino ens; nam anima est unum ens partiale tamquam physica forma, humanitas vero est unum ens tamquam quoddam totum respectu animae, et tamquam una natura completa, non vero tamquam omnino completum ens seu completa substantia, quia non est suppositum, sed natura seu forma metaphysica; homo vero, seu Petrus vel Paulus, est unum ens tamquam totum quoddam completum respectu humanitatis. Atque ita unumquodque ex his habet unum esse sibi proportionatum, non tamen in se omnino idem, quia plus includit esse humanitatis quam esse animae, scilicet, esse corporis et utriusque unionem, et similiter esse hominis plus includit quam esse humanitatis, scilicet, esse subsistentiae. Unde esse animae est unum ut simplex; esse vero humanitatis est unum ut compositum ex esse formae et materiae; esse vero hominis est unum ut compositum ex esse naturae et subsistentiae. Ad hunc ergo modum in omni re una est esse unum completum et adaequatum, quod in rebus compositis includit plura esse partialia, ut recte notavit Scot., In IV, dist. 11, q. 3, § *Ad rationes*, ubi etiam ait se non intelligere istam fictionem, quod esse sit quid superveniens essentiae, non compositum, si essentia est composita, quod ego etiam (ut verum fatear) non intelligo, immo sufficienter probatum esse existimo verum esse non posse.

SECCION XII

Si la esencia creada es separable de su existencia

1. *Diversos modos como se concibe que la esencia se separa de la existencia.*— Este problema se puede dar por prácticamente resuelto por los principios sentados hasta ahora; lo propongo, sin embargo, para resolver con más claridad y distinción algunas dificultades y razones expuestas en la sec. 1. Así, pues, hay varios modos de entender que la esencia creada se separa de la existencia. Primero, destruyendo la esencia y conservando la existencia, que es lo que pensaron algunos que sucedía en el Sacramento del altar, dando por destruida o transustanciada la sustancia de pan en cuanto a la entidad de la esencia, y por conservada en cuanto a la entidad de la existencia. De un segundo modo puede entenderse, si, una vez destruida la existencia, se conserva la esencia, lo cual es pensable todavía de tres modos. El uno es si, suprimida una existencia connatural, se adquiere otra, tal como piensan muchos que sucede naturalmente en la materia

SECTIO XII

Utrum essentia creata sit separabilis a sua existentia

1. *Varii modi quibus excogitatur essentia separari ab existentia.*— Haec quaestio expedita fere est ex principiis hactenus positis; eam tamen propono ut clarius ac distinctius solvam nonnullas difficultates et rationes factas in sect. 1. Variis ergo modis intelligi potest essentiam creatam separari ab existentia. Primo, destruendo essentiam et conservando existentiam, quod aliqui existimarunt fieri in sacramento altaris, destructa seu transubstantiata substantia panis quoad entitatem essentiae et conservata quoad entitatem existentiae. Secundo modo intelligi potest, si destructa existentia conservetur essentia, quod adhuc tribus modis excogitari potest. Unus est si, ablata una existentia connaturali, acquiratur alia, prout multi

prima, la cual, según la entidad de la esencia, permanece bajo la forma de lo engendrado y de lo corrompido, pero cambia de existencia. En cambio, en la forma o en el compuesto de materia y forma casi todos niegan que esto pueda suceder naturalmente, ya que el ser sigue próxima y esencialmente a la forma, no siendo, por lo mismo, separable de ella, a no ser en cuanto ella misma se separa del sujeto del que depende, según se toma de Santo Tomás, I, q. 50, a. 5, y en otros pasajes. Pero no han faltado quienes afirmasen que en la intensificación de la forma tiene lugar un cambio de existencia; mas esto es improbable, como veremos luego, en la disp. XLVI. Otro modo posible de pensar esta separación es que la esencia creada permanezca sin la existencia propia bajo otra existencia superior y sobrenatural, cosa que es evidente que no puede acaecer de modo natural; mas sobrenaturalmente hay muchos que piensan que puede acaecer, y que incluso acaeció en la humanidad de Cristo N. Señor, de la que se dice que tiene la entidad creada de la esencia sin la existencia propia, sino que existe en virtud de la existencia increada del Verbo. El tercer modo posible de entender que se separan la esencia y la existencia es por disolución de su unión, conservándose ambas en la naturaleza. Por último puede alguno imaginar que la esencia creada de tal manera se separa de la existencia propia, que se conserva en la realidad sin ella y sin otra que supla su función, y también de este modo —cosa sorprendente— algunos autores modernos, en I, q. 3, a. 4, afirman, aunque bajo la partícula *acaso*, que Dios puede conservar la esencia creada fuera de sus causas y fuera de la nada sin ninguna existencia. Puede, por fin, afirmarse que la esencia de la criatura se separa de la existencia actual de tal manera que no permanezca en la realidad, sino que de existente se convierta en no existente y en no ente en acto.

La existencia no puede conservarse sin la esencia propia

2. Así, pues, afirmo en primer lugar que es imposible que la existencia se separe de la esencia de tal manera que se conserve la existencia, una vez destruida la esencia. No encuentro nadie de los teólogos antiguos que haya enseñado lo contrario de esta afirmación, sino sólo alguno que otro de entre los modernos.

existimant accidere naturaliter in materia prima, quae secundum entitatem essentiae manet sub forma geniti et corrupti, mutat tamen existentiam. In forma vero vel in composito ex materia et forma fere omnes negant id posse naturaliter contingere, quia esse proxime ac per se consequitur formam, unde non est separabile ab ipsa, nisi quatenus ipsa separatur a subiecto a quo ipsa pendet, ut sumitur ex D. Thoma, I, q. 50, a. 5, et aliis locis. Non defuerunt vero qui dicerent in intensione formae fieri commutationem existentiae; sed id improbabile est, ut infra, disp. XLVI, videbimus. Alio modo potest haec separatio excogitari, ut essentia creata sine propria existentia maneat sub alia superiori et supernaturali existentia, quod constat naturaliter fieri non posse; supernaturaliter vero multi opinantur fieri posse, immo et factum esse in Christi Domini humanitate, quae habere dicitur creatam entitatem essentiae sine propria existentia, sed existere per existentiam Verbi increatam. Tertio modo potest intelligi essentiam et existentiam separari, dissoluta unione et utraque in rerum natura conservata. Ultimo potest quis excogitare essentiam creatam ita separari a propria existentia, ut sine illa et sine alia quae munus eius suppleat in rerum natura conservetur, et hoc etiam modo (quod mirabile est) dicunt quidam moderni expositiores, I, q. 3, a. 4, licet sub particula *forte*, posse Deum conservare essentiam creatam extra suas causas et extra nihil absque ulla existentia. Ultimo dici potest essentia creaturae separari ab existentia actuali ita ut non maneat in rerum natura, sed ex existente fiat non existens et non ens actu.

Non posse conservari existentiam absque propria essentia

2. Dico ergo primo, impossibile esse ita separari existentiam ab essentia, ut conservetur existentia, destructa essentia. Non invenio aliquem ex antiquis theologis qui oppositum huius assertionis docuerit, sed unum tantum vel alium ex modernis. Et imprimis,

Y, primeramente, supuesta como verdadera la sentencia de la identidad de la esencia actual y de la existencia, la afirmación es evidente, ya que una cosa no puede separarse de sí misma, y siempre que en la realidad se separa una cosa conservándose otra, hay indicio evidente de alguna distinción *ex natura rei*, según se demostró antes en la disp. VII. Además, también los doctores que admiten entre la esencia y la existencia alguna distinción *ex natura rei*, aunque no sea real, sino sólo modal, son consecuentes al enseñar esta afirmación. Porque, si la existencia y la esencia se distinguen modalmente, no es la esencia el modo de la existencia, sino al contrario, como es de por sí evidente, puesto que la existencia es o se concibe como acto de la esencia, y, por tanto, como su forma o modo; ahora bien, el modo no es separable de la realidad de que es modo, ya que está por sí mismo esencialmente unido a ella, según quedó tratado en la referida disp. VII; luego la existencia, si es sólo un modo de la esencia, no es separable de ella de la manera antes dicha.

3. En cambio, los que piensan que la existencia es una cosa realmente distinta en absoluto de la esencia creada, aunque defiendan comúnmente que no es separable del modo dicho, es decir, que no se puede conservar sin ella, sin embargo difícilmente pueden dar razón suficiente de esta afirmación en orden a la potencia absoluta de Dios. En efecto, naturalmente puede afirmarse con facilidad que la entidad de la existencia no se puede conservar sin la entidad de la esencia, puesto que depende de ella, ya como de sujeto recipiente, ya de otro modo. Sin embargo, no es demostrable con un argumento suficiente que Dios no pueda suplir dicha dependencia. Pues ni hay contradicción a causa de la identidad, ya que se da por supuesta la distinción real; ni la hay a causa de la dependencia, porque, aunque se diga de ella que pertenece al género de la causa material o de la formal, sin embargo en ese género es de algún modo extrínseca, es decir, no se realiza por la composición intrínseca de una entidad a partir de otra, de la manera que el todo depende de las partes, sino por el influjo de una entidad sobre otra; ahora bien, este género de dependencia puede suplirlo Dios, puesto que es lo que hace cuando conserva el accidente sin el sujeto; luego por este capítulo no sería contradictoria la separación dicha en el caso presente. Ni puede pensarse

supposita vera sententia de identitate essentiae actualis et existentiae, est evidens assertio, quia non potest idem a seipso separari, et quoties unum in re ipsa separatur, conservato alio, est evidens signum alicuius distinctionis ex natura rei, ut supra ostensum est disp. VII. Rursus etiam illi doctores qui admittunt distinctionem aliquam ex natura rei inter essentiam et existentiam, non tamen realem sed modalem tantum, consequenter docent hanc assertionem. Quia, si existentia et essentia distinguuntur modaliter, non est essentia modus existentiae, sed e contrario, ut est per se notum, quia existentia est vel concipitur ut actus essentiae, et consequenter ut forma vel modus eius; modus autem non est separabilis a re cuius est modus, quia per seipsum essentialiter illi coniungitur, ut dicta disp. VII tractatum est; ergo existentia, si tantum est modus essentiae, non est praedicto modo separabilis ab illa.

3. At vero qui putant existentiam esse rem omnino realiter distinctam ab essentia creata, licet communiter doceant non esse dicto modo separabilem, seu non posse conservari sine illa, vix tamen possunt sufficientem huius dicti reddere rationem, in ordine ad potentiam Dei absolutam. Naturaliter enim facile posset dici non posse entitatem existentiae conservari sine entitate essentiae, quia ab illa pendet, vel ut a subiecto recipiente, vel alio modo. Tamen, quod Deus non possit supplere illam dependentiam, certe non potest sufficienti ratione probari. Neque enim repugnat propter identitatem, quia supponitur distinctio realis; nec propter dependentiam, quia, quamvis illa dicatur pertinere ad genus causae materialis vel formalis, tamen in illo genere est aliquo modo extrinseca, id est, non per intrinsecam compositionem unius entitatis ex alia, quo modo pendet totum a partibus, sed per influxum unius entitatis in aliam; hoc autem genus dependentiae Deus supplere potest; id enim facit cum conservat accidens sine subiecto; ergo ex hac parte non repugnaret in praesenti dicta separatio.

ninguna otra implicación de contradicción, supuesto el principio propio de tal sentencia. Y esto lo digo para dar a entender qué difícil es expresarse consecuentemente en todas las consecuencias derivadas de dicho principio. En efecto, que la conclusión sentada es verdadera se demuestra de la siguiente manera: si en una realidad existente se destruye y suprime la esencia y se la separa de la existencia, entonces se destruye en ella algún ser actual y fuera de las causas que tenía antes: luego se destruye algún ser de existencia; luego no permanece el ser de existencia de tal realidad; luego es imposible que la existencia se separe de la esencia del modo antes dicho. La primera consecuencia es evidente, ya porque se demostró antes que toda producción tiene por término algún ser fuera de las causas; por tanto, con igual motivo la destrucción debe necesariamente tener por término algún no-ser actual y fuera de las causas, o —lo que es igual— por ella debe quedar destruido algún ser actual fuera de las causas; ya también porque, cuando se destruye la esencia, es decir, cuando no es conservada, no pierde el ser en la potencia objetiva, ya que permanece siempre en ella, al menos respecto de la potencia divina; luego pierde el ser actual que tenía fuera de las causas. Por su parte, la segunda consecuencia se apoya en el principio demostrado antes de que todo ser actual y fuera de las causas es ser de existencia. La tercera consecuencia es evidente en virtud de otro principio probado más arriba: que en una realidad sólo hay un ser de existencia, y que, por lo mismo, fuera de ese ser actual por el que la esencia se convierte primaria e intrínsecamente en ente actual fuera de las causas, no se encuentra en ella ninguna otra existencia. Y así, por fin, se llega a la conclusión de que hay una contradicción palmaria en que se destruya la esencia actual conservándose la existencia, porque, si no, se destruiría y permanecería una misma cosa.

4. Cabe objetar que, cuando se destruye la esencia, no se destruye necesariamente la existencia misma, sino que es separada de la esencia, la cual es destruida precisamente por esto, si no se le confiere un ser distinto, igual que podría ser aniquilada la materia sin que fuese aniquilada ni destruida la forma, por la sola separación de una forma a la que no sucediese otra forma. Se responde que es imposible que la esencia sea destruida sin que en la realidad algún ser en acto

Neque potest cogitari aliqua alia implicatio contradictionis, posito principio illius sententiae. Quod ideo significo ut ostendam quam sit difficile consequenter loqui in omnibus quae ad illud principium consequuntur. Nam, quod simpliciter conclusio posita vera sit, ostenditur in hunc modum. Quia, si in re existente destruitur et tollitur essentia et separatur ab existentia, ergo destruitur in illa aliquod esse actuale et extra causas, quod antea habebat; ergo destruitur aliquod esse existentiae; ergo non manet esse existentiae talis rei; ergo est impossibile existentiam separari ab essentia praedicto modo. Prima consequentia est evidens, tum quia supra ostensum est omne fieri terminari ad aliquod esse extra causas; ergo, eadem ratione destructio terminari necessario debet ad aliquod non esse actuale et extra causas, vel (quod idem est) per illam destrui debet aliquod esse actuale extra causas; tum etiam quia, cum essentia destruitur, seu non conservatur, non amittit esse in potentia obiectiva; semper enim illa manet, saltem respectu divinae potentiae; amittit ergo actuale esse quod extra causas habebat. Secunda vero consequentia nititur in illo principio supra demonstrato, quod omne esse actuale et extra causas est esse existentiae. Tertia vero consequentia est etiam evidens ex alio principio supra probato, quod in una re tantum est unum esse existentiae, atque adeo, praeter illud esse actuale quo primo ac intime essentia fit ens actu extra causas, nullam aliam existentiam in ea inveniri. Atque ita tandem concluditur esse apertam contradictionem quod essentia actualis destruatur, conservata existentia, alioqui idem esse destrueretur et maneret.

4. Dices, cum destruitur essentia, non necessario destrui ipsum esse, sed separari ab essentia, quae hoc ipso destruitur, si ei aliud esse non conferatur, sicut posset materia annihilari, non annihilata nec destructa forma, per solam formae separationem, cui alia forma non succederet. Respondetur impossibile esse essentiam destrui quin aliquod ens actu intrinsece, id est, secundum

deje de existir intrínsecamente, esto es, según su propia entidad actual; por tanto, no es suficiente con que se rompa la unión de dos entidades, ya que de esto sólo se sigue inmediatamente la destrucción del compuesto. Mas en el caso presente no sólo se dice que se disuelve el compuesto de esencia y existencia, sino que se dice también que se destruye totalmente la esencia misma actual, sin que permanezca fuera de las causas, ni como ente actual, tal como lo era antes; luego no sólo pierde la unión con otra entidad, sino que pierde también la entidad y actualidad propia, y esto es perder su ser actual intrínseco: éste es el modo como procede el argumento propuesto. Y no es verdad que esta separación de la existencia respecto de la esencia se haya realizado en el misterio de la Eucaristía, porque, como dije antes, igual que en dicho misterio después de la consagración no permanece la esencia de pan, así tampoco permanece la existencia; y del mismo modo que se conserva la esencia de los accidentes, así también se conserva su existencia.

Es absolutamente contradictorio que la esencia se conserve sin ninguna existencia

5. En segundo lugar afirmo que no es posible, incluso por potencia absoluta, que una esencia creada se conserve en la realidad y fuera de las causas sin ninguna existencia. Esta afirmación es también común en cualquier sentencia, aunque, como diré en seguida, no se puede dar igualmente por todos un argumento eficaz de ella. Así, pues, la razón evidente es porque, si la esencia es conservada fuera de las causas en sí y en su entidad, entonces existe. Pues, ¿qué otra cosa es existir más que estar fuera de las causas? Ahora bien, si existe, sin duda tiene la existencia, igual que si es blanco, tiene la blancura, pues estas cosas se comparan como forma y efecto formal intrínseco. Resulta, por tanto, ridículo y de todo punto incomprensible lo que dicen algunos: que una esencia conservada en la realidad sin la existencia es, sin duda, un ente y está fuera de la nada, pero

propriam entitatem actualem desinat esse in rerum natura, ideoque non satis est quod dissolvatur unio duarum entitatum, quia ex hoc immediate solum sequitur destructio compositi. In praesenti vero casu non solum dicitur dissolvi compositum ex essentia et existentia, sed etiam ipsamet essentia actualis dicitur omnino destrui, et non manere extra causas neque ens actu sicut antea erat; ergo non solum amittit unionem ad aliam entitatem, sed etiam amittit propriam entitatem et actualitatem, et hoc est amittere suum intrinsecum esse actuale, atque ita procedit ratio facta. Neque est verum huiusmodi separationem esse ab essentia factam esse in mysterio Eucharistiae, quia, ut supra dixi, sicut in eo mysterio non manet post consecrationem essentia panis, ita neque existentia; et sicut conservatur essentia accidentium, ita etiam existentia.

Essentiam conservari sine ulla existentia prorsus repugnat

5. Dico secundo: fieri non potest, etiam de potentia absoluta, ut essentia creata conservetur in rerum natura et extra causas sine ulla existentia. Haec assertio etiam est communis in omni sententia, quamvis efficax eius ratio non possit aeque ab omnibus dari, ut statim declarabo. Ratio itaque evidens est, quia si essentia in se et in sua entitate conservatur extra causas, ergo existit. Quid enim aliud est existere quam extra causas esse? Si autem existit, certe existentiam habet, sicut si est album, habet albedinem; comparantur enim haec ut forma et intrinsecus effectus formalis. Ridiculum ergo est et plane inintelligibile quod quidam dicunt, essentiam conservatam in rerum natura sine existentia esse quidem

que formalmente no está en el género de los existentes. Por más que éstos, en parte, se expresan consecuentemente, porque, al dar por supuesto que tal esencia está privada de la existencia, de acuerdo con ello afirman que está fuera del número de las cosas formalmente existentes, y deben, por tanto, afirmar también que no existe, ya que es lo mismo existir que estar en el número de las cosas existentes. Y lo maravilloso es esto: que no vean que hay una contradicción palmaria en afirmar que una cosa está en la realidad, fuera de las causas y de la nada, y afirmar que no existe, puesto que estas expresiones son totalmente equivalentes. ¿Qué es, en efecto, lo que puede concebirse que se añade a una cosa cuando se dice que existe, si ya antes había sido producida en la realidad por sus causas? O también, si pensamos que la esencia real es conservada de este modo por la omnipotencia de Dios sin sobreañadirle una existencia, ¿qué es lo que le falta para que se diga que existe? Porque se puede decir de ella que es producida, que ha sido producida, que es un ente real en acto fuera de sus causas, y, por lo mismo, también se podrá decir que es causa en cualquier género que le sea proporcionado; por consiguiente, ninguna otra cosa se puede echar de menos para existir.

6. Acaso dirán que le falta el acto o término al que llaman existencia. Pero, a no ser que expliquen más la necesidad o el efecto formal de dicho término, la respuesta no tiene valor ninguno, sino que de aquí se concluye más bien que tal término no es nada, dado que no tiene ningún efecto o utilidad. Por eso me parece que también en este punto andan bastante perplejos los autores que piensan que la existencia es una realidad totalmente distinta de la esencia actual. Pues esto les hace avergonzarse con razón de admitir que se puede conservar en la realidad una esencia actual sin existencia alguna, porque es imposible que se conserve una esencia sin existencia y que exista, igual que no es menos imposible concebir una esencia en acto fuera de las causas sin que sea existente. Por otra parte, al afirmar que la esencia y la existencia son realidades distintas, no les es posible añadir razón alguna de por qué Dios no va a poder conservar esa entidad de esencia en su puridad y sin el efecto formal que recibe de la existencia. Porque, si se trata de entidades distintas, la dependencia de una

ens et extra nihil, non tamen esse formaliter in genere existentium. Quamquam hi ex parte consequenter loquuntur; nam cum supponant talem essentiam privari existentia, dicunt consequenter illam esse extra numerum rerum formaliter existentium, ac proinde dicere etiam debent non existere, quia existere et esse in numero rerum existentium idem sunt. Hoc autem mirum est, quod non videant in eo esse apertam contradictionem, ut dicatur res esse in rerum natura, extra causas et extra nihil, et non existere, cum haec verba plane sint aequipollentia. Quid enim concipi potest addi rei cum dicitur existere, si illa iam erat in rerum natura effecta a suis causis? Aut, si fingamus essentiam realem ita conservari per Dei omnipotentiam absque existentia superaddita, quid illi deest quominus dicatur existere? Illi enim convenit et fieri, et factam esse, et esse ens reale actu extra causas suas, et consequenter etiam conveniet illi causare in omni genere sibi accommodato; nihil ergo aliud desiderari potest ad existendum.

6. Dicent fortasse deesse illi rei actum seu terminum quem vocant existentiam. Sed nisi explicent amplius necessitatem vel effectum formalem talis termini, nullius momenti est responsio, sed hinc potius concluditur huiusmodi terminum nihil esse, cum nullum habeat effectum neque utilitatem. Quocirca etiam in hac parte videntur mihi satis esse perplexi auctores qui existentiam credunt esse rem omnino distinctam ab essentia actuali. Hinc enim merito erubescunt admittere posse in rerum natura conservari essentiam actualem sine ulla existentia, quia impossibile est conservari essentiam sine existentia et existentem, et non minus impossibile est intelligere essentiam actu extra causas et non existentem. Aliunde vero, cum dicant essentiam et existentiam esse res condistinctas, nullam rationem addere possunt cur non possit Deus conservare illam entitatem essentiae nudam et sine illo effectu formali quem ab existentia recipit. Quia, si illae sint entitates distinctae, non potest dependentia unius ab alia esse ita intrinseca,

respecto de la otra no puede ser hasta tal punto intrínseca, que la una sea constitutivo de la otra; luego no hay razón de que Dios no pueda conservar la entidad de la esencia sin la entidad de la existencia. Porque afirmar confusamente que tienen entre sí una relación y dependencia esencial que Dios no puede suplir, es incurrir en petición de principio o afirmar lo mismo con otras palabras, pero no es explicar en qué consiste esta dependencia, ya que no es a modo de una referencia relativa, como es de por sí evidente; debe, pues, reducirse a alguna causalidad; y puesto que no es totalmente intrínseca, según expliqué, entonces no hay razón ninguna de que Dios no pueda suplirla. El argumento, pues, ha de tomarse del hecho de que por tratarse precisamente de una entidad actual y fuera de las causas, es intrínseca y formalísimamente existente, sin que la existencia en cuanto tal le pueda añadir ningún nuevo efecto formal, dándose, por ello, manifiesta implicación de contradicción en que se conserve una esencia con actualidad y sin existencia. Pero esta razón, igual que demuestra que la esencia actual no puede permanecer sin la existencia, así también prueba que no se distingue de ella en la realidad.

La esencia y la existencia no pueden conservarse separadas

7. Afirmo en tercer lugar que la existencia y la esencia creada no pueden separarse de tal manera que se conserven ambas en la realidad, habiéndose roto sólo la unión de ellas entre sí. Hablamos en el plano de la potencia absoluta, puesto que, según las naturalezas de las cosas, la cuestión es absolutamente clara. Y el fundamento consiste en que entre la esencia actual y la existencia no hay unión, sino identidad, la cual es imposible que se divida o se rompa. Además, porque los argumentos que prueban que la existencia no se puede conservar una vez destruida la esencia, ni viceversa, consecuentemente prueban que no se pueden conservar separadas y sin unión entre sí. También porque, si una vez se las concibe como separadas, y que, sin embargo, se conservan en la realidad, dado que no están en la referencia mutua de relación y término, no puede darse razón de por qué, destruida la una, no puede permanecer la otra. Asimismo, porque, rota la unión, cesa toda causalidad formal o material

ut una sit constitutiva alterius; ergo nihil est ob quod non possit Deus entitatem essentiae sine entitate existentiae conservare. Nam dicere confuse habere inter se habitudinem et dependentiam essentialem, quam Deus supplere non potest, est principium petere seu idem aliis verbis asserere, non vero explicare in quo consistat haec dependentia, quia non est per modum habitudinis relativae, ut per se notum est; debet igitur ad aliquam causalitatem revocari, quia non est omnino intrinseca, ut declaravi; ergo nulla est ratio cur non possit Deus illam supplere. Ratio ergo reddenda est ex eo quod, hoc ipso quod entitas est actualis et extra causas, intrinsece et formalissime est existens, neque existentia ut sic potest illi novum aliquem effectum formalem addere, et ideo esse aperta implicatio contradictionis quod conservetur essentia cum actualitate et absque existentia. Haec vero ratio, sicut approbat non posse manere essentiam actualem sine existentia, ita probat in re non distingui ab illa.

Essentia et existentia non possunt disiunctae conservari

7. Dico tertio, existentiam et essentiam creatam non posse ita separari ut utraque a parte rei conservetur, dissoluta tantum unione earum inter se. Loquimur de potentia absoluta; nam secundum rerum naturas res est clarissima. Fundamentum autem est, quia inter actualem essentiam et existentiam non est unio, sed identitas, quae dividi aut dissolvi non potest. Item, quia rationes quae probant existentiam non posse conservari destructa essentia, neque e contrario, consequenter probant non posse conservari separatas et absque unione inter se. Tum quia, si semel intelligantur disiunctae, et nihilominus conservari in rerum natura, cum non se respiciant tamquam relatio et terminus, non potest ratio reddi cur altera destructa non possit altera manere. Tum etiam quia dissoluta unione cessat omnis causalitas formalis vel materialis unius in alteram; ergo

de la una sobre la otra; luego, si pueden conservarse sin unión, también puede conservarse la una sin conservarse la otra, ya que nada hay que lo impida. Queda con esto explicado un argumento *a priori* en el que ya se insistió muchas veces: que la esencia actual no puede conservarse sin el efecto intrínseco de la existencia formal; ahora bien, este efecto se destruiría necesariamente si, por un imposible, se rompiese la unión de la esencia y la existencia entre sí; luego no puede romperse tal unión conservándose ambos extremos.

8. Y este argumento parece, ciertamente, que tiene valor también en la opinión que afirma que la existencia y la esencia son realidades distintas, y es prueba absoluta y eficaz; sin embargo, si se pondera atentamente su fuerza, no puede ser eficaz sin destruir dicha opinión y sin demostrar que entre la esencia y la existencia no hay unión, sino identidad. Y al existir se le llama de tal manera efecto formal de la existencia, que no puede ser como un efecto físico que proviene de o es comunicado por una realidad distinta, sino que es un cuasi efecto metafísico que proviene de un modo intrínseco distinto no realmente o *ex natura rei*, sino racionalmente. Además de los argumentos expuestos, cabe explicar y confirmar esto de la siguiente manera: si la esencia y la existencia son realidades distintas, entonces se unen entre sí, mediando entre ellas algún modo de unión, ya que todas las realidades distintas se unen de esta manera; ¿por qué, pues, no podría Dios disolver ese modo de unión, conservando los extremos? Ciertamente que no puede darse una razón suficiente, como prueban fácilmente los razonamientos expuestos en las afirmaciones anteriores, los cuales tienen aquí igual aplicación. Se podría, además, preguntar sobre dicha unión a ver qué clase de existencia tiene, puesto que también en ella hay algo esencial que puede existir y no existir; luego, ya que no es formalmente la existencia misma, será preciso que tenga una existencia distinta de sí, lo cual es bastante absurdo, porque de esta suerte podría prácticamente procederse hasta el infinito.

si absque unione possent conservari, etiam posset una conservari non conservata altera, nihil enim est quod obstet. Atque hinc declaratur ratio a priori iam saepe inculcata, quia essentia actualis conservari non potest sine intrinseco effectu formalis existentiae; hic autem effectus necessario destrueretur, si per impossibile dissolveretur unio essentiae et existentiae inter se; ergo non potest talis unio dissolvi conservato utroque extremo.

8. Et haec ratio videtur quidem procedere etiam in opinione affirmante existentiam et essentiam esse res distinctas, et est quidem absoluta et efficax; tamen, si eius vis attente perpendatur, non potest esse efficax quin destruat illam sententiam et probet inter essentiam et existentiam non esse unionem, sed identitatem. Et existere ita appellari effectum formalem existentiae, ut non possit esse quasi effectus physicus proveniens seu communicatus a re distincta, sed quasi effectus metaphysicus proveniens a modo intrinseco non re neque ex natura rei, sed ratione distincto. Quod potest (praeter rationes factas) ita declarari et confirmari, quia si essentia et existentia sunt res distinctae, ergo uniuntur inter se, intercedente inter ipsas aliquo modo unionis; omnes enim res distinctae ita[1] uniuntur; cur ergo non posset Deus dissolvere talem modum unionis conservando extrema? Certe non potest sufficiens ratio reddi, ut facile probant discursus facti in superioribus assertionibus, qui aeque possunt hic applicari. Et praeterea interrogari posset de illa unione, quam existentiam habeat; nam in illa est etiam aliquid essentiale quod potest esse et non esse: unde cum non sit formaliter ipsa existentia, oportebit ut habeat existentiam a se distinctam, quod est satis absurdum; sic enim posset fere in infinitum procedere.

[1] Creemos que es necesario añadir la palabra *ita*, aunque falta, por ejemplo, en la Vivès. (N. de los EE.)

Una cosa no puede existir en virtud de la existencia ajena sin la propia

9. Afirmo en cuarto lugar: no puede por potencia absoluta de Dios conservarse una esencia creada como existente en virtud de una existencia ajena sin la propia. Así opinan todos los teólogos que afirman que en la humanidad de Cristo hay una existencia creada y propia y que dicha humanidad no existe formalmente en virtud de la existencia del Verbo. En efecto, estos autores no han podido tener otro fundamento más que pensar que era imposible que sucediese de otra manera. En otro caso, ¿por qué iban a negar esto, siendo así que a la humanidad de Cristo hay que atribuirle la máxima unión sustancial que sea posible, dejando a salvo la verdad de cada una de las naturalezas, la divina y la humana? El fundamento propio de esta conclusión debe ser el sentado por nosotros de la identidad de la existencia y de la esencia actual. Porque, si la existencia actual fuese una cosa o modo distinto *ex natura rei* de la esencia actual, no podría darse, como dije muchas veces, razón suficiente ninguna de por qué Dios no va a poder conservar la esencia actual sin la existencia propia, supliendo su dependencia por otro conducto; del mismo modo que conserva la naturaleza sustancial sin la subsistencia propia, y la forma accidental sin la inherencia propia, aunque tanto la subsistencia como la inherencia sean sólo un modo distinto *ex natura rei* de la naturaleza. Por consiguiente, si Dios puede impedir este modo y suplirlo por otro procedimiento, ¿por qué no podría hacer lo mismo en la existencia, si ésta fuese una realidad o un modo distinto *ex natura rei* de la esencia actual?

10. Comprendo que puede decirse que la existencia es un modo más intrínseco, porque constituye primaria y formalmente a la cosa fuera de las causas. Mas esta respuesta, o prueba lo que pretendemos, es decir, que la existencia no es separable a causa de la identidad, o no puede explicar en qué consiste ese ser más intrínseco, o de qué modo la existencia constituye formalmente a la cosa fuera de las causas, si en orden de naturaleza ya supone la entidad actual de la esencia producida por sus causas sin que haya sido constituida formalmente en

Non potest res existere per alienam existentiam absque propria

9. Dico quarto: non potest de potentia Dei absoluta conservari creata essentia existens per alienam existentiam absque propria. Ita sentiunt omnes theologi qui affirmant in humanitate Christi esse existentiam creatam et propriam, et non existere formaliter humanitatem illam per existentiam Verbi. Non enim potuerunt hi auctores in alio fundamento niti, nisi quia existimaverunt esse impossibile aliter fieri. Alioqui cur id negarent, cum maxima unio substantialis tribuenda sit humanitati Christi quae sit possibilis, salva veritate utriusque naturae divinae et humanae? Proprium autem huius conclusionis fundamentum esse debet quod a nobis positum est de identitate existentiae et essentiae actualis. Nam, si actualis existentia esset vel res vel modus ex natura rei distinctus ab essentia actuali, nulla posset (ut saepe dixi) sufficiens ratio reddi cur non possit Deus actualem essentiam sine propria existentia conservare et alia via dependentiam eius supplere; sicut conservat substantialem naturam sine propria subsistentia, et formam accidentalem sine propria inhaerentia, quamvis tam subsistentia quam inhaerentia solum sit modus quidam ex natura rei distinctus a natura. Si ergo Deus impedit hunc modum et alia ratione supplet illum, cur non posset idem facere in existentia, si illa esset res vel modus ex natura rei distinctus ab actuali essentia?

10. Video dici posse existentiam esse modum magis intrinsecum, quia primo et formaliter constituit rem extra causas suas. Verumtamen haec responsio aut probat quod intendimus, nimirum, existentiam separabilem non esse propter identitatem, vel declarare non potest in quo consistat illud esse magis intrinsecum, aut quomodo existentia formaliter constituat rem extra causas, si iam supponit ordine naturae entitatem actualem essentiae factam a causis et in ea actualitate non constitutam formaliter per

esa actualidad mediante la existencia. Porque, respecto de una entidad tal, la existencia será tan extrínseca como la subsistencia o la inherencia, o al menos no será más intrínseca. Más aún, de acuerdo con la opinión de muchos tomistas, la subsistencia afecta a la esencia actual con prioridad de naturaleza sobre la existencia. En consecuencia, parece que en esto es de algún modo más intrínseca. Otros, en cambio, piensan que la existencia de la sustancia es lo mismo que la subsistencia. Luego, si por una vez se establece la distinción real o *ex natura rei* entre la existencia y la esencia actual, de la afirmación propuesta no puede darse ningún argumento eficaz. Y por eso dije antes que los autores que niegan que la humanidad de Cristo haya podido ser asumida sin la existencia creada, deben afirmar consecuentemente que la existencia no es una realidad o modo distinto *ex natura rei* de la esencia actual.

11. Este es, pues, todo el fundamento de la presente afirmación, puesto el cual, la ilación es evidente. Y queda más aclarada y explicada por afirmaciones anteriores, porque la esencia actual no puede conservarse en la realidad sin la existencia propia e intrínseca; esto, en efecto, es lo que prueban las razones expuestas. Porque, en realidad, no se distingue de su existencia propia; por eso, igual que no puede conservarse sin ella misma, del mismo modo tampoco puede hacerlo sin la existencia propia. Además, porque la conservación misma de la esencia creada es una especie de producción de ésta; ahora bien, toda producción es comunicación de algún ser que el efecto recibe en sí, poseyéndolo fuera de su causa; por consiguiente es comunicación de algún ser de existencia intrínseco y propio de la esencia producida. Asimismo, porque la esencia actual debe necesariamente estar constituida en esa actualidad por algún ser real que no se distinga de ella misma, según se demostró antes; luego es imposible que se conserve en su actualidad, sin que ese ser se conserve en ella; mas se demostró también antes que ese ser es la verdadera existencia, puesto que se trata de un ser temporal; luego la esencia actual no puede conservarse sin una existencia tal absolutamente intrínseca y propia.

12. De aquí se concluye también que a ninguna esencia existente puede conservarla Dios mediante una existencia —por así decirlo— que le sea extraña y peregrina. Y en primer lugar, porque una esencia no puede existir en virtud

existentiam. Nam respectu talis entitatis, tam extrinseca erit existentia sicut subsistentia vel inhaerentia, aut certe non magis intrinseca. Immo iuxta multorum thomistarum opinionem, subsistentia prius natura afficit actualem essentiam quam existentia. Unde in hoc videtur esse quodammodo magis illi intrinseca. Alii vero existentiam substantiae idem esse putant quod subsistentiam. Si ergo semel supponatur distinctio realis vel ex natura rei inter existentiam et actualem essentiam, nulla potest efficax ratio reddi assertionis positae. Et ideo dixi in superioribus auctores qui negant potuisse humanitatem Christi assumi sine existentia creata, debere consequenter asserere existentiam non esse rem vel modum ex natura rei distinctum ab actuali essentia.

11. Hoc ergo est totum fundamentum praesentis assertionis, quo posito est evidens consecutio. Quae ex superioribus assertionibus illustratur et declaratur amplius; nam essentia actualis non potest in rerum natura conservari sine propria et intrinseca existentia; hoc enim probant rationes factae. Quia in re non distinguitur a sua existentia propria; unde sicut conservari non potest sine seipsa, ita etiam nec sine propria existentia. Item, quia ipsamet conservatio essentiae creatae est quaedam effectio eius; omnis autem effectio est communicatio alicuius esse quod effectus in se recipit et habet extra suam causam, et consequenter est communicatio alicuius esse existentiae, intrinseci et proprii essentiae factae. Item quia actualis essentia necessario debet constitui in ea actualitate per aliquod esse reale indistinctum ab ipsa, ut supra probatum est; impossibile ergo est conservari in sua actualitate quin in ea conservetur tale esse; sed ostensum etiam est supra tale esse veram esse existentiam, quia est esse temporale; ergo sine tali existentia omnino intrinseca et propria conservari non potest essentia actualis.

12. Hinc vero ulterius concluditur non posse Deum conservare ullam essentiam existentem per existentiam (ut ita dicam) extraneam et peregrinam illi. Primo quidem,

de una existencia ajena, a no ser que esté privada de la propia; mas no puede ser privada de la propia, según quedó demostrado; luego. Segundo, porque las razones propuestas prueban que el efecto formal que concebimos que puede ser conferido por la existencia no puede derivarse de una realidad o de un modo realmente distinto de la misma esencia existente; ahora bien, no puede concebirse que una cosa se convierta en existente por una realidad extraña sin que ésta sea realmente distinta de la esencia a la que se dice que se une para hacerla existente. Tercero, porque Dios no puede hacer que una esencia creada sea esencia actual y ente en acto fuera de la nada en virtud de una actualidad extraña y distinta de ella misma; sino que por el hecho mismo de que una esencia creada es ente en acto fuera de la nada, es existente; luego no puede convertirse en existente en virtud de una realidad extraña y peregrina. La consecuencia es evidente. La mayor y la menor han sido probadas muchas veces anteriormente.

13. *Objeción.— Solución.—* Contra esta afirmación no cabe oponer ninguna razón natural que sea de algún peso. Porque el argumento de que se valen algunos, que la existencia no es una perfección esencial de la naturaleza creada y que, por lo mismo, puede ser separada de ella y suplida por una existencia ajena, no es de ningún peso. Primero, porque no es formal la consecuencia, ya que los atributos del ente no son predicados esenciales, y, sin embargo, ni pueden ser separados ni suplidos extrínsecamente; luego basta la identidad sin distinción alguna *ex natura rei* para que no tenga cabida la separación, por más que se juzgue que la perfección no es esencial. Más todavía, hay quienes piensan que existen propiedades que ni son esenciales ni tienen identidad con la esencia, sino distinción *ex natura rei,* las cuales ni pueden ser separadas ni ser suplidas extrínsecamente. Mas hasta qué punto es esto probable, se examinará en otra parte. Pero el argumento mejor consiste en que, según la doctrina común, la cual no niegan los que arguyen de esta manera, el principio de individuación en cuanto tal o la hecceidad no es en absoluto una perfección esencial del individuo —de Pedro, por ejemplo— y, sin embargo, ni puede ser separada de Pedro ni suplida extrínsecamente de tal manera que Pedro permanezca. Y si acaso dicen que esa diferencia individual, aunque no pertenezca a la esencia en absoluto, no obstante

quia non potest essentia existere per alienam existentiam, nisi propria privetur; non potest autem privari propria, ut ostensum est; ergo. Secundo, quia rationes factae probant illum effectum formalem quem concipere possumus dari ab existentia, non posse esse a re vel modo distincto a parte rei ab ipsa essentia existente; non potest autem intelligi quod res fiat existens per rem extraneam, quin illa sit a parte rei distincta ab essentia cui dicitur uniri ut eam faciat existentem. Tertio, quia non potest Deus facere ut aliqua essentia creata sit actualis essentia seu actu ens extra nihil per actualitatem extraneam et distinctam ab ipsa; sed ex hoc praecise quod essentia creata est actu ens extra nihil, est existens; ergo non potest fieri existens per actualitatem extraneam ac peregrinam. Consequentia est evidens. Maior autem et minor probatae saepe sunt in superioribus.

13. *Obiectio.—Dissolvitur.—*Contra hanc assertionem nulla naturalis ratio obiici potest quae alicuius sit momenti. Nam, quod quidam argumentantur, existentiam non esse perfectionem essentialem naturae creatae, ideoque posse ab illa separari et per alienam existentiam suppleri, nullius momenti est. Primo, quia consequentia non est formalis, nam attributa entis non sunt praedicata essentialia, et tamen nec separari possunt, nec extrinsecus suppleri; sufficit ergo identitas sine ulla distinctione ex natura rei ut separatio locum non habeat, etiamsi perfectio non censeatur essentialis. Immo, sunt qui existiment aliquas esse proprietates neque essentiales, neque habentes identitatem, sed potius distinctionem ex natura rei ab essentia, quae nec separari possunt, nec extrinsecus suppleri. Sed quam hoc sit probabile, alibi examinabitur. Optima vero instantia est quia, iuxta communem doctrinam, quam sic arguentes non negant, principium individuans ut sic seu haecceitas simpliciter non est perfectio essentialis individui (Petri, verbi gratia), et nihilominus nec potest separari a Petro, nec extrinsecus suppleri ita ut Petrus maneat. Quod si fortasse dicant differentiam illam individualem, licet non sit absolute de essentia, esse tamen de essentia

corresponde a la esencia de Pedro en cuanto es Pedro, diremos también nosotros que la existencia actual y ejercida no pertenece a la esencia de modo absoluto, pero que corresponde a la esencia de la esencia actual, en cuanto es ente en acto fuera de la nada; por tanto, aunque de modo absoluto puede concebirse a la esencia en el ser potencial u objetivo sin la existencia actual, sin embargo no se puede concebir que la esencia se haya convertido en ente en acto y fuera de la nada sin la existencia intrínseca y propia.

14. *Algunas objeciones teológicas.*— De los principios sobrenaturales suele tomarse otro argumento, concretamente que la subsistencia propia puede ser separada y ser suplida por otra; y que de igual modo puede ser separada la inherencia, ya en absoluto, ya en virtud del modo opuesto de existir, que es la perseidad; luego otro tanto sucede con la existencia. Mas también esto está resuelto con lo que se ha dicho, ya que la subsistencia y la inherencia son modos *ex natura rei* distintos de la esencia actual, porque no la constituyen en la razón de ente en acto, ni la distinguen primaria y formalmente del ente en potencia, y, por eso, aunque sean separados de ella, puede concebirse que la esencia actual permanece la misma, aunque bajo otro modo de ser; sin embargo, con la existencia sucede lo contrario, por ser el constitutivo formal primero de la entidad actual y por no distinguirse realmente de ella.

15. *Si la humanidad de Cristo existe por la existencia del Verbo.*— Urgen algunos con un argumento teológico, porque de este principio metafísico establecido por nosotros se sigue que el Verbo divino asumió la humanidad con la existencia creada de ésta, cosa que no sólo parece estar en contra de la doctrina de Santo Tomás, sino también de todos los otros Padres antiguos, sobre todo de León, Sofronio, Fulgencio y Damasceno. Parece, asimismo, que no está muy de acuerdo con otras verdades que la fe católica nos enseña sobre dicho misterio, como el que la Virgen bienaventurada no sólo concibió a la humanidad, sino a un verdadero hombre, y el que Cristo no sólo tiene unidad, sino que es un ente con unidad absoluta, y que la humanidad de Cristo no existe en sí, sino en el Verbo, y, finalmente, que la humanidad de Cristo propiamente no opera, sino que es el Verbo el que opera por ella.

Petri ut Petrus est, dicemus et nos existentiam actualem et exercitam non esse de essentia absolute, esse tamen de essentia essentiae actualis, prout est actu ens extra nihil; ideoque, quamvis possit intelligi essentia absolute in esse potentiali seu obiectivo sine actuali existentia, non tamen posse intelligi essentiam factam ens actu et extra nihil sine intrinseca et propria existentia.

14. *Aliquae obiectiones theologicae.*— Ex principiis autem supernaturalibus solet aliud argumentum sumi, scilicet, quia subsistentia propria separari potest et per aliam suppleri; et similiter inhaerentia potest separari, vel absolute, vel per modum oppositum per se essendi; ergo et existentia. Sed hoc etiam expeditum est ex dictis, quia subsistentia et inhaerentia sunt modi ex natura rei distincti ab actuali essentia, quia non constituunt illam in ratione entis in actu, nec primo ac formaliter eam distinguunt ab ente in potentia, et ideo quamvis ab illa separentur, potest intelligi quod maneat essentia actualis eadem, licet sub alio modo essendi; secus vero est de existentia, quia est primum formale constitutivum actualis entitatis et in re non distinguitur ab illa.

15. *Christi humanitas an existat Verbi existentia.*— Instant vero aliqui argumento theologico, quia ex hoc principio metaphysico a nobis posito sequitur Verbum divinum assumpsisse humanitatem cum existentia creata eius, quod non solum videtur esse contra doctrinam D. Thomae, sed etiam aliorum Patrum antiquorum, praesertim Leonis, Sophronii, Fulgentii, Damasceni. Videtur etiam esse parum consentaneum aliis veritatibus quas de illo mysterio fides catholica docet, ut quod beata Virgo non solum humanitatem, sed verum hominem conceperit, et quod Christus non tantum est unus, sed etiam unum ens simpliciter, et quod humanitas Christi non in se, sed in Verbo existit, ac denique quod humanitas Christi operari proprie non possit, sed Verbum per ipsam.

16. Esta dificultad podría ser soslayada en este lugar, ya por ser teológica, ya también porque nosotros la hemos discutido según la medida de nuestras fuerzas en el I tomo de la III parte, disp. XXXVI, donde demostramos la verdad de lo que se aduce en la objeción propuesta; mas, dado que a algunos escritores modernos les sienta mal la doctrina que allí hemos expuesto y se han esforzado en refutarla, no tomaré como una carga el volverles a responder, por más que sus objeciones no presentan testimonios nuevos ni argumentos nuevos, sino exageraciones nuevas y desacostumbradas. Pues, ¿qué razón hay para que se admiren de una doctrina que no es nueva, sino aceptada por muchos teólogos y de autoridad, tanto antiguos como modernos: Altisidoro, Alberto, Escoto, Durando, Gabriel, Buenaventura, Almain, Herveo, el Paludano, y el mismo Santo Tomás, en la *Q. unica de Verbo incarnato*, a. 4? Y sobre esto no nos consta con suficiencia que haya cambiado de parecer, como expliqué detenidamente en el lugar citado. Allí demostré también que Sofronio, León y Fulgencio no han enseñado nada en contradicción con esta doctrina, punto que había tocado también ampliamente en el mismo tomo, disp. VIII, sec. 1. Y por lo que respecta al Damasceno, demostré que no sólo no es contrario, sino que incluso apoya en grado sumo esta doctrina nuestra. Por eso me admiro sobremanera cómo un grave autor, que sin duda había leído aquellos escritos nuestros, se ha atrevido después a escribir y poner en letras de imprenta que el Damasceno, lib. III *De fide*, c. 22, enseña expresamente la sentencia que niega que haya una existencia creada en la humanidad de Cristo, cuando la realidad es que en ese capítulo el Damasceno no escribe ni una sola palabra sobre esto, sino que únicamente refuta el error de los que afirman que Cristo ha progresado en gracias y ciencia, error que rechaza con estas palabras: *Y los que dicen que hizo progresos en sabiduría y gracia como si recibiese incremento de ellas, no afirman que se haya realizado la unión desde el nacimiento primero de la carne, ni defienden la unión personal.* Y más abajo: *Porque si la carne desde el origen último ha estado unida al Verbo, e incluso más bien ha existido en el Verbo, y ha tenido con él unión personal, ¿qué es lo que se puede añadir para que no haya en absoluto rebosado con todos los dones de sabiduría y gracia?* ¿Qué hay, pregunto yo, en

16. Haec difficultas posset hoc loco praetermitti, tum quod theologica sit, tum etiam quod a nobis sit pro viribus disputata, in I tomo III partis, disp. XXXVI, ubi verum esse ostendimus quod in proposita obiectione infertur; quia tamen nonnulli moderni scriptores acerbe ferunt doctrinam eo loco a nobis traditam eamque impugnare conati sunt, non gravabor eis iterum respondere, quamquam nec nova testimonia nec rationes novas obiiciant, sed novas tantum et inusitatas exaggerationes. Quid enim est cur doctrinam admirentur non novam, sed a multis et gravibus theologis, tam antiquis quam modernis receptam, Altisidoro, Alberto, Scoto, Durando, Gabriele, Bonav., Almain., Hervaeo, Paludano, et ab ipso D. Thoma, in Q. unica de Verbo incarnato, a. 4? De quo non satis constat unquam mutasse sententiam, ut citato loco fuse declaravi. Ubi etiam ostendi Sophronium, Leonem et Fulgentium nihil docuisse huic doctrinae repugnans, quod late etiam attigeram in eodem tomo, disp. VIII, sect. 1. De Damasceno vero ostendi non solum non repugnare, verum etiam huic nostrae doctrinae plurimum favere. Unde valde miror quomodo gravis quidam auctor [1], qui sine dubio illa nostra scripta perlegerat, ausus postea fuerit scribere, et typis mandare, Damascenum, lib. III de Fide, c. 22, expresse docere illam sententiam quae negat esse in Christi humanitate existentiam creatam; cum tamen in eo capite Damascenus nec verbum scribat de hac re, sed solum impugnet errorem asserentium Christum in gratia et scientia profecisse, quem his verbis confutat: *Qui autem eum progressus in sapientia et gratia perinde fecisse aiunt ac si earum incrementum acciperet, non a primo illo carnis ortu factam esse unionem asserunt, nec personalem unionem tuentur.* Et infra: *Nam si caro ab ultimo ortu Verbo unita est, immo potius in ipso extitit, ac personalem cum eo identitatem habuit, quid tandem afferri potest, quin omnibus prorsus sapientiae gratiaeque*

[1] Ioan. Vinc., lib. De Gratia Christi, q. 7, dub. de hac re, concl. 2.

estas palabras que venga en favor de tal sentencia? ¿O qué interesaba a los propósitos del Damasceno que en la humanidad de Cristo no haya una existencia creada, con tal que desde el principio hubiera estado unida al Verbo, cosa que no niega ningún católico? Y esto no está en contradicción con la existencia creada de la misma naturaleza, puesto que pudo existir siempre en el Verbo, como dice allí mismo el Damasceno. Y en esto nos apoya más bien a nosotros, porque no dice que haya existido para el Verbo o por el Verbo, sino en el Verbo.

17. Mas dicen que esta doctrina es poco congruente con los principios de la fe; mientras que, por el contrario, otros graves autores piensan que esta opinión se deduce casi con evidencia de los principios de la fe. En efecto, la fe enseña que Cristo asumió una naturaleza verdadera y real, que no sólo tenía ser objetivo o en potencia en sus causas, sino que tenía algún ser real y actual, creado fuera de las causas; mas éste es el ser de existencia; luego asumió la humanidad con algún ser creado. La consecuencia es evidente y formal; y la mayor es cierta según la fe, la cual enseña que la humanidad de Cristo es una realidad creada, y distinta del Verbo divino, y asumida en unidad de persona, y que a esa naturaleza debe Cristo el ser humano, el cual es un ser creado y, en consecuencia, actual y no sólo potencial. Por su parte, la menor quedó demostrada antes, y a nosotros nos parece casi evidente por los mismos términos, si se entienden debidamente, puesto que el ser actual y fuera de las causas no es otra cosa que el existir, según se explicó extensamente antes.

18. Por todo esto, de la sentencia contraria parece que se siguen estos absurdos. Primero, que la humanidad no es un ente creado, cosa que es manifiestamente falsa. Se prueba la consecuencia, porque ente se dice de ser *(esse)* y por el ser se constituye el ente en acto; luego si la humanidad se constituye ente en acto por el ser increado, no es un ente creado, sino increado, del mismo modo que, por no estar Cristo constituido en el ser de persona por una personalidad creada, sino por la increada, no es persona creada, sino increada. Además, o a la humanidad se la llama ente creado en cuanto existe en acto, o sólo en cuanto está en acto según el ser de la esencia; lo primero, de acuerdo con

opibus affluxerit? Quid, quaeso, in his verbis invenitur, quod illi sententiae patrocinetur? aut quid ad institutum Damasceni spectabat quod in humanitate Christi non sit existentia creata? dummodo a principio fuerit Verbo unita, quod nemo catholicus negat; neque habet repugnantiam cum existentia creata ipsius naturae, quia potuit semper existere in Verbo, ut Damascenus ibidem loquitur. In quo nobis potius favet, quia non ait extitisse Verbo aut per Verbum, sed in Verbo.

17. Sed aiunt illam doctrinam esse parum consentaneam principiis fidei; at vero alii graves auctores existimant hanc sententiam fere evidenter sequi ex principiis fidei. Docet enim fides assumpsisse Christum veram et realem humanitatem, non habentem solum esse obiectivum seu in potentia in causis suis, sed habentem aliquod esse reale et actuale, creatum extra causas suas; sed hoc est esse existentiae; ergo assumpsit humanitatem cum aliquo esse creato. Consequentia evidens est et formalis; maior autem est certa secundum fidem, quae docet humanitatem Christi esse rem creatam, et a divino Verbo distinctam, et assumptam in unitatem personae, et ab illa natura habere Christum esse humanum, quod est esse creatum et consequenter est actuale et non potentiale tantum. Minor vero in superioribus est demonstrata, et nobis videtur fere evidens ex ipsis terminis, si probe intelligantur, quia esse actuale et extra causas nihil aliud est quam existere, ut in superioribus late declaratum est.

18. Quapropter ex opposita sententia sequi videntur haec absurda. Primum, humanitatem non esse ens creatum, quod est aperte falsum. Probatur sequela, quia ens dicitur ab esse et constituitur ens actu per esse; ergo si humanitas constituitur ens actu per esse increatum, non est ens creatum, sed increatum, sicut, quia Christus non constituitur in esse personae per creatam personalitatem, sed per increatam, non est persona creata, sed increata. Item vel humanitas dicitur ens creatum prout est actu existens, vel tantum prout est actu secundum esse essentiae; primum dici non potest iuxta il-

dicha opinión, no puede afirmarse, ya que a la humanidad se la pone como existente en acto por la existencia increada, resultando de aquí necesario que este existente, en cuanto tal, o sea increado, si se habla formalmente y con propiedad, o al menos no sea meramente creado, sino compuesto de creado e increado. Y si se dice lo segundo, pregunto a ver si el ser de esencia está sólo en potencia, y entonces no es creado, sino creable, y en sí no es realmente nada, sino que es en su causa la esencia creadora misma; o es un ser actual en sí mismo y fuera de las causas, y en este caso tiene que tratarse necesariamente del ser de existencia, puesto que el existir no es más que ser actualmente fuera de las causas, y porque la creación tiene por término formal al existir, según se dejó probado antes; luego no es concebible un ente puramente creado en acto sin algún ser creado de existencia.

19. En segundo lugar se puede deducir que la Encarnación no ha sido una unión y asunción verdadera y real, puesto que no puede mediar una verdadera unión más que entre entes reales y actuales, de los cuales el uno no reciba su entidad intrínsecamente del otro, aunque el uno pudiera depender del otro, puntos todos que han sido explicados anteriormente con detención. En cambio, si la humanidad de Cristo sólo existiese en virtud de la existencia del Verbo, estaría intrínsecamente constituida por la existencia del Verbo en el ser de entidad actual.

20. En tercer lugar puede deducirse que el Verbo ha sido unido a la humanidad en cuanto concebida según el ser de la esencia que poseía desde la eternidad, puesto que fuera de ese ser la humanidad no tiene ningún otro más que el ser de la existencia; por consiguiente, si este ser de existencia en la humanidad de Cristo no fue otro más que el ser del Verbo, este ser entonces se unió inmediatamente a la humanidad, la cual, considerada en sí misma, era eterna; en consecuencia, la encarnación no fue más que aportar una esencia eterna al ser increado del Verbo. Pero esto no es una encarnación, sino una ficción, puesto que esa esencia eterna no fue nada, ni es asumible precisamente según lo que tiene de por sí y desde la eternidad; luego es necesario que se le atribuya algún otro ser con prioridad de naturaleza, o al menos de razón, cosa que basta para que ese ser sea distinto de la subsistencia divina que es comunicada por la unión.

lam sententiam, quia ponitur humanitas actu existens per existentiam increatam, unde necesse est ut hoc existens ut sic, vel sit increatum, si formaliter et proprie loquamur, vel certe non pure creatum, sed constans ex creato et increato. Si vero dicatur secundum, interrogo an illud esse essentiae sit tantum in potentia, et ita non est creatum, sed creabile, et in se revera est nihil, in sua vero causa est ipsa creatrix essentia; vel est esse actuale in se et extra causas, et hoc necessario esse debet esse existentiae, quia existere non est aliud quam actu esse extra causas et quia creatio formaliter ad existere terminatur, ut supra probatum est; non potest ergo intelligi ens actu pure creatum sine aliquo esse existentiae creato.

19. Secundo inferri potest incarnationem non fuisse veram et realem unionem et assumptionem, quia vera unio intercedere non potest nisi inter realia et actualia entia, quorum unum non habet intrinsece entitatem suam ab alio, quamvis posset unum ab alio pendere, quae omnia in superioribus late declarata sunt. At vero, si humanitas Christi solum existeret per existentiam Verbi, intrinsece constitueretur in esse actualis entitatis per Verbi existentiam.

20. Tertio inferri potest Verbum fuisse unitum humanitati ut intellectae in esse essentiae tantum quod ab aeterno habebat, quia praeter illud esse non habet humanitas aliud nisi esse existentiae; si ergo hoc esse existentiae in humanitate Christi non fuit aliud nisi esse Verbi, ergo illud esse fuit immediate unitum humanitati, quae secundum se aeterna erat; igitur incarnari nihil aliud fuit quam aeternam essentiam trahere ad increatum esse Verbi. Haec autem non est incarnatio, sed fictio, quia illa essentia aeterna nihil fuit, nec est assumptibilis secundum id praecise quod ex se et ex aeternitate habet; ergo necesse est ut aliquod aliud esse ei prius tribuatur prioritate naturae, vel saltem rationis, quod satis est ut illud esse sit distinctum a subsistentia divina quae per unionem communicatur.

21. En cuarto lugar, de tal sentencia puede inferirse que la humanidad no recibe de Dios en virtud de su eficiencia la capacidad próxima de unirse al Verbo, cosa que es también totalmente absurda en la doctrina de la fe. La consecuencia es evidente, ya porque esa capacidad no está en la humanidad según ser alguno de existencia, sino sólo según el ser eterno de la esencia, según el cual la esencia de la humanidad no procede eficientemente de Dios. Ya también porque, si esa capacidad se da en la humanidad debido a la eficiencia actual de Dios, en ese caso existe en virtud de esa eficiencia; por consiguiente, tiene alguna existencia producida y creada; luego ésta es la existencia de la humanidad misma. Y este argumento prueba también que esa humanidad poseyó la existencia con prioridad de naturaleza a que hubiese sido unida al Verbo, existencia que no ha podido ser más que creada, como es de por sí evidente. Y la consecuencia es clara, puesto que dicha humanidad fue capaz de unión con prioridad de naturaleza a estar actualmente unida, y la capacidad próxima no se da más que en una entidad ya producida y existente fuera de las causas.

22. *De qué modo ha influido en la existencia de Cristo la Virgen Santísima.*— Pero veamos cuáles son las otras verdades de la fe con las que dicha doctrina se piensa que no está muy de acuerdo. Era la primera que la Virgen bienaventurada no concibió sólo la humanidad, sino también al Dios-Hombre, y parece que se sigue lo contrario de esto, si la humanidad tuvo existencia creada. La consecuencia es evidente, porque en ese caso la humanidad hubiese recibido esa existencia de la madre, y, consecuentemente, toda la eficiencia o causalidad de la madre, sea la que sea, hubiese tenido por término esa existencia creada y se hubiese detenido ahí; ahora bien, como esa existencia pertenece a la humanidad sola y no a Cristo, la Virgen hubiese concebido sólo la humanidad y no a Cristo ni a Dios. Mas esta dificultad, sea cual sea su valor, apremia mucho más si en la humanidad de Cristo no hay un ser creado de existencia, sino sólo un ser de esencia. Porque de esto se sigue que toda la acción o causalidad de la madre ha tenido por término el ser de la esencia de la humanidad, sin haber pasado más allá; por consiguiente se deduce en mucho mayor grado que concibió la humanidad sola en el ser de la esencia, y no la humanidad existente, y mucho menos a Cristo mismo o

21. Quarto inferri potest ex illa sententia humanitatem non habere a Deo per efficientiam eius proximam capacitatem ut uniatur Verbo, quod est etiam absurdissimum in doctrina fidei. Sequela patet, tum quia illa capacitas non est in humanitate secundum aliquod esse existentiae, sed tantum secundum esse essentiae aeternum, secundum quod essentia humanitatis non est effective a Deo. Tum etiam quia, si illa capacitas est in humanitate per actualem efficientiam Dei, ergo existit ex vi illius efficientiae; ergo habet aliquam existentiam factam et creatam; ergo haec est existentia ipsiusmet humanitatis. Et haec ratio etiam probat humanitatem illam prius natura habuisse existentiam quam fuerit unita Verbo, quae non potuit esse nisi existentia creata, ut per se constat. Et sequela patet, quia illa humanitas prius natura fuit capax unionis quam actu unita; proxima autem capacitas non est nisi in entitate iam effecta et existente extra causas suas.

22. *Virgo beatissima qualiter Christi existentiam attigerit.*— Sed videamus quae sint aliae veritates fidei quibus illa doctrina parum consona existimatur. Prima erat quia beata Virgo non solum humanitatem, sed Deum hominem concepit, cuius oppositum videtur sequi, si Christi humanitas habuit existentiam creatam. Sequela patet, quia tunc habuisset humanitas illam existentiam a matre, et consequenter tota efficientia vel causalitas matris, quaecumque illa sit, terminata fuisset ad illam existentiam creatam et ibi stetisset; cum ergo illa existentia sit solius humanitatis et non Christi, Virgo solam humanitatem concepisset, et non Christum, neque Deum. Sed haec difficultas (qualiscumque illa sit) multo magis urget, si in Christi humanitate non est esse existentiae creatum, sed tantum esse essentiae. Nam inde sequitur totam actionem seu causalitatem matris terminatam fuisse ad esse essentiae humanitatis, et ultra non fuisse progressam; ergo multo magis sequitur concepisse solam humanitatem in esse essentiae, et

a Dios. El antecedente es claro, porque —como damos por supuesto— la Virgen bienaventurada no concurre inmediatamente a la unión de dicha humanidad con el Verbo; luego no concurre a la acción por la que esa humanidad ha sido hecha existente, ya que, de acuerdo con esta sentencia, tal acción fue la del acto de unir; luego toda la causalidad de la Virgen se ha desarrollado sobre el ser de la esencia de la humanidad y en él se ha detenido. Con esto resulta clara la segunda consecuencia, ya sea *ad hominem*, por tener la misma forma que la que ellos lanzan contra nosotros; ya, *a fortiori*, porque de Cristo dista más la humanidad según el ser solo de la esencia que la humanidad existente ya; y nadie puede negar que en orden de naturaleza, al menos en algún género de causa, concretamente de la material, dicha humanidad, con prioridad de naturaleza a ser asumida por el Verbo, haya tenido al menos el ser de esencia.

23. De este argumento, pues, deducimos que hay un principio que ha de ser admitido necesariamente por los católicos, a saber, que la Virgen no se dice madre de Dios o que ha concebido a Dios por el hecho de que ella misma haya realizado inmediatamente la unión de la humanidad con Dios, puesto que es evidente que no la realizó ella, ni como causa principal, ni como instrumento. Por consiguiente se dice que concibió a Dios porque a la causalidad con la que concurrió a unir el cuerpo y el alma de Cristo y a formar la humanidad se unió simultáneamente la acción del Espíritu Santo, en virtud de la cual dicha humanidad, en el mismo instante en que fue formada, se unió a Dios, de lo que resultó que la acción completa, que incluye esas dos acciones, ha tenido por término no a la sola humanidad, sino a Dios hombre. Y éste es el modo como tienen que discurrir todos, ya digan que la acción de la Virgen ha tenido por objeto la humanidad sólo en cuanto al ser de la esencia, ya también en cuanto al ser de la existencia. Más aún, los que afirman sólo lo primero atribuyen a la Virgen un concurso mucho menor en dicha concepción, según queda demostrado; y les resulta muy difícil explicar de qué modo será una verdadera concepción y generación aquella por la que no se confiere ningún ser de existencia, resultando por este capítulo dicha doctrina menos acorde también con esta verdad de la fe.

non humanitatem existentem, nedum ipsum Christum aut Deum. Antecedens patet, quia (ut supponimus) beata Virgo non concurrit immediate ad unionem illius humanitatis cum Verbo; ergo non concurrit ad actionem qua illa humanitas facta est existens, quia illa fuit unitio iuxta hanc sententiam; ergo tota causalitas Virginis versata est circa esse essentiae humanitatis et in eo stetit. Et hinc patet secunda consequentia, tum ad hominem, quia eiusdem formae est cum illa quam ipsi contra nos inferunt; tum, a fortiori, quia magis distat a Christo humanitas secundum solum esse essentiae quam humanitas iam existens; et nemo negare potest quin ordine naturae saltem in aliquo genere causae, scilicet, materialis, prius natura habuerit illa humanitas saltem esse essentiae, quam fuerit assumpta seu unita Verbo.

23. Ex hoc ergo argumento colligimus unum principium necessario admittendum ab omnibus catholicis, nimirum, Virginem non dici matrem Dei aut concepisse Deum eo quod ipsa immediate effecerit unionem humanitatis cum Deo, quia constat non fecisse illam neque ut principalem causam, neque ut instrumentum. Dicitur ergo concepisse Deum quia causalitati eius qua concurrit ad uniendum corpus et animam Christi et humanitatem formandam, simul coniuncta fuit Spiritus Sancti actio, qua illa humanitas, in eodem instanti quo formata est, unita est Deo, quo factum est ut tota conceptio, quae utramque illam actionem includit, terminata sit non ad solam humanitatem, sed ad Deum hominem. Atque hoc modo philosophari debent omnes, sive dicant actionem Virginis versatam esse circa humanitatem quoad esse essentiae tantum, sive etiam quoad esse existentiae. Immo, qui solum illud prius affirmant, multo minorem concursum tribuunt Virgini in illa conceptione, ut ostensum est; et vix explicare possunt quomodo sit vera conceptio et generatio per quam nullum esse existentiae communicatur, et ex hac parte illa doctrina minus est consentanea etiam huic veritati fidei.

24. No es, pues, valiéndonos de un recurso fácil por lo que respondemos negando la consecuencia, pues aquel acto de concebir en absoluto ha tenido por término a Dios en el mismo instante y con simultaneidad de duración real. Ni tiene importancia el que la acción de la Virgen y su término haya antecedido en orden de naturaleza, puesto que ello tuvo lugar sólo en el género de la causa material y con alguna conexión y dependencia de la otra acción por la que la humanidad fue unida al Verbo en ese instante. Añádase que es más probable que el alma y el cuerpo se hayan unido al Verbo con prioridad de naturaleza a unirse entre sí, y que, por lo mismo, según la comunicación de idiomas, se dice con toda propiedad que la Virgen bienaventurada concibió a Dios, porque concurrió a unir entre sí el alma y el cuerpo de Dios, los cuales subsistían ya con la subsistencia de Dios, engendrando de esta suerte necesariamente a Dios, porque la generación tiene por término al supuesto, no habiendo podido tal generación tener entonces por término otro supuesto, puntos todos que han sido explicados con más extensión en los lugares citados del tomo I de la III parte, y en el II tomo, disp. I, sec. 1.

25. El otro principio de la fe del que se dice que sufre menoscabo en virtud de este principio metafísico que nosotros hemos establecido es que Cristo es absolutamente uno y un solo ente, ya que parece deducirse lo contrario si en él se da el ser creado de existencia de la humanidad. Mas la respuesta a esto es negar la consecuencia; en efecto, se dice que Cristo es absolutamente uno debido a la unidad de persona; y es una sola persona aunque tenga dos naturalezas reales y actuales, que es tenerlas con sus existencias propias. Y se dice que Cristo es un solo ente a causa de que es un solo ser completo y con unidad *per se;* mas Cristo, en cuanto Cristo, no es un ente simple, sino compuesto —pues es una persona compuesta—, no siendo preciso, por lo mismo, que tenga un solo ser simple, sino compuesto, de acuerdo con la doctrina demostrada antes. Por consiguiente, Cristo tiene un solo ser compuesto del ser de la humanidad y del ser del Verbo o de la personalidad de éste. Por tanto, no es obstáculo para la unidad del ente el doble ser de la naturaleza o de los extremos, si entre ellos se da una verdadera y real unión, sobre todo si es sustancial y que sea suficiente para componer un ente uno *per se.* De este modo, la presente doctrina meta-

24. Nec igitur facili negotio respondemus negando sequelam, quia illa conceptio absolute fuit terminata ad Deum in eodem instanti ac simul secundum durationem realem. Nec refert quod actio Virginis et terminus eius ordine naturae antecesserit, quia id solum fuit in genere causae materialis et cum aliqua connexione et dependentia ab altera actione qua illa humanitas fuit in eo instanti unita Verbo. Adde probabilius esse animam et corpus prius natura unita fuisse Verbo quam inter se, et ideo, secundum communicationem idiomatum, propriissime dicitur B. Virgo concepisse Deum, quia concurrit ad uniendum inter se animam et corpus Dei, et quae iam subsistebant subsistentia Dei, et ita necessario genuit Deum, quia generatio terminatur ad suppositum, et talis generatio non potuit tunc ad aliud suppositum terminari, quae omnia in citatis locis, ex I tomo III partis, latius declarata sunt, et in II tomo, disput. I, sect. 1.

25. Aliud principium fidei quod labefactari dicitur ex hoc principio metaphysico a nobis posito est quia Christus est unus simpliciter et unum ens, cuius oppositum sequi videtur si in eo est esse existentiae creatum humanitatis. Ad hoc vero respondetur negando sequelam; dicitur enim Christus unus simpliciter propter unitatem personae; est autem una persona quamvis habeat duas naturas reales et actuales, quod est habere illas cum propriis existentiis. Unum autem ens dicitur Christus propter unum esse completum et per se unum; Christus autem ut Christus non est unum ens simplex, sed compositum (est enim persona composita), et ideo non oportet ut habeat unum esse simplex, sed compositum, iuxta doctrinam superius demonstratam. Habet ergo Christus unum esse compositum ex esse humanitatis et esse Verbi seu personalitatis eius. Unde non impedit unitatem entis duplex esse naturae vel extremorum, si inter ea sit vera et realis unio, praesertim substantialis, et quae sufficiat ad componendum ens per se unum. Atque ita praesens doctrina metaphysica nihil derogat, immo

física no contraviene en nada e incluso está acorde en sumo grado con dicha verdad de la fe y confirma otra que enseña que la unidad de Cristo no es simple, sino por composición, verdad con la que parece estar menos de acuerdo la otra doctrina que atribuye a Cristo un solo ser absolutamente simple.

26. *En qué sentido se dice que la humanidad de Cristo existe en el Verbo.*— El tercer principio de la fe es que la humanidad no existe en sí, sino en el Verbo. Así, efectivamente, se expresa Sofronio en el Sínodo VI, acto 11, y el Damasceno antes citado, y es una cosa absolutamente cierta; pero —pregunto yo— ¿qué clase de consecuencia es ésta: la humanidad existe con existencia propia; luego existe en sí misma y no en el Verbo? Es semejante a la forma siguiente: el accidente existe con existencia propia distinta de la existencia del sujeto; luego existe en sí y no en el sujeto; y, sin embargo, ésta no es válida, ya que el antecedente es verdadero y el consiguiente es falso. Y prueban aquella consecuencia, porque existir en alguien no es otra cosa que existir por la existencia de él y con dependencia de él mismo. Mas, de estas dos cosas, la primera es falsa, y la segunda está insuficientemente expresada y no suficientemente explicada. La primera parte se prueba con el ejemplo del accidente que hemos aducido; en efecto, existe en el sujeto y no existe por la existencia del sujeto; y la forma, sobre todo la material, existe en la materia —y así lo dicen todos—, y, sin embargo, nadie dijo nunca que la forma existe por la existencia de la materia, y la razón se patentizará por lo que vamos a decir. La segunda parte se explica porque, en primer lugar, para que de algo se diga que existe en otro no basta que exista en dependencia de él. Porque la materia existe dependientemente de la forma, y, sin embargo, no existe en la forma, y, en el sentido que ahora nos expresamos, cualquier criatura existe en Dios. Por consiguiente, en el caso presente, el que alguna cosa exista en otro significa relación a un término o supuesto por el que es sustentada en su existencia esa realidad de la que se dice que existe en otro; del mismo modo que la existencia del accidente en el sujeto significa relación y dependencia respecto de éste en su existencia en el género de sustentante, aunque de un modo más imperfecto y unido con causalidad material. Así, pues, existir en alguien no es existir por la existencia de éste, sino que es tener la

maxime consonat dictae veritati fidei et confirmat aliam quae docet unitatem Christi non esse simplicem, sed per compositionem, cui veritati minus consentanea est alia doctrina quae tribuit Christo unum esse omnino simplex.

26. *Christi humanitas ut dicatur in Verbo existere.*— Tertium fidei principium est quod humanitas non in se, sed in Verbo existit. Ita enim loquitur Sophronius, in sexta Synodo, actione undecima, et Damascenus supra citatus, et est res certissima; sed quaenam (rogo) est illa consequentia: Humanitas existit propria existentia; ergo existit in se et non in Verbo? Haec enim est similis formae: Accidens existit propria existentia distincta ab existentia subiecti; ergo existit in se, et non in subiecto; et tamen haec invalida est, nam antecedens est verum et consequens falsum. Probant autem illam consequentiam, quia existere in aliquo nihil aliud est quam existere per existentiam eius et dependenter ab ipso. Sed ex his duobus, primum est falsum, secundum vero est insufficienter dictum, et non satis declaratum. Prior pars probatur exemplo adducto de accidente; existit enim in subiecto, et non per existentiam subiecti; et forma, praesertim materialis, existit in materia, et ita omnes loquuntur, et tamen nemo unquam dixit existere formam per existentiam materiae, et ratio constabit ex dicendis. Posterior pars declaratur, quia, imprimis, ut aliquid dicatur existere in alio, non satis est existere dependenter ab illo. Nam materia existit dependenter a forma, et tamen non existit in forma, et quaelibet creatura existit in Deo eo modo quo nunc loquimur. Igitur rem aliquam existere in alio, in praesenti dicit habitudinem ad terminum vel suppositum a quo sustentatur in sua existentia illa res quae in alio existere dicitur; sicut accidens existere in subiecto significat habitudinem et dependentiam ab illo in sua existentia in genere sustentantis, quamvis imperfectiori modo et cum materiali causalitate. Sic igitur existere in aliquo non est existere per existentiam eius, sed est habere existentiam

existencia propia sustentada por otro y en dependencia de él en ese género. Por eso da más bien por supuesta o incluye la existencia propia de la realidad en cuestión, y le añade la unión o conjunción a otra realidad por la que es sustentada, ya como por un supuesto que sirve de término a la dependencia sin causalidad alguna propia, ya como por un sujeto, como sucede en el caso de las formas inherentes. El primer modo es el que conviene a la humanidad de Cristo por razón de la unión hipostática. Y por eso no se dice que su existencia propia sea de suyo una existencia actual, por no estar terminada por una subsistencia propia, sino que se la llama existencia-en, por estar apoyada en el Verbo de Dios; y esta denominación no la posee por sí misma, sino por el modo de unión, en virtud del cual posee el estar unida al Verbo.

27. Por consiguiente, si la existencia de la humanidad se considera precisivamente según lo que posee de suyo, no constituye a la realidad actualmente como existente en sí o en otro, sino sólo como existente sustancialmente en esa determinada naturaleza; pues los modos de existir que se indican por aquellas palabras *en sí* o *en otro* no son esenciales a tal existencia, sino que se le añaden para constituir o completar el supuesto, si bien no de la misma manera. Porque el primer modo de existir en sí es connatural y completa al supuesto sin necesidad de unión con otro, como el término propio o la subsistencia de una naturaleza determinada, según veremos luego. En cambio, el segundo modo de existir en otro es sobrenatural respecto de la naturaleza sustancial completa, y no constituye formalmente a la persona, sino que une la naturaleza a la persona, para que de ello resulte una persona compuesta. Por consiguiente, dado que la humanidad de Cristo, por más que haya tenido una existencia propia, no obstante no la tuvo con el modo propio de existir en sí y por sí, sino con el modo sobrenatural de unión al supuesto del Verbo de Dios, por eso no se puede decir que exista o que haya existido nunca en sí, sino siempre en el Verbo.

28. *Cómo la humanidad de Cristo no pudo operar en ningún "signo", sino que el Verbo operó mediante ella.*— Nos queda por hablar sobre la cuarta proposición, muy acorde con la doctrina de la fe, a saber, que la humanidad de Cristo nunca pudo operar ni en un instante de tiempo, ni en el signo de naturaleza, antes de que el Verbo operase mediante ella, ya que parece que de nuestra opinión se sigue lo contrario de esto; porque, si tuvo una existencia propia, existió con prioridad de naturaleza a haber estado unida al Verbo; luego también pudo operar con prioridad de naturaleza, ya que la operación es consecuencia del ser. Mas se responde negando la consecuencia, aunque no hayan faltado teólogos y sabios que hayan mantenido ese consecuente, como expuse extensamente en el referido tomo I de la parte III, disp. X, sec. 1 y 2; pero, según demostré allí, en esto se equivocaron. Por tanto se niega la consecuencia propuesta. Y, en primer lugar, hay algunos que piensan que, aunque la humanidad tenga una existencia propia, de ello no se sigue que haya existido con prioridad de naturaleza a haber sido unida al Verbo, puesto que pudo recibir dicha existencia en virtud de una acción dependiente del Verbo como de término suposital; igual que el accidente tiene su existencia propia, y, sin embargo, no existe con prioridad de naturaleza a que se una al sujeto, porque recibe la existencia por una acción que depende del sujeto como de causa material. Y este modo de expresarse no carece en absoluto de probabilidad, aunque no nos parece verdadero, según discutimos extensamente en el citado tomo I, disp. VIII, sec. 1. Concedo, pues, que la humanidad existió con prioridad de naturaleza a ser asumida, pero niego que haya operado o que haya podido operar con prioridad de naturaleza a haber sido asumida, puesto que la naturaleza existente no es capaz de operación hasta que haya sido completada por alguna subsistencia, afirmación que demostré ampliamente en dicho tomo, disp. X, sec. 2 y 3, sin que sea necesario repetirla aquí.

29. Unicamente añado que el mismo argumento puede ser vuelto contra la otra sentencia, siendo preciso que los adversarios lo resuelvan de un modo proporcionalmente idéntico. Porque no pueden negar que la humanidad de Cristo ha recibido el ser esencial actual con prioridad de naturaleza a haber sido asumida por el Verbo, según quedó demostrado antes y enseñan ellos mismos a cada momento; luego, de modo semejante, concluiré que la humanidad pudo en esa prioridad operar mediante ese ser esencial actual, puesto que éste es el ser propio del que se sigue la operación como de su principio formal, siendo condición suficiente que esté en acto fuera de sus causas. Sobre todo porque —de acuerdo

suam sustentatam ab alio et in eo genere dependentem ab illo. Unde potius supponit vel includit existentiam propriam illius rei, addit vero unionem vel coniunctionem ad aliam rem a qua sustentetur, vel ut a supposito terminante dependentiam sine ulla propria causalitate, vel ut a subiecto, ut est in formis inhaerentibus. Prior autem modus convenit humanitati Christi ratione hypostaticae unionis. Et ideo eius existentia propria non dicitur esse per se existentia actualis, quia non est terminata per propriam subsistentiam, sed vocatur inexistentia, quia innititur Verbo Dei; quam denominationem non habet ex seipsa, sed ex modo unionis, quo mediante habet ut sit in Verbo.

27. Si ergo existentia illa humanitatis praecise consideretur secundum id quod habet ex se, non constituit rem actu existentem in se vel in alio, sed tantum existentem substantialiter in tali natura; illi enim modi existendi qui indicantur per illa verba *in se* vel *in alio* non sunt essentiales tali existentiae, sed adiunguntur illi ad constituendum vel complendum suppositum, quamvis non eodem modo. Nam prior modus existendi in se est connaturalis et complet suppositum sine unione ad alterum, tamquam proprius terminus vel subsistentia talis naturae, ut infra videbimus. Posterior autem modus existendi in alio est supernaturalis respectu naturae substantialis completae et non constituit formaliter personam, sed unit naturam personae, ut inde resultet una persona composita. Quia ergo humanitas Christi, licet habuerit existentiam propriam, non tamen habuit illam cum proprio modo existendi in se et per se, sed cum supernaturali modo unionis ad suppositum Verbi Dei, ideo dici non potest existere aut extitisse unquam in se, sed semper in Verbo.

28. *Christi humanitas qualiter in nullo signo potuit operari, sed Verbum per ipsam.*— Superest dicendum de quarta propositione valde consentanea doctrinae fidei, scilicet, quod humanitas Christi nunquam potuit operari, neque in instanti temporis, neque in signo naturae, priusquam Verbum

operaretur per ipsam, cuius oppositum videtur sequi ex nostra sententia; nam si habuit existentiam propriam, prius natura extitit quam fuerit unita Verbo; ergo etiam prius natura operari potuit, nam operatio consequitur esse. Respondetur tamen negando sequelam, quamquam non defuerint theologi et docti qui consequens illud affirmaverint, ut tractavi late, dicto I tomo III partis, disp. X, sect. 1 et 2; sed in eo decepti sunt, ut ibi ostendi. Negatur ergo dicta consequentia. Et imprimis aliqui existimant, quamvis humanitas habeat existentiam propriam, non inde sequi prius natura extitisse quam fuerit unita Verbo, quia potuit existentiam illam accipere per actionem dependentem a Verbo ut a termino suppositali; sicut accidens habet propriam existentiam, et tamen non prius natura existit quam uniatur subiecto, quia recipit existentiam per actionem dependentem a subiecto, ut a causa materiali. Qui modus dicendi non est omnino improbabilis, nobis tamen non videtur verus, ut late disputavimus in dicto I tomo, disp. VIII, sect. 1. Concedo ergo humanitatem illam prius natura extitisse quam fuerit assumpta, nego tamen prius natura operatam esse aut operari potuisse, quam fuerit assumpta, quia natura existens non est capax operationis donec per subsistentiam aliquam terminata sit, quod late ostendi in dicto tomo, disp. X, sect. 2 et 3, quod hic repetere non est necesse.

29. Solum addo idem argumentum retorqueri posse in aliam sententiam, et eodem proportionali modo necessario esse ab adversariis solvendum. Nam negare non possunt quin humanitas Christi prius natura receperit esse essentiale actuale quam fuerit assumpta a Verbo, ut supra probatum est et passim ipsi docent; inferam ergo similiter potuisse in illo priori humanitatem operari per illud esse essentiae actuale, nam illud est proprium esse ex quo sequitur operatio tamquam ex principio formali, et sufficiens conditio erit quod sit actu extra suas causas.

con la opinión de ellos— la naturaleza es también capaz de subsistencia propia según ese ser con prioridad natural a la existencia. Luego han de responder negando la consecuencia, porque para operar no basta el ser actual de la esencia hasta que esté completado por la existencia; ¿por qué, pues, no van a admitir nuestra respuesta, cuando negamos una consecuencia similar, porque la existencia no se expande en la operación hasta estar completada por la subsistencia? Sobre todo porque ellos no pueden dar ninguna razón suficiente de por qué la esencia exige tal existencia para operar, dado que, prescindiendo de ella, ya tiene en acto en sí y fuera de sus causas toda su perfección esencial, y, principalmente, si la tiene también completada con la subsistencia propia, porque en ese caso no se comprende qué puede añadir la existencia de lo que se requiere para operar. Nosotros, empero, damos como razón que la subsistencia es el término sustancial e intrínseco de la naturaleza, el cual a su manera pertenece al complemento sustancial de la realidad, y, por lo mismo, le es intrínseca en sumo grado, siendo el resultado primario de la naturaleza, o, al menos, lo que primeramente se produce con ella; por el contrario, la operación es más extrínseca o accidental, presuponiendo, por ello, a la subsistencia en el orden de naturaleza, y presuponiendo en Cristo la asunción, puesto que ha sido impedida la subsistencia propia y creada.

30. En último lugar no quiero dejar de advertir que el autor antes citado favorece no poco a nuestra opinión, cuando, después de todos aquellos ataques y exageraciones de palabras, añadió que, aunque de hecho la humanidad de Cristo no hubiese tenido una existencia propia, sin embargo, por potencia absoluta, hubiese podido ser asumida en la unión hipostática con una existencia propia. No hay duda que en esto se expresó ingeniosamente, ya que de acuerdo con la doctrina que siguen él y otros difícilmente podría dar razón de por qué sería esto imposible, puesto que no implica en absoluto repugnancia o contradicción alguna, según queda demostrado antes por nosotros hasta la saciedad. Enseñan ellos, en efecto, que en la naturaleza creada la existencia y la subsistencia son realidades distintas y que el Verbo en la humanidad de Cristo impidió y suplió a ambas. ¿Por qué, pues, no pudo impedir a la subsistencia sola, sin impedir al

Maxime cum (iuxta eorum opinionem) etiam secundum illud esse sit natura capax propriae subsistentiae prius natura quam existat. Respondebunt ergo negando sequelam, quia ad operandum non satis est esse essentiae actuale donec terminetur per existentiam; cur ergo non admittent responsionem nostram, cum similem negamus consequentiam, quia existentia non prodit in operationem donec terminetur per subsistentiam? Praesertim quia ipsi nullam rationem sufficientem reddere possunt cur essentia talem existentiam requirat ad operandum, si, praecisa illa, iam habet in actu totam suam perfectionem essentialem in se et extra suas causas, et maxime si illam habet etiam propria subsistentia terminatam, quia iam non intelligitur quid addere possit existentia quod ad operandum requiratur. Nos vero rationem reddimus, quia subsistentia est substantialis et intrinsecus terminus naturae, pertinens suo modo ad substantiale rei complementum, et ideo est maxime intima, et primo resultans ex natura, vel saltem cum illa primum effecta; operatio vero est magis extrinseca vel accidentaria, et ideo secundum naturae ordinem supponit subsistentiam, et in Christo supponit assumptionem, quia propria et creata subsistentia impedita est.

30. Non omittam ultimo loco advertere praedictum tandem auctorem non parum nostrae favere sententiae, dum, post omnes illas impugnationes et verborum exaggerationes, adiunxit, quamquam de facto Christi humanitas non habuerit existentiam propriam, potuisse tamen de potentia absoluta assumi cum propria existentia ad hypostaticam unionem. In quo certe ingeniose locutus est, quia in doctrina quam ipse cum aliis sequitur, vix poterit rationem reddere cur id sit impossibile, cum nullam prorsus repugnantiam aut contradictionem involvat, ut in superioribus a nobis satis superque probatum est. Docent enim ipsi existentiam et subsistentiam in natura creata esse res distinctas, et Verbum in humanitate Christi Domini utramque impedivisse et supplevisse. Cur ergo non potuit impedire solam

mismo tiempo a la existencia? Sobre todo, porque, de acuerdo con su doctrina, la subsistencia tiene prioridad de naturaleza sobre la existencia, y, por tanto, hablando consecuentemente, la unión de la naturaleza para subsisitir tiene prioridad de naturaleza sobre la unión para existir; y, por lo mismo, como lo anterior puede ser separado de lo posterior —según se acepta comúnmente por los filósofos—, si no surge una repugnancia especial por otro concepto, la unión podrá quedarse en la sola subsistencia sin llegar más allá, permitiendo a la naturaleza tener una existencia propia.

31. Admitimos, pues, gustosos esta afirmación, pero nos sorprendemos de que no hayan caído en la cuenta de que con esto se echa por tierra —quieran o no— toda su sentencia y todos los fundamentos por razón de los que se niega que la humanidad de Cristo tenga de hecho existencia propia. Y en primer lugar porque, si la existencia propia no está en contradicción con la verdadera unión hipostática y con la unidad de persona en una doble naturaleza, ¿por qué o con qué fundamento puede decirse que en la humanidad de Cristo no se da una existencia tal, es decir, propia y creada? Porque la fe no enseña más que una unión hipostática tal que por ella subsista una sola persona en una doble naturaleza. E incluso enseña también que por tal unión el Verbo asumió todo lo que había puesto en la naturaleza humana, es decir, lo que no está en contradicción con esa unión determinada; por consiguiente, si la existencia de la naturaleza, como el autor antes citado no recela conceder, no está en contradicción con la unión, sino que pudo ser conservada en la naturaleza personalmente unida, ¿con qué fundamento se puede decir que fue suprimida? Se añade que, de acuerdo con esa sentencia, hay que admitir dos uniones de la humanidad con el Verbo, una a la subsistencia y otra a la existencia del Verbo. Porque, aunque de parte del Verbo no se dé distinción real entre la subsistencia y la existencia, sin embargo es necesario establecer distinción por parte de la humanidad, puesto que se dice que la una es separable de la otra en la realidad misma, lo cual es indicio evidente de alguna distinción, por lo menos *ex natura rei;* por consiguiente, hay dos uniones distintas, cosa que hasta ahora no se había oído, censurando gravemente los mismos tomistas en Durando una doctrina semejante, y con razón.

subsistentiam, et non simul etiam existentiam? praesertim cum, iuxta eorumdem doctrinam, subsistentia sit prior natura quam existentia, et ideo, consequenter loquendo, unio naturae ad subsistendum sit prior natura quam ad existendum; ac proinde, cum prius possit separari a posteriori (ut a philosophis communiter receptum est), si aliunde non oriatur specialis repugnantia, poterit unio sistere in sola subsistentia, et non ulterius progredi, permittendo naturae propriam existentiam.

31. Itaque libenter hoc dictum admittimus, miramur tamen non advertisse hinc everti (velint, nolint) totam sententiam omniaque fundamenta ob quae negatur humanitatem Christi de facto habere propriam existentiam. Primo quidem, quia, si existentia propria non repugnat cum vera unione hypostatica et cum unitate personae in duplici natura, unde aut quo fundamento dici potest non esse in humanitate Christi talem existentiam, propriam, scilicet, et creatam? Quia fides nihil aliud docet nisi talem unionem hypostaticam qua una persona in duplici natura reali subsistat. Immo praeterea docet per talem unionem assumpsisse Verbum quidquid in humana natura plantavit, quod, nimirum, tali unioni non repugnet; si ergo existentia naturae, ut supra dictus auctor concedere non veretur, non repugnat unioni, sed conservari potuit in natura personaliter unita, quo fundamento dici potest sublatam fuisse? Accedit quod, iuxta illam sententiam, duae sunt ponendae uniones humanitatis ad Verbum, una ad subsistentiam, altera ad existentiam Verbi. Nam, licet ex parte Verbi non sit distinctio in re inter subsistentiam et existentiam, tamen ex parte humanitatis necessario est ponenda distinctio, cum dicatur una esse separabilis ab alia in re ipsa, quod est evidens signum alicuius distinctionis, saltem ex natura rei; sunt ergo duae uniones distinctae, quod est hactenus inauditum, et ipsi thomistae similem doctrinam in Durando graviter reprehendunt, et merito.

32. Y todavía urjo más esto de la siguiente manera, ya que esas uniones son distintas en la realidad; luego, del mismo modo que se dice que Dios puede conservar la unión a la subsistencia sin la unión a la existencia, así también hay que decir que puede conservar la unión a la existencia sin la unión a la subsistencia; la razón, efectivamente, es igual, puesto que la distinción es idéntica, sin que dependa más esencialmente la una de la otra que lo contrario. Por consiguiente, en ese caso se daría una persona creada que poseería una naturaleza existente con la sola existencia creada; se daría también entonces unión sustancial entre la naturaleza creada y Dios sin unión hipostática, cosas que son inauditas y poco acordes con la doctrina de los SS. Padres y de los Concilios. Más aún, de aquí llegamos también a la conclusión de que la unión a la existencia ni es hipostática ni está intrínsecamente incluida en la hipostática, y que, en consecuencia, se la ha fingido arbitrariamente en la unión que se ha realizado, ya que, según la fe, sólo se ha realizado la unión hipostática sustancial entre la humanidad y el Verbo.

33. Establezcamos, finalmente, que, si eso es posible, se hizo; ¿por ventura Cristo entonces no sería verdaderamente uno y un ente *per se* y absolutamente? Realmente lo sería, porque sería una sola persona sustancialmente compuesta, por razón de la cual el hombre sería verdadera y propiamente Dios, y Dios sería hombre. Y por el mismo motivo, al ser tal hombre concebido de madre, también sería concebido Dios; y su humanidad, aunque existiese con existencia propia, no existiría en sí, sino en el Verbo, ni podría propiamente operar ella misma, sino que el Verbo operaría por ella; este caso, pues, deja patente que las razones antes propuestas contra nosotros no son eficaces. Y baste con ello para esta digresión que me pareció que era necesaria aquí para que se viese con evidencia que exponemos los principios metafísicos que son útiles a la verdadera teología, ya que esto es lo que principalmente pretendemos y deseamos. Volvamos ya a la disputación comenzada.

32. Quod ulterius sic urgeo, nam illae uniones in re sunt distinctae; ergo, sicut dicitur posse Deum conservare unionem ad subsistentiam sine unione ad existentiam, ita dicendum erit posse conservare unionem ad existentiam sine unione ad subsistentiam; est enim aequalis ratio, cum sit eadem distinctio et non magis essentialiter pendeat una ab altera quam e contrario. Esset ergo tunc persona creata habens naturam existentem sola existentia increata; esset etiam tunc unio substantialis inter naturam creatam et Deum absque unione hypostatica, quae sunt inaudita et parum consentanea doctrinae Sanctorum Patrum et Conciliorum. Immo hinc ulterius concludimus illam unionem ad existentiam neque hypostaticam esse neque in unione hypostatica intrinsece inclusam, ideoque gratis esse confictam in unione quae facta est, nam secundum fidem sola unio hypostatica substantialis facta est inter humanitatem et Verbum.

33. Tandem, si illud est possibile, constituamus factum esse; numquid tunc Christus non vere esset unus et unum ens per se et simpliciter? Revera esset, quia esset una persona substantialiter composita, ratione cuius vere et proprie et homo esset Deus et Deus homo. Et eadem ratione, dum ille homo conciperetur ex matre, conciperetur etiam Deus; et humanitas eius, licet existeret existentia propria, non existeret in se, sed in Verbo, neque ipsa posset proprie operari, sed Verbum per ipsam; hic ergo casus aperte declarat rationes superius contra nos factas non esse efficaces. Atque haec satis sint de hac digressione, quae hic necessaria visa est ut constet ea principia metaphysica a nobis tradi quae verae theologiae deserviant; hoc enim praecipue intendimus et optamus. Iam ad inchoatam disputationem revertamur.

Es posible que la esencia actual se destruya totalmente con su existencia

34. Por último afirmo que la existencia actual es separable de la esencia de la criatura, de tal manera que la esencia misma perezca o se destruya al mismo tiempo que la existencia. Esta afirmación es cierta y evidente. Primero, porque la criatura no tiene la existencia de suyo, sino recibida de otro, al menos de Dios, del que siempre depende en su ser; ahora bien, Dios, del mismo modo que concede libremente el ser a la criatura, así también la conserva libremente en el ser; luego puede no conservarla; luego la criatura puede ser privada del ser; mas, si es privada del ser de existencia, es necesario que al mismo tiempo se destruya y perezca su esencia, ya que, suprimido el ser de existencia, la esencia no es nada, tal como quedó explicado en la sección segunda. Se confirma con ello la afirmación propuesta, puesto que todo lo generable, según el testimonio de Aristóteles, es corruptible, y por el mismo motivo todo lo que comienza a ser puede dejar de ser, siendo la cesación en el ser proporcionada al comienzo, es decir, pudiendo perderse por cesación lo que se adquirió por el comienzo; ahora bien, cuando la criatura comienza a ser, su esencia, la cual antes no era nada o todavía no era, comienza a ser algo; luego, de modo semejante, puede dejar de ser de la misma manera o ser separada del ser, de suerte que pierda totalmente su entidad de esencia.

35. Mas preguntará alguno cómo puede de este modo la existencia separarse de la esencia, si en la realidad son totalmente lo mismo, puesto que repugna en absoluto que una cosa se separe de sí misma. En esto, efectivamente, hacen gran hincapié los que pretenden que la existencia debe distinguirse, al menos *ex natura rei*, de la esencia de la criatura, como sucede sobre todo con Egidio, en los lugares antes citados, y principalmente en su opúsculo *De ente et essentia*, esforzándose en demostrar que no se puede producir ni destruir la criatura, si su esencia no es algo distinto de su existencia, pudiendo serle infundida la existencia o ser separada de ella. Este mismo modo de expresarse con anterioridad a Egidio lo hizo constar el Halense en el VII *Metaph.*, texto 22, habiéndolo refutado con elegancia. Porque el ser de la criatura, antes de que sea producida, si nos referimos en absoluto a la criatura toda, es meramente objetivo; *Y por eso* —dice—

Essentiam actualem posse omnino everti cum sua existentia

34. Dico ultimo existentiam actualem esse separabilem ab essentia creaturae, ita ut cum existentia simul ipsa essentia pereat seu destruatur. Haec assertio est certa et evidens. Primo, quia creatura non habet existentiam ex se, sed ab alio, saltem a Deo, a quo semper in suo esse pendet; sed Deus, sicut libere dat esse creaturae, ita etiam libere conservat eam in esse; potest ergo non conservare; ergo creatura potest privari esse; si autem privetur esse existentiae necesse est ut eius essentia simul destruatur ac pereat, quia, ablato esse existentiae, essentia nihil est, ut in secunda sectione declaratum est. Ex quo confirmatur posita assertio, quia omne generabile (teste Aristotele) est corruptibile, et eadem ratione omne quod incipit esse potest desinere esse, et desitio est proportionata inceptioni, id est, illud ipsum per desitionem potest amitti quod per inceptionem acquisitum est; sed, quando creatura incipit esse, essentia eius incipit esse aliquid, quae antea erat nihil seu nondum erat; ergo, simili modo, potest ita desinere esse seu separari ab esse, ut omnino suammet entitatem essentiae amittat.

35. Sed quaeret aliquis qui possit separari hoc modo esse ab essentia, si in re sunt omnino idem, cum plane repugnet idem a seipso separari. In hoc enim magnam vim faciunt qui contendunt existentiam debere distingui saltem ex natura rei ab essentia creaturae, et praesertim Aegidius, locis supra citatis, et maxime in suo opusculo de Ente et essentia, contendens nec posse fieri creaturam, neque destrui, nisi essentia eius sit aliquid distinctum ab eius esse, cui possit et esse imprimi et ab ea separari. Hunc autem dicendi modum ante Aegidium retulit Alensis, VII Metaph., text. 22, et eleganter refutavit. Quia esse creaturae, priusquam fiat, est pure obiectivum, si absolute de tota creatura loquamur: *Et ideo* (inquit) *non*

no es necesario imaginar que aquél se produce de éste, o que sea él mismo infundido a algo, por ejemplo, a la misma esencia; pues si sucediese así, como aquello a lo que se infunde realidad precede y no es producido mediante aquella producción, la realidad total no sería producida. Cabría que nosotros planteásemos el mismo argumento respecto de la cesación, si se trata de una cesación absoluta por la que una cosa pasa a la nada, y, guardando la proporción, es aplicable a la corrupción, como explicaremos en seguida.

36. Así, pues, a la dificultad propuesta responde el propio Halense que no hay que entender la producción de una cosa como si la existencia misma fuese infundida o unida a la esencia como el acto a la potencia, sino sólo en el sentido de que toda la realidad de la esencia, la cual antes estaba bajo la naturaleza posible, después existe toda en acto: *Y algunos* —dice— *a esta razón, en cuanto precede, la llaman esencia; mas en cuanto es término de la acción divina, la llaman existencia.* De modo semejante, pues, no hay que imaginar que una cosa deja de ser porque el ser sea separado de la esencia, como un acto lo es de la potencia receptiva, o como una cosa es separada de otra, o como el modo de una realidad es separado de la realidad misma, sino que deja de ser sólo porque la realidad total, que era ente en acto, pierde su entidad por la acción de Dios y deja de ser ente en acto. Así, pues, cuando se dice que una cosa no puede ser separada de sí misma si no hay ninguna distinción *ex natura rei*, esto es verdad de la separación propia, en la que no permanece lo que se separa, y aquello de que se separa permanece, ya sea con la misma duración, ya en el mismo lugar, de acuerdo con el modo de separación; mas la existencia no se separa de la esencia de esta manera, según dijimos. Y si se dice que lo mismo se separa de sí mismo porque deja de ser el todo y pasa de un estado a otro, es decir, del estado de ser al estado de no ser, o del estado actual al potencial, entonces no hay mayor contradicción en que lo mismo se separe de sí mismo de la que hay en que una misma cosa ahora sea y después no sea, o en que una misma cosa sirva ahora de término actual a la acción de su causa, mientras que luego sólo permanece en potencia, o sea, objetivamente en su causa. De acuerdo, pues, con este modo y según esta última separación, se dice que la esencia de la criatura se puede separar de la existencia, porque una misma esencia, la cual es actual

oportet imaginari illud fieri ex hoc, aut quod ipsum imprimatur alicui, puta, *ipsi essentiae; si enim ita esset, cum illud cui imprimitur res praecedat et non fiat per illud fieri, tota res non fiet.* Atque eadem ratio fieri a nobis poterit de desitione, si sit desitio simpliciter, per quam res in nihilum transit, et, salva proportione, applicari potest ad corruptionem, ut statim declarabimus.

36. Ad difficultatem ergo positam respondet idem Alensis fieri rei non esse imaginandum ac si ipsum esse imprimatur seu coniungatur essentiae tamquam actus potentiae, sed solum quod tota realitas essentiae, quae prius erat sub natura possibili, tota postea sit in actu: *Et quidam* (ait) *istam rationem, ut praecedit, vocant essentiam; ut autem est terminus actionis divinae, vocant esse.* Simili ergo modo, non est imaginandum rem desinere esse eo quod esse separetur ab essentia, sicut actus a potentia receptiva, aut sicut una res separatur ab alia, aut modus rei ab ipsa re, sed per hoc solum quod tota res, quae erat ens actu, per actionem Dei suam entitatem amittit et desinit esse ens actu. Cum ergo dicitur non posse rem separari a seipsa si nulla est distinctio ex natura rei, illud verum est de propria separatione, qua id quod separatur non manet, et id a quo separatur manet, aut in eadem duratione, aut in eodem loco, iuxta modum separationis; at vero hoc modo non separatur esse ab essentia, ut diximus. Si autem idem dicatur separari a seipso quia totum desinit esse et ab uno statu transit in alium, id est, ab statu essendi ad statum non essendi, vel ab statu actuali ad potentialem, sic non magis repugnat idem separari a seipso quam repugnet idem nunc esse et postea non esse, vel idem nunc actu terminare actionem suae causae, postea vero solum manere in potentia seu obiective in causa. Ad hunc ergo modum et iuxta hanc postremam separationem, essentia creaturae dicitur posse separari ab esse, quia eadem essentia, quae est actualis dum est, potest amittere

mientras existe, puede perder toda esa actualidad y retornar al solo ser objetivo o potencial.

37. Mas hay que advertir en este lugar que, aunque respecto de toda esencia creada sea verdad que puede de este modo separarse de la existencia o, mejor, que puede ser privada del ser actual, sin embargo no a todas les conviene por igual o de la misma manera. Porque hay algunas que, una vez que reciban el ser, no tienen potencia intrínseca para carecer o ser separadas de él, sino que esto sólo puede suceder por la potencia extrínseca del agente, tal como acontece con los entes incorruptibles, según se apuntó antes, disp. XXVIII. Por el contrario, hay otros entes que pueden por potencia intrínseca ser privados de la existencia, como es el caso de los entes corruptibles que constan de una materia capaz de otro ser, del que se sigue la corrupción o cesación de la realidad existente. Además, hay que tener en cuenta la diferencia entre la cesación de una cosa por corrupción y la cesación por aniquilación; porque, aunque en ambas la esencia pierda la existencia o sea separada de ella, sin embargo acontece de diverso modo. Porque en la aniquilación se destruye completamente la esencia según su totalidad y según todas sus partes, porque es absolutamente privada del ser; pues al concepto de aniquilación corresponde que no deje ser ninguno, ni íntegro ni parcial, y, por eso, incluso de la esencia, no deja nada. Más aún, es también necesario que a tal cesación no le suceda ser ninguno en virtud de tal acción o mutación, según la doctrina más probable de los teólogos, que expusimos ampliamente en el tomo III de la III parte. En cambio, en la corrupción, aunque la esencia que se corrompe, del mismo modo que pierde la existencia, así también se destruye de tal manera que ya no permanece en su totalidad, sin embargo no se destruye hasta tal punto que no pueda permanecer alguna parte de la esencia; en efecto, siempre permanece el sujeto o la materia y a veces también la forma, como en la muerte del hombre. Y en ese caso, cuanto permanezca del ser de la esencia, otro tanto permanece del ser de la existencia, ya que no son separables de esta manera, según quedó antes suficientemente demostrado por nosotros. Resulta con esto que, en virtud de la sola corrupción, la esencia, según su totalidad y según cada una de sus partes, no es separable del ser, si a la corrupción no se añade la aniquilación. Mas esto hay que entenderlo de la corrupción

totam illam actualitatem et redire ad solum esse obiectivum seu potentiale

37. Est autem hoc loco advertendum quod, licet de omni creata essentia verum sit posse hoc modo separari ab esse, vel potius privari actuali esse, non tamen omnibus aeque vel eodem modo convenit. Nam quaedam sunt quae, postquam semel esse recipiunt, non habent potentiam intrinsecam ut illo careant seu ab eo separentur, sed solum per extrinsecam potentiam agentis, ut sunt entia incorruptibilia, ut supra tactum est, disp. XXVIII. Alia vero sunt entia quae per intrinsecam potentiam possunt privari esse, ut sunt entia corruptibilia quae constant ex materia capaci alterius esse, ex quo sequitur corruptio vel desitio rei existentis. Rursus est notanda differentia inter desitionem rei per corruptionem et per annihilationem; nam, licet, in utraque, essentia amittat esse seu separetur ab illo, tamen diverso modo. Quia in annihilatione omnino destruitur essentia secundum se totam et secundum omnes partes suas, quia omnino privatur esse; hoc enim est de ratione annihilationis, ut nullum esse relinquat, neque integrum neque partiale, et ideo nihil etiam essentiae relinquit. Immo etiam necesse est ut nullum esse tali desitioni succedat ex vi talis actionis seu mutationis, iuxta probabiliorem theologorum doctrinam, quam in III tomo III partis late declaravimus. At vero in corruptione, quamvis essentia quae corrumpitur, sicut amittit esse, ita etiam destruatur ut tota iam non maneat, non tamen ita destruitur quin aliqua pars talis essentiae manere possit; semper enim manet subiectum seu materia, et interdum etiam forma, ut in hominis morte. Tunc autem quantum manet de esse essentiae, tantum manet de esse existentiae, quia non sunt taliter separabilia, ut a nobis supra abunde ostensum est. Quo fit ut per solam corruptionem non sit separabilis essentia ab esse secundum se totam et secundum omnem suam partem, nisi corruptioni adiungatur annihilatio. Hoc

propia de todo el compuesto, porque, si nos referimos a la del accidente o a la de la forma sustancial material, su esencia se separa totalmente de la existencia, o se destruye, cuando se corrompe el todo, pero no es ella propiamente la que es separada del ser o se corrompe, sino que se con-corrompe con la cesación del todo. Con esto se evidencia fácilmente en qué sentido el existir actualmente es separable de cualquier esencia, ya sea íntegra, ya parcial, y en qué sentido, separada la existencia, también simultánea y relativamente perece la esencia, lo cual es un gran indicio de que esas dos cosas no son distintas en la realidad.

Se trata la objeción sobre las proposiciones de verdad eterna

38. Mas se presenta de inmediato una dificultad manida que se tocó anteriormente, sec. 1, en la primera razón de la opinión primera. Porque si, suprimida la existencia, perece la esencia, entonces las proposiciones en que de una cosa se predican los predicados esenciales no son necesarias ni de eterna verdad; pero el consecuente es falso y está en contra de la opinión de todos los filósofos. Porque, en otro caso, las verdades todas referentes a las criaturas serían contingentes, resultando de ello que no podría haber ciencia sobre las criaturas, ya que ésta sólo se ocupa de verdades necesarias. Se prueba la consecuencia, porque si, suprimida la existencia, la esencia no es nada, entonces ni es sustancia ni accidente, y, por lo mismo, ni cuerpo, ni alma, ni ninguna otra cosa semejante; luego no se puede predicar de ella legítimamente ningún atributo esencial.

39. *Opinión de algunos.*— Debido a esta dificultad, algunos teólogos modernos conceden que estas proposiciones sobre las criaturas no tienen verdad eterna, sino que comienzan a ser verdaderas en el momento en que las cosas son producidas, perdiendo su verdad cuando las cosas perecen, ya que, como dijo Aristóteles, *por el hecho de que una cosa es o no es, la proposición es verdadera o falsa.* Sin embargo, esta sentencia no sólo es contraria a los filósofos modernos, sino también a los antiguos, e incluso a los Padres de la Iglesia; efectivamente, San Agustín, en el lib. II *De libero arbitrio,* c. 8, dice *que el que tres y cuatro*

autem intelligendum est de propria corruptione totius compositi, nam, si loquamur de accidente aut de sola forma substantiali materiali, illius essentia omnino separatur ab esse seu destruitur quando totum corrumpitur, sed illa non proprie privatur esse aut corrumpitur, sed concorrumpitur ad desitionem totius. Atque ita facile constat quomodo actualiter existere sit separabile a quacumque essentia, sive integra, sive partiali, et quomodo, ablato esse, simul etiam ac respective essentia pereat, quod est etiam magnum indicium illa duo in re non esse distincta.

Tractatur obiectio de enuntiationibus perpetuae veritatis

38. Occurrit tamen statim trita difficultas superius tacta, sect. 1, prima ratione primae opinionis. Quia si, ablata existentia, perit essentia, ergo propositiones illae in quibus praedicata essentialia de re praedicantur non sunt necessariae neque perpetuae veritatis; consequens autem est falsum et contra omnium philosophorum sententiam. Quia alias omnes veritates circa creaturas essent contingentes, unde non posset de creaturis esse scientia, quia haec solum est de veritatibus necessariis. Sequela probatur, quia si, ablata existentia, essentia nihil est, ergo nec est substantia neque accidens, et consequenter neque corpus, neque anima, neque alia huiusmodi; ergo nullum essentiale attributum potest de illa iure praedicari.

39. *Aliquorum opinio.*— Propter hanc difficultatem, quidam moderni theologi concedunt has propositiones creaturarum non esse perpetuae veritatis, sed tunc incipere veras esse cum res fiunt, et veritatem amittere cum res pereunt, quia (ut Aristoteles dixit), *ab eo quod res est vel non est, propositio vera vel falsa est.* Verumtamen haec sententia non solum modernis philosophis, sed etiam antiquis contraria est, immo et patribus Ecclesiae; dicit enim Augustinus, II de Libero arbitrio, c. 8, *tria et quatuor esse septem perpetue verum esse,*

sean siete es eternamente verdadero, aunque no haya nada que sea numerado. Y en el mismo sentido afirma, en el lib. IV *Gen. ad litt.,* c. 7: *El número senario es perfecto, no porque Dios haya completado todas las cosas en seis días, sino que, al contrario, Dios completó todas las cosas en seis días precisamente porque es perfecto dicho número, el cual sería perfecto aunque no existiesen esas cosas.* Del mismo modo, San Anselmo, en el diálogo *De veritate,* c. 14, se esfuerza *ex professo* en demostrar que la verdad de estos enunciados es eterna, y que no se destruye aunque se destruyan las cosas mismas.

40. Ni basta con que alguno responda con Santo Tomás, I, q. 10, a. 3, ad 3; q. 16, a. 7, ad 1; y q. 1 *De veritate,* a. 5, ad 11, y a. 6, ad 2 y 3, que, destruida la existencia, estas enunciaciones son verdaderas, no en sí mismas, sino en el entendimiento divino. Porque en tal sentido, no sólo estos enunciados en los que se predican atributos esenciales, sino también todos los enunciados accidentales o contingentes que son verdaderos, tienen eterna verdad en el entendimiento divino. Y si se dice que hay una diferencia, porque, aunque todos estén eternamente en el entendimiento divino, sin embargo no están con la misma necesidad; ya que las verdades en las que se atribuye al sujeto un predicado esencial de tal manera están en el entendimiento divino, que no han podido dejar de estar en él, por lo cual son absolutamente necesarias al margen de cualquier hipótesis; mientras que las otras verdades contingentes, aunque hayan estado siempre en el entendimiento divino, sin embargo no han estado con necesidad absoluta, sino sólo bajo la condición de que habrían de ser creadas en algún tiempo; si se dice esto —repito—, con ello se confirma más y se acrecienta la dificultad contra la opinión precedente, puesto que las proposiciones en las que de los sujetos se afirman predicados esenciales no son verdaderas precisamente porque haya de suceder así en alguna diferencia del tiempo, ya porque, aunque Dios hubiese determinado que no se hiciese nada en el tiempo, no obstante conocería que son verdaderas, ya también porque no son verdaderas desde la eternidad sólo en cuanto pueden enunciarse de lo futuro en orden al tiempo, sino que lo son en absoluto y prescindiendo de cualquier diferencia del tiempo, y en ambas cosas se distinguen mucho de las verdades contingentes, las cuales sólo poseen verdad

etiam si nihil sit quod numeretur. Et in eodem sensu dicit lib. IV Geneseos ad litter., c. 7: *Senarius est numerus perfectus, non quia Deus sex diebus omnia perfecit, sed potius, e converso, ideo Deus sex diebus omnia perfecit, quia ille numerus perfectus est, qui perfectus esset etiamsi illa non essent.* Similiter Anselmus, in dialogo de Veritate, c. 14, ex professo contendit veritatem harum enuntiationum esse perpetuam, neque destrui, etiamsi res ipsae destruantur

40. Nec satis est si quis respondeat cum D. Thom., I, q. 10, a. 3, ad 3, q. 16, a. 7, ad 1, et q. 1 de Veritate, a. 5, ad 11, et a. 6, ad 2 et 3, destructa creaturarum existentia, has enuntiationes esse veras, non in se, sed in intellectu divino. Quia hoc modo non solum huiusmodi enuntiationes in quibus attributa essentialia praedicantur, sed omnes etiam accidentales seu contingentes quae verae sunt, habent veritatem perpetuam in intellectu divino. Quod si dicas esse differentiam, quia, licet omnes sint perpetuo in intellectu divino, non tamen cum eadem necessitate; nam illae veritates in quibus praedicatum essentiale tribuitur subiecto ita sunt in intellectu divino ut non potuerint non esse in illo, unde sunt simpliciter necessariae et absque ulla suppositione; at vero aliae veritates contingentes, licet semper fuerint in divino intellectu, non tamen cum absoluta necessitate, sed solum ex suppositione quod in aliquo tempore futurae essent; si hoc (inquam) dicatur, inde magis confirmatur et augetur difficultas contra praecedentem sententiam, quia propositiones illae in quibus essentialia praedicata dicuntur de subiectis, non ideo verae sunt quia ita futurum est in aliqua differentia temporis, tum quia etiam si Deus statuisset ut nihil in tempore fieret, nihilominus cognosceret illas esse veras, tum etiam quia non solum sunt verae ab aeterno, quatenus de futuro enuntiari possunt in ordine ad tempus, sed simpliciter et abstrahendo ab omni differentia temporis, et in utroque valde differunt a veritatibus contingentibus, quae solum in ordine ad existentiam pro aliqua differentia temporis verita-

en orden a la existencia en alguna diferencia del tiempo. Además, tampoco esos enunciados son verdaderos porque sean conocidos por Dios, sino que más bien son conocidos precisamente porque son verdaderos, de lo contrario sería imposible dar razón alguna de por qué Dios conocía necesariamente que eran verdaderos; en efecto, si su verdad proviniese de Dios mismo, esto acontecería mediante la voluntad de Dios; luego no se originaría por necesidad, sino voluntariamente. Además, porque, respecto de estos enunciados, el entendimiento divino está en la relación de meramente especulativo, no de operativo; ahora bien, el entendimiento especulativo supone la verdad de su objeto, no la produce; luego estos enunciados de los que se dice que están en el primer modo de predicación *per se,* e incluso los que están en el segundo, tienen verdad eterna, no sólo en cuanto están en el entendimiento divino, sino también considerados en sí mismos y prescindiendo de él.

41. *Opinión común.*— Es, pues, opinión muy común y aceptada que estas proposiciones son de verdad eterna; la enseña, juntamente con los antiguos árabes, Alberto Magno, en el comentario al libro *De causis,* prop. 8, y en *Postpraed.,* c. 9; y parece seguirla Santo Tomás en los lugares citados, por más que atribuya toda esta eternidad al entendimiento divino. Defendió la misma sentencia, tomándola de Santo Tomás y de Alberto, Capréolo, *In I,* dist. 8, q. 1, concl. 1; y Soncinas en el IX *Metaph.,* q. 5, donde cita también a Enrique, en el *Quodl.* X, q. 2 y 3, y a Herveo, *Quodl.* III, q. 1, y a Escoto y a otros autores, *In III,* dist. 21. La defiende también Cayetano, I *Poster.,* c. 9; el Ferrariense, II *cont. Gent.,* c. 52, y parece ser la opinión de Aristóteles, lib. IX de la *Metafísica,* c. 6, 7 y 9. Y muchos de los autores citados explican esta sentencia de tal manera que dicen que ciertamente las esencias de las cosas creables no son eternas, hablando en absoluto, según nosotros hemos demostrado antes, en la sec. 2, pero que las conexiones de los predicados esenciales con las esencias mismas son eternas. Dicen, además, que, cuando se crean las cosas, se crean y producen las esencias de las cosas, pero que no se produce la conexión antes dicha, ya que una cosa es producirse la esencia y otra hacer que tal esencia pertenezca a una cosa determinada, por ejemplo, que sea la esencia del hombre, del caballo, etc. En efecto, lo primero es verdad, ya que la esencia

tem habent. Rursus neque illae enuntiationes sunt verae quia cognoscuntur a Deo, sed potius ideo cognoscuntur quia verae sunt, alioqui nulla reddi posset ratio cur Deus necessario cognosceret illas esse veras; nam, si ab ipso Deo proveniret earum veritas, id fieret media voluntate Dei; unde non ex necessitate proveniret, sed voluntarie. Item, quia respectu harum enuntiationum comparatur intellectus divinus ut mere speculativus, non ut operativus; intellectus autem speculativus supponit veritatem sui obiecti, non facit; igitur huiusmodi enuntiationes quae dicuntur esse in primo, immo etiam quae sunt in secundo modo dicendi per se, habent perpetuam veritatem, non solum ut sunt in divino intellectu, sed etiam secundum se ac praescindendo ab illo.

41. *Communis sententia.*— Est igitur valde communis ac recepta sententia has propositiones esse perpetuae veritatis, quam docet cum antiquis arabibus Albertus Magnus, comment. lib. de Causis, propos. 8, et in Postpraedicamentis, c. 9; et eam sequi videtur D. Thomas, citatis locis, quamvis totam hanc perpetuitatem referat ad intellectum divinum. Eamdem sententiam ex D. Thoma et Alberto defendit Capreolus, In I, dist. 8, q. 1, concl. 1; et Soncinas, IX Metaph., q. 5, ubi refert Henricum, Quodl. X, q. 2 et 3, et Hervaeum, Quodl. III, q. 1; Scotum et alios auctores, In III, dist. 21. Tenet etiam Caiet., I Poster., c. 9; et Ferrariensis, II cont. Gent., c. 52, et videtur esse sententia Aristotelis, lib. IX Metaph., c. 6, 7 et 9. Hanc autem sententiam ita declarant multi ex dictis autoribus, ut dicant essentias quidem rerum creabilium non esse aeternas, simpliciter loquendo, ut supra, sect. 2, a nobis probatum est, connexiones autem praedicatorum essentialium cum ipsis essentiis esse aeternas Item aiunt, quando res creantur, essentias rerum creari et fieri, non tamen fieri praedictam connexionem, nam aliud est essentiam fieri, aliud vero est fieri ut talis essentia sit talis rei, verbi gratia hominis, equi, etc., essentia. Primum enim est verum, nam essentia crea-

creada, hablando en absoluto, tiene causa eficiente, puesto que no sólo se producen las existencias, sino también las esencias. Mas el que la esencia corresponda a una cosa determinada no tiene causa eficiente ni se produce, porque es de suyo necesario y eterno; que es lo mismo que decir que el hombre, ciertamente, o el animal tiene causa eficiente; pero que Pedro sea hombre, o que el hombre sea animal no tiene causa eficiente, puesto que esa conexión es de suyo absolutamente necesaria. Por eso afirman también consecuentemente que, aunque la esencia de la criatura tenga causa, sin embargo la verdad de la esencia no tiene causa, porque la verdad de una cosa consiste en esa necesaria conexión, que es de suyo eterna y no tiene causa, ocupándose de este modo la ciencia de verdades necesarias y eternas.

42. *Se da juicio de la sentencia propuesta.*— Pero tampoco parece que pueda defenderse esta sentencia, si no se la explica más. Primero, porque si esa conexión de un predicado concreto con el sujeto es eterna, pregunto qué es fuera de Dios, ya que, o es algo, o no es nada; si es algo, ¿cómo es eterna sin causa eficiente? Si no es nada, ciertamente no es extraño que no tenga causa eficiente, pero es extraño que pueda ser eterna o que sea una conexión real, si no es nada. Además, la conexión no es otra cosa más que la unión; ahora bien, la unión debe ser una realidad o un modo de la realidad; por consiguiente, si no es realidad alguna eterna, tampoco la unión de las realidades podrá ser eterna, porque el modo de la realidad no puede existir sin la realidad. Además, ¿cómo puede la esencia tener causa eficiente sin que reciba de ella el ser la esencia de una realidad determinada? Porque, si se produce la esencia, se produce con alguna realidad o entidad; luego por esa misma eficiencia tiene el ser la esencia de una determinada realidad. Y se confirma, porque, del mismo modo que la esencia de Pedro no existía antes de que fuese producida, de igual suerte tampoco Pedro poseía esencia antes de que fuese creado o engendrado; por consiguiente, tampoco era hombre, ni animal, etc.; luego todo esto lo recibió de su causa eficiente por la generación; luego no sólo se producen las esencias, sino también las conexiones esenciales. En segundo lugar se confirma, porque, cuando la forma, por ejemplo, el alma, se infunde a la materia, comienza formalmente a dar a todo el compuesto

ta simpliciter loquendo habet causam efficientem, quia non solum fiunt existentiae rerum, sed etiam essentiae. Quod vero essentia sit talis rei non habet causam efficientem, nec fit, quia de se est necessarium ac perpetuum; quod est dicere hominem quidem, aut animal, habere causam efficientem; quod vero Petrus sit homo, aut homo animal, non habere causam efficientem, quia illa connexio de se est omnino necessaria. Unde consequenter etiam aiunt, quamvis essentia creaturae habeat causam, veritatem tamen essentiae non habere causam, quia consistit rei veritas in illa necessaria connexione, quae de se perpetua est et causam non habet, et hoc modo est scientia de veritatibus necessariis ac perpetuis.

42. *Fertur de proposita sententia iudicium.*— Sed haec etiam sententia, nisi amplius declaretur, non videtur posse defendi. Primo, quia si connexio illa talis praedicati cum subiecto aeterna est, inquiro quid sit extra Deum, nam vel est aliquid, vel nihil; si aliquid, quomodo est aeterna sine causa efficienti? Si nihil, mirum quidem non est quod efficientem causam non habeat, mirum tamen est quod possit esse aeterna, aut quod sit realis connexio, si nihil est. Item connexio nihil aliud est quam unio; unio autem res aut modus rei esse debet; si ergo nulla res est aeterna, neque etiam unio rerum esse potest aeterna quia modus rei non potest esse sine re. Praeterea, quomodo potest essentia habere efficientem causam, et non habere ab illa ut sit talis rei essentia? Nam si essentia fit, in aliqua re seu entitate fit; ergo per eamdem efficientiam habet quod sit talis rei essentia. Et confirmatur, nam, sicut essentia Petri non erat antequam fieret, ita nec Petrus habebat essentiam antequam crearetur vel generaretur; unde neque erat homo, neque animal, etc.; ergo totum hoc accepit per generationem a sua causa efficienti; ergo non solum fiunt essentiae, sed etiam connexiones essentiales. Confirmatur secundo, nam cum forma (verbi gratia, anima) imprimitur materiae, formaliter incipit dare toti composito non solum ut sit,

no sólo el existir, sino también el vivir, sentir, etc.; luego la causa eficiente que unió tal forma a la materia no sólo produjo el todo, sino que también hizo que fuese viviente, animal, etc.; luego hizo que tal esencia conviniese a tal realidad. Finalmente, o *ser* se toma en estas expresiones en la misma significación, o en distinta; si se toma en distinta, hay manifiesta equivocidad y no hay una explicación coherente; si se toma en la misma, es necesario que tenga la misma causa eficiente. Explico esto de la siguiente manera: cuando se dice que la esencia en absoluto tiene causa eficiente, es necesario afirmar que la tiene en orden al ser, ya que nada se produce si no es para ser; luego, o esto se entiende del ser en acto, y entonces es verdad, o se entiende del ser en potencia, y en ese caso es falso, si nos referimos en rigor a la causa eficiente en acto, por más que sea verdad respecto de la causa que puede obrar eficientemente. Mas lo mismo absolutamente tiene lugar cuando se dice que la esencia es de una realidad determinada; porque, si se trata del ser actual, no puede ser la esencia creada de cosa alguna en acto más que por la causa eficiente, porque lo que no es actualmente, no puede ser de algo actualmente. Prueban esto también las razones propuestas, porque, del mismo modo que Pedro no es si no es producido, así tampoco es hombre en acto si no es hecho hombre, sino que es únicamente hombre en potencia. Por tanto, si se trata únicamente de esto, es verdad que no tiene causa eficiente en acto, pero al menos exige una causa que tenga poder de producir. ¿Qué razón hay, pues, para afirmarla en un caso y negarla en otro?

43. Resulta también de aquí que parece falso lo que se dice: que la esencia tiene causa eficiente, pero que la verdad de la esencia no la tiene. Porque la verdad de la esencia en realidad no es más que la esencia misma, o a lo más se la considera como una propiedad intrínsecamente unida a la esencia; luego es imposible que no tenga la misma causa, o de modo igualmente primario, o de modo concomitante. ¿Cómo, en efecto, puede concebirse que una causa produzca oro y no produzca oro verdadero? Porque si, produciendo oro, produce la esencia de oro, ¿cómo produciendo verdadero oro no produce la verdad de la esencia del oro? Podemos, por tanto, valernos del mismo dilema. Porque, o se trata de la verdad en potencia, o en acto; ahora bien, cualquiera de estas

sed etiam ut vivat, sentiat, etc.; ergo causa efficiens quae talem formam univit materiae, non solum fecit illud totum, sed etiam fecit illud esse vivens, animal, etc.; ergo fecit ut talis essentia tali rei conveniret. Tandem, aut *esse* in his locutionibus sumitur in eadem significatione, vel in diversa; si in diversa, est aperta aequivocatio et non constans doctrina; si in eadem, necesse est ut eamdem habeat causam efficientem. Quod ita declaro, nam cum dicitur essentia simpliciter habere causam efficientem, necesse est ut dicatur illam habere in ordine ad esse, quia nihil fit nisi ut sit. Vel ergo hoc intelligitur de esse in actu, et sic est verum; vel de esse in potentia, et sic est falsum, si in rigore sit sermo de causa efficienti actu, quamvis sit verum de causa potente efficere. At vero idem prorsus est cum dicitur essentia esse talis rei; nam, si sit sermo de esse actuali, non potest esse essentia creata alicuius rei in actu nisi per causam efficientem; quia quod actu non est, non potest esse actu alicuius. Et hoc etiam probant rationes factae, quia, sicut Petrus non est nisi fiat, ita neque in actu est homo, nisi fiat homo, sed est tantum homo in potentia. Unde si de hoc tantum esse sit sermo, verum est non habere causam efficientem in actu, requirit tamen illam saltem potentem efficere. Quid est ergo quod affirmatur de uno et negatur de altero?

43. Atque hinc falsum etiam esse videtur quod dicitur, essentiam habere causam efficientem, veritatem autem essentiae non habere. Nam veritas essentiae reipsa nihil aliud est quam ipsa essentia, vel ad summum consideratur ut proprietas intrinsece coniuncta cum essentia; ergo impossibile est quin habeat eamdem causam, vel aeque primo, vel concomitanter. Qui enim intelligi potest ut aliqua causa efficiat aurum et non efficiat verum aurum? Quod si efficiendo aurum efficit essentiam auri, quomodo efficiendo verum aurum non efficit veritatem essentiae auri? Unde eodem possumus uti dilemmate. Nam vel est sermo de veritate in potentia, vel in actu: quodcumque autem

cosas que sea la que se afirme, la razón de la esencia y de la verdad es la misma en potencia o en acto, como se echará de ver fácilmente aplicando el argumento propuesto. Finalmente, o se trata de la verdad compleja, que propiamente está en el entendimiento que compone y divide, y ésta tiene en ese sentido causa eficiente, igual que la tiene la misma composición y división de nuestro entendimiento, ya que, en el mismo grado en que es, en ella existe y con ella comienza, como dijo Santo Tomás, I, q. 16, a. 7, ad 4. Y otro tanto sucede, guardada la proporción, con la verdad que se da en la composición de la palabra como en un signo. O se trata de la verdad de la cosa que sirve de fundamento a la verdad del entendimiento, y ésa no se diferencia del ser mismo. De aquí proviene lo de Aristóteles: *del hecho de que la cosa es o no es, es verdadera o falsa la proposición;* por consiguiente, tiene la misma causa que el ser mismo y está sujeta a la misma mutación. Por eso el propio Santo Tomás, q. 1 *De verit.,* a. 6, ad 4, afirma que la verdad de los enunciados, incluso en cuanto a los elementos esenciales de las cosas mismas, no es absolutamente inmutable, si no permanecen las mismas cosas.

44. Toda esta polémica —al menos como a mí me parece— consiste en el diverso significado de la cópula *es,* mediante la que se unen los extremos en estos enunciados. Cabe, en efecto, entenderla de dos maneras. Primera, de suerte que signifique la unión actual y real de los extremos que existe en la realidad misma, de tal manera que, cuando se dice *el hombre es animal,* se signifique que así es realmente. Segunda, que signifique únicamente que el predicado pertenece a la razón del sujeto, bien existan los extremos, bien no. En el primer sentido no hay duda de que la verdad de las proposiciones depende de la existencia de los extremos, porque, de acuerdo con esa significación, el verbo *es* no está desvinculado del tiempo, o —lo que es igual— significa una duración real y actual, la cual no existe si se suprime la existencia de los extremos, siendo, por lo mismo, falsa tal proposición, ya que se trata de una proposición afirmativa sobre un sujeto que no tiene función de suposición. Y en este mismo sentido prueban magníficamente las razones que hace poco se expusieron que la verdad de estos enunciados depende de la causa eficiente de la que depende la existencia de los extremos. Se prueba, además, que no sólo tiene causa efi-

horum dicatur, eadem est ratio essentiae et veritatis in potentia vel in actu, ut patebit facile, applicando argumentum factum. Denique, aut est sermo de veritate complexa, quae proprie est in intellectu componente et dividente, et haec ita habet causam efficientem sicut ipsa compositio et divisio nostri intellectus, nam illi inest et cum ea incipit, eo modo quo est, ut dixit D. Thomas, I, q. 16, a. 7, ad 4. Et idem est, servata proportione, de veritate quae est in compositione vocis tamquam in signo. Aut est sermo de veritate rei, quae fundat intellectus veritatem, et haec non differt ab ipso esse. Unde est illud Aristotelis: *Ab eo quod res est vel non est, propositio vera vel falsa est;* ergo eamdem habet causam quam ipsum esse et eidem subest mutationi. Unde ipsemet D. Thomas, q. 1 de Verit., a. 6, ad 4, veritatem pronuntiatorum ait, etiam quantum ad essentialia rerum ipsarum, non esse omnino immutabilem, nisi rebus manentibus.

44. Haec vero controversia (ut mihi quidem videtur) tota consistit in varia significatione illius copulae *est,* per quam coniunguntur extrema in his enuntiationibus. Duobus enim modis accipi potest. Primo, ut significet actualem et realem coniunctionem extremorum in re ipsa existentem, ita ut, cum dicitur *homo est animal,* significetur reipsa ita esse. Secundo, ut solum significet praedicatum esse de ratione subiecti, sive extrema existant, sive non. In priori sensu veritas propositionum pendet sine dubio ab existentia extremorum, quia iuxta illam significationem verbum *est* non absolvitur a tempore, seu (quod idem est) significat realem et actualem durationem, quae nulla est, ablata existentia extremorum, et ideo talis propositio falsa est, nam est affirmativa de subiecto non supponente. Et in hoc eodem sensu optime probant rationes proxime factae veritatem harum enuntiationum pendere ex causa efficienti a qua pendet existentia extremorum. Item probatur non so-

ciente la esencia creada, considerada en absoluto, sino que también la tiene la aplicación —por llamarla así— de la esencia a esta realidad, esto es, que no sólo el hombre o el animal tiene causa eficiente, sino que también el que el hombre sea realmente animal tiene causa eficiente. Porque, aunque no haya una doble acción o eficiencia, una por la que es hecho el hombre, otra por la que el hombre es hecho animal, sin embargo, cuando el hombre se genera, se hacen en realidad ambas cosas; y sólo existe la diferencia de que con estas palabras *el hombre es animal* se la significa de modo complejo, tal como es concebida por nosotros, mientras que en la realidad misma se realiza con una acción simple, mediante la cual se produce en la realidad el hombre y el animal, en cuanto en esa realidad concreta son una misma cosa. Así lo enseñó ampliamente Herveo, *Quodl.* I, q. 10, al que defiende Iavello, V *Metaph.*, q. 12, contra Soncinas, en el mismo lib. V, q. 10, quien manifiestamente se encuentra en un equívoco, según queda dicho. Finalmente, en esta misma significación tiene valor nuestra afirmación de que la existencia no se separa de la esencia si no es por la destrucción o cesación de la misma esencia. Y contra ella carece de valor la objeción propuesta; en efecto, se niega que las proposiciones en las que de los sujetos se afirman predicados esenciales sean verdaderas en ese sentido, suprimida la existencia actual. Así es, pues, como es verdad lo de Aristóteles, en *Praedicam.*, capítulo sobre la sustancia: *suprimidas las sustancias primeras, es imposible que permanezca nada;* del mismo modo que dijo Averroes, I *Phys.*, com. 63: *cuando una cosa deja de ser, pierde el nombre y la definición.*

45. Pero en otro sentido son proposiciones verdaderas aunque no existan los extremos; y en ese mismo son necesarias y de eterna verdad, puesto que la cópula *es* en la acepción referida, al no significar la existencia, no atribuye a los extremos realidad actual en sí mismos, no exigiendo, por ello, para su verdad la existencia o realidad actual. Se da, además, una explicación de esto, tomándola de los autores citados antes, porque las proposiciones en este sentido se reducen al sentido hipotético o condicional; pues, cuando decimos que el hombre es animal, prescindiendo del tiempo, no decimos otra cosa sino que la naturaleza

lum essentiam creatam, absolute sumptam, habere causam efficientem, sed etiam applicationem essentiae (ut sic dicam) ad hanc rem habere causam efficientem, id est, non solum hominem vel animal habere causam efficientem, sed etiam hominem reipsa esse animal habere causam efficientem. Quamvis enim non sit duplex actio vel efficientia, una, qua fit homo, alia, qua homo fit animal, tamen revera utrumque fit, quando homo generatur; solumque differt, quia his verbis *homo est animal* significatur complexe prout a nobis concipitur, re autem ipsa fit simplici actione qua in re fit homo et animal, quatenus in tali re idem sunt. Ita docuit late Hervaeus, Quodl. I, q. 10, quem defendit Iavell., V Metaph., q. 12, contra Soncin., eodem lib. V, q. 10, qui plane in aequivoco laborat, ut dictum est. Denique in hac eadem significatione procedit assertio nostra quod existentia non separatur ab essentia nisi per destructionem et desitionem eiusdem essentiae. Neque contra eam procedit obiectio facta; negatur enim propositiones in quibus essentialia praedicata dicuntur de subiectis in eo sensu veras esse ablata actuali existentia. Sic enim verum est illud Aristotelis, in Praedicam., c. de Substantia: *Ablatis primis substantiis, impossibile est aliquid remanere;* et eodem modo dixit Averroes, I Phys., com. 63, *quando res desinit esse, nomen perdere et definitionem.*

45. At vero in alio sensu propositiones sunt verae etiamsi extrema non existant; et in eodem sunt necessariae ac perpetuae veritatis, quia cum copula *est* in dicto sensu non significet existentiam, non attribuit extremis actualem realitatem in seipsis, et ideo ad suam veritatem non requirit existentiam seu realitatem actualem. Item, hoc declaratur ex praedictis auctoribus [1], quia propositiones in hoc sensu reducuntur ad sensum hypotheticum seu conditionatum; cum enim dicimus hominem esse animal, abstrahendo a tempore, nihil aliud dicimus nisi hanc

[1] Fonseca, lib. V, c. 5, q. 1 et 2.

del hombre es ésta, de tal manera que no puede producirse un hombre sin que sea animal. En consecuencia, igual que tiene valor eterno esta condicional, *si es hombre, es animal,* o *si corre, se mueve,* así también ésta tiene valor eterno, *el hombre es animal,* o *el correr es movimiento.* Resulta también de aquí que estas conexiones no tienen en tal sentido causa eficiente, puesto que toda eficiencia tiene por término la existencia actual, de la que prescinden las proposiciones dichas en este sentido. Y esto solo es lo que prueban las razones que acumula Soncinas en los lugares citados. Más aún, en este mismo sentido, esas conexiones no sólo no exigen una causa eficiente en acto, sino que tampoco parecen postularla en potencia, si nos detenemos formal y precisivamente en su verdad. Esto se puede explicar con el argumento expuesto a propósito de la proposición condicional, cuya verdad no depende de la causa eficiente o que tiene poder de obrar, dándose, por lo mismo, de igual modo en las cosas imposibles que en las posibles; en efecto, esta condicional, *si la piedra es animal, es sensible,* es igualmente verdadera que ésta, *si el hombre es animal, es sensible;* luego también esta proposición *todo animal es sensible* de suyo no depende de la causa que pueda producir eficientemente al animal. Por tanto, si por un imposible no se diese ninguna causa de este tipo, con todo, aquel enunciado sería verdadero, igual que es verdadero éste, la quimera es la quimera, u otro semejante. Por más que entre las conexiones necesarias, concebidas y enunciadas entre realidades posibles o esencias reales, y las que se dan entre entes ficticios o entes de razón, podemos señalar en esto la diferencia de que en aquéllas de tal manera es necesaria la conexión según la relación intrínseca de los extremos que abstraen de la existencia actual, que, sin embargo, es posible en orden a la existencia actual, pudiendo todo esto significarse mediante la cópula *es,* incluso en cuanto abstrae del tiempo, de tal manera que, cuando se dice *el hombre es animal racional,* se significa que el hombre tiene una esencia real definible así, o —lo que es lo mismo— que es un ente de tal naturaleza, que no es fingido, sino real, al menos posible; y, en cuanto a esto, la verdad de tales enunciados depende de una causa que pueda producir la existencia de los extremos. En cambio, en los entes ficticios sólo se hacen conexiones necesarias sin relación, incluso en el plano de la posi-

esse hominis naturam, ut non possit fieri homo quin sit animal. Unde, sicut haec conditionalis est perpetua, *si est homo, est animal,* vel, *si currit, movetur,* ita haec est perpetua, *homo est animal,* vel, *cursus est motus.* Atque hinc etiam fit ut hae connexiones in hoc sensu non habeant causam efficientem, quia omnis efficientia terminatur ad actualem existentiam, a qua dictae propositiones in hoc sensu abstrahunt. Et hoc solum probant rationes illae quas congerit Soncinas locis citatis. Immo, in hoc eodem sensu non solum non requirunt hae connexiones causam efficientem in actu, verum etiam neque in potentia videntur illam postulare, si formaliter ac praecise sistamus in earum veritate. Quod potest declarari ratione facta de propositione conditionali, cuius veritas non pendet ex causa efficienti vel potente efficere, et ideo aeque reperitur in rebus impossibilibus ac in possibilibus; aeque enim vera est haec conditionalis, *si lapis est animal, est sensibilis,* ac ista, *si homo est animal, est sensibilis;* ergo etiam haec propositio, *omne animal est sensibile,* per se non pendet ex causa quae possit efficere animal. Unde, si per impossibile nulla esset talis causa, nihilominus illa enuntiatio vera esset, sicut haec est vera, chymaera est chymaera, vel similis. Quamquam in hoc possimus discrimen assignare inter connexiones necessarias, conceptas et enuntiatas inter res possibiles seu essentias reales, et inter res fictitias vel entia rationis, quod in illis ita est connexio necessaria secundum intrinsecam habitudinem extremorum abstrahentium ab actuali existentia, ut tamen sit possibilis in ordine ad actualem existentiam, et hoc totum potest significari per copulam *est,* etiam ut a tempore abstrahit, ita ut, cum dicitur *homo est animal rationale,* significetur hominem habere essentiam realem sic definibilem, seu (quod idem est) esse tale ens, quod non est fictum, sed reale, saltem possibile; et quoad hoc pendet veritas talium enuntiationum a causa potente efficere existentiam extremorum. At vero in entibus fictitiis, solum fiunt conne-

bilidad, al existir, a no ser únicamente por orden a la imaginación o ficción de la mente. Por fin, de acuerdo con este sentido desaparece también la objeción propuesta contra nuestra afirmación, porque, aunque estas conexiones sean necesarias independientemente de la existencia, sin embargo las esencias que se significan mediante ellas no son entes verdaderos y actuales, si están privados de la existencia.

46. Mas quedan aún dos dificultades. La primera es que todavía no se ha explicado en qué consiste esta conexión necesaria de extremos no existentes; porque, al no poner nada en la realidad, resulta difícil de comprender cómo puede servir de fundamento a una verdad necesaria. Y no sería satisfactorio si dijésemos que, una vez suprimida la existencia de las cosas, esta conexión sólo permanece en el ejemplar divino, originándose de El tal necesidad; esto —repito— no es satisfactorio, porque, aunque la verdad de estas conexiones, en cuanto verdad real y actual, no permanezca más que en el entendimiento divino —siendo éste el sentido en que se expresó Santo Tomás en los lugares citados, sobre todo I, q. 16, a. 7, siendo posible también tomarlo de San Anselmo, en el diálogo *De veritate*, c. 7 y 8—, sin embargo la necesidad de esta verdad y la primera raíz y origen de tal conexión no parece que pueda ser referida al ejemplar divino. Porque el ejemplar divino mismo tuvo esta necesidad de representar al hombre como animal racional, sin haberlo podido representar de otra esencia, lo cual no se deriva de ninguna razón más que de que el hombre no puede ser de otra esencia, ya que, por el hecho mismo de que sea una cosa de otra esencia, ya no es hombre; luego esta necesidad proviene del objeto mismo y no del ejemplar divino; por consiguiente, queda siempre en pie la dificultad aludida, a saber, cómo, si ese objeto no es nada en sí, puede tener de por sí tal conexión de los predicados, que de algún modo sea el fundamento de tal ciencia, y de tal verdad, y de tal ejemplar. A esto parece que hay que decir que esta conexión no es otra cosa más que la identidad de los extremos que hay en las proposiciones esenciales y afirmativas —debiendo decirse lo mismo proporcionalmente de la diversidad de los extremos en las negativas—. Pues así toda verdad de una proposición afirmativa se funda en alguna identidad o unidad de los extremos, la cual, aunque

xiones necessariae sine habitudine, etiam de possibili, ad existendum, sed solum per ordinem ad imaginationem seu fictionem mentis. Denique iuxta hunc sensum cessat etiam obiectio facta contra assertionem nostram, quia, licet hae connexiones sint necessariae independenter ab existentia, nihilominus essentiae quae per eas significantur non sunt vera et actualia entia, si existentia privantur.

46. Sed adhuc supersunt duae instantiae. Prior est quia nondum est explicatum quid sit ista necessaria connexio extremorum non existentium; nam, cum nihil in re ponat, difficile est intellectu quomodo possit fundare necessariam veritatem. Neque enim satisfacit si dicamus, ablata rerum existentia, solum manere hanc connexionem in divino exemplari et ab illo oriri talem necessitatem; hoc (inquam) non satisfacit, nam, licet veritas harum connexionum, ut realis et actualis veritas, non maneat nisi in divino intellectu (quo sensu locutus est D. Thomas citatis locis, praesertim I, q. 16, a. 7, et sumitur etiam ex Anselmo, dialog. de Veritat., c. 7 et 8), nihilominus necessitas huius veritatis et prima radix ac origo talis connexionis non videtur posse referri in divinum exemplar. Nam ipsummet divinum exemplar habuit hanc necessitatem repraesentandi hominem animal rationale, nec potuit illum alterius essentiae repraesentare, quod non aliunde provenit nisi quia non potest homo esse alterius essentiae, nam, hoc ipso quod sit res alterius essentiae, iam non est homo; ergo ex obiecto ipso et non ex exemplari divino provenit haec necessitas; semper ergo restat difficultas tacta, quomodo, scilicet, si obiectum illud in se nihil est, possit ex se habere talem connexionem praedicatorum ut fundet aliquo modo necessitatem talis scientiae, et talis veritatis, ac talis exemplaris. Ad hoc dicendum videtur hanc connexionem nihil aliud esse quam identitatem extremorum quae sunt in propositionibus essentialibus et affirmativis (et idem dicendum est proportionaliter de diversitate extremorum in negativis). Omnis enim veritas propositionis affirmativae fundatur in aliqua extremorum identitate vel unitate, quae licet

sea concebida por nosotros de modo complejo o por modo de unión del predicado con el sujeto, sin embargo en la realidad no es nada fuera de la misma entidad de la cosa. Ahora bien, la identidad, por ser una propiedad del ente —ya que lo idéntico y lo diverso se reducen a la unidad, como dijimos antes—, con la debida proporción se encuentra en todo ente o en todo estado del ente. Por eso, igual que hombre existente y animal son lo mismo en la realidad, así también el hombre posible, es decir, el que puede servir de objeto a la ciencia o al ejemplar del hombre, tiene identidad con el animal entendido proporcionalmente; luego esta identidad es suficiente para servir de fundamento a aquella necesidad, y puede darse en el ente en potencia, aunque no sea nada en acto, puesto que al ente en potencia no le añade nada más que una relación de razón en orden a nuestros conceptos.

47. *Solución de una pequeña duda.*— Pero entonces surge una segunda dificultad, porque se deduce que también es necesaria esta conexión, *el hombre es* o *existe,* o *es existente,* y que, en consecuencia, es verdadera, aunque no exista en acto, lo cual es totalmente falso y está en contra de cualquier sentido y valor de las palabras. La consecuencia es evidente, porque también hombre y existente tienen identidad, bien objetiva y posible, bien actual, si se los toma proporcionalmente. Además, porque, si se reduce esa proposición a una proposición condicional, se encontrará que es verdadera y necesaria, porque no se puede hacer un hombre sin que sea existente, igual que no se lo puede hacer sin que sea animal; ahora bien, toda la necesidad de esta proposición *el hombre es animal* se decía que estaba en que no podía haber un hombre sin animal, necesidad a la que algunos llaman compuesta o por hipótesis; ésa misma, por consiguiente, se da en aquella proposición, el hombre es existente, puesto que no puede haber un hombre sin existencia. La respuesta es que, en realidad, no hay casi diferencia ninguna, si a existente se lo toma con la misma proporción, o en acto o en potencia, según prueba el argumento y está suficientemente claro por lo que se trató antes. Sin embargo, en el modo de expresarse hay diferencia, debiéndose, por lo mismo, negar en absoluto la consecuencia, ya que la palabra existir expresada en absoluto no significa la potencia, sino el ejercicio de existir. Por eso, aquella

a nobis concipiatur complexo modo et per modum coniunctionis praedicati cum subiecto, tamen in re nihil est praeter ipsammet rei entitatem. Identitas autem, cum sit proprietas entis (nam idem et diversum ad unitatem reducuntur, ut supra diximus), in omni ente seu in omni statu entis cum proportione reperitur. Unde, sicut homo existens et animal in re idem sunt, ita homo possibilis, seu qui obiici potest scientiae aut exemplari hominis, identitatem habet cum animali proportionaliter sumpto; haec ergo identitas sufficiens est ad fundandam illam necessitatem, et reperiri potest in ente in potentia, quamvis nihil sit actu, quia nihil addit enti in potentia nisi habitudinem rationis in ordine ad conceptus nostros.

47. *Dubiolum resolvitur.*— Sed tunc oritur secunda difficultas, nam sequitur hanc etiam connexionem esse necessariam, *homo est* seu *existit,* aut *est existens,* et consequenter esse veram, etiamsi actu non existat, quod est plane falsum et contra omnem sensum et verborum vim. Sequela autem patet, quia etiam homo et existens habent identitatem, vel obiectivam et possibilem, vel actualem, si cum proportione sumantur. Item quia, si illa propositio reducatur ad conditionalem propositionem, reperietur vera et necessaria, quia non potest fieri homo quin sit existens, sicut non potest fieri quin sit animal; tota autem necessitas huius propositionis, *homo est animal,* dicebatur esse, quia non potest esse homo sine animali, quae necessitas dicitur ab aliquibus composita seu ex suppositione; eadem ergo est in illa, homo est existens, quia non potest esse homo sine existentia. Respondetur in re quidem nullam fere esse diversitatem, si existens cum eadem proportione sumatur, vel in actu, vel in potentia, ut argumentum probat et ex superius tractatis satis constat. Nihilominus tamen in modo loquendi est diversitas, et ideo absolute neganda est consequentia, quia verbum existendi simpliciter dictum non significat potentiam, sed exercitium existendi. Unde illa locutio, *homo*

locución *el hombre existe,* expresada absolutamente, no convierte el sentido en compuesto, es decir, si es hombre, es existente, sino que tiene sentido simple y absoluto, y, por eso, si fuese necesaria, significaría una necesidad absoluta de existir, que no puede convenir al hombre.

SECCION XIII

DE QUÉ CLASE ES LA COMPOSICIÓN DE ESENCIA Y EXISTENCIA, O QUÉ CLASE DE COMPOSICIÓN PERTENECE AL CONCEPTO DE ENTE CREADO

1. Esta cuestión es necesaria, tanto para explicar las dificultades que se tocaron en la segunda y tercera razón en favor de la primera sentencia, expuestas en la sec. 1, como para analizar y explicar muchas cosas que sobre esta composición han escrito los autores, sobre todo Cayetano, *In De ente et essentia,* c. 5, poco después de la q. 9, donde explica la composición de existencia y esencia por comparación con la composición de materia y forma, diciendo que convienen en dos cosas y que se diferencian en diez.

Comparación de las composiciones de existencia y esencia, y de materia y forma

2. La primera conveniencia es que ambas composiciones son de acto y potencia. Respecto de la primera composición, esto es de por sí evidente; de la segunda lo prueba, porque cualquier quididad se pone en la realidad por el hecho de que adquiere la existencia. Esta demostración es muy débil, si se trata, como en realidad así es, de la potencia receptiva, porque de la esencia no se dice que adquiere la existencia porque primero haya estado en potencia para recibir y después haya recibido el acto, sino porque primero estaba toda en la potencia objetiva o activa de su causa, y después se convierte en ente en acto. La segunda conveniencia consiste en que en ambas composiciones el acto y la potencia se reducen al mismo género. Y ésta es verdad; se da, en efecto, también

existit, simpliciter dicta, non reddit sensum compositum, id est, [si est] homo, est existens[1], sed simplicem et absolutum, et ideo, si esset necessaria, significaret absolutam necessitatem existendi, quae homini convenire non potest.

SECTIO XIII

QUALIS SIT COMPOSITIO EX ESSE ET ESSENTIA, QUALISVE COMPOSITIO SIT DE RATIONE ENTIS CREATI

1. Haec quaestio necessaria est, tum ad explicandas difficultates tactas in secunda et tertia ratione pro prima sententia, propositis in sect. 1, tum ad examinanda vel declaranda multa quae de hac compositione scripta sunt ab auctoribus, praesertim a Caietano, de Ent. et essent., c. 5, paulo post q. 9, ubi, per comparationem ad compositionem ex materia et forma, declarat compositionem ex esse et essentia, quas in duobus convenire dicit, differre autem in decem.

Collatio compositionum ex esse et essentia, et ex materia et forma

2. Prima convenientia est quia utraque compositio est ex actu et potentia. De prima compositione hoc per se notum est, de secunda probat, quia quidditas quaelibet ex eo ponitur in rerum natura quod existentiam acquirit. Quae probatio valde debilis est, si sit sermo, ut revera est, de potentia receptiva, quia essentia non dicitur acquirere esse quia prius fuerit in potentia ad recipiendum et postea suscipiat actum, sed quia prius tota erat in potentia obiectiva seu activa suae causae, et postea fit ens actu. Secunda convenientia est quod in utraque compositione actus et potentia reducuntur ad idem genus. Quae vera est; intercedit enim etiam inter compositionem

[1] En este párrafo nos vemos obligados, en contra de la ed. Vivès, a seguir la lectura de otras ediciones, entre ellas la Balleoniana (Venecia, 1751) y la de M. S. (París, 1605), que incluyen las palabras encerradas entre corchetes. (N. de los EE.)

entre la composición real y la de razón, o entre la composición física y la metafísica, como se deja ver en la composición de género y diferencia. Por más que en esto pueda observarse cierta diversidad, ya que en la composición física ambas partes, es decir, la materia y la forma, sólo reductivamente se ponen en predicamento; mientras que en la composición metafísica, sólo la diferencia se pone reductivamente en predicamento; y el género, aunque en cuanto parte pueda también ser reducido o puesto al lado, no obstante, en cuanto es un cierto todo, se coloca directamente. Y otro tanto se cumple a su modo en la composición de existencia y de esencia, la cual también es metafísica, como luego diré; porque la esencia íntegra se coloca directamente en el predicamento, mientras que la existencia concebida como un cierto modo se coloca sólo por reducción, punto del que nos hemos ocupado suficientemente antes.

3. Las diferencias pueden leerse en el citado autor; pues la seis primeras suponen todas la distinción real entre la esencia y la existencia y que la existencia no es acto más que de la esencia completa y compuesta de materia y forma, y, por tanto, ni nos son necesarias, ni es preciso refutar de nuevo muchas cosas que en ellas se dicen. Como, por ejemplo, que en la composición de existencia y de esencia ninguno de los extremos es parte de la sustancia; pues esto es verdad en la composición del ente completo, pero no lo es en cualquier composición de existencia y de esencia, pues ésta tiene lugar también en la materia misma, y en la forma, y en el alma separada. Además, lo que se dice en la segunda diferencia, que en la composición de materia y forma uno de los extremos es pura potencia, mientras que no lo es en la composición de existencia y esencia, esto —digo—, en primer lugar, no es general, puesto que la materia misma consta de existencia y de esencia, y además, si la esencia se prescinde de la existencia, es un ente más potencial que la materia prescindida de la forma, o en cuanto se la presupone con su ser para la forma, aunque se trate de potencialidades de naturaleza diversa, porque en la esencia en cuanto tal es objetiva, mientras que en la materia es receptiva. Y otras cosas prácticamente semejantes podrían hacerse notar en las cuatro diferencias siguientes, que omito.

realem et rationis, seu inter compositionem physicam et metaphysicam, ut patet in compositione ex genere et differentia. Quamquam in hoc observari possit nonnulla diversitas, nam in physica compositione utraque pars, scilicet, materia et forma, ponitur tantum reductive in praedicamento; in metaphysica autem compositione, differentia tantum ponitur reductive in praedicamento; genus vero, quamvis ut pars possit etiam reduci, seu ad latus constitui, tamen ut est quoddam totum directe collocatur. Idemque suo modo reperitur in compositione ex esse et essentia, quae etiam metaphysica est, ut infra dicam; nam essentia integra directe collocatur in praedicamento, existentia vero concepta ut quidam modus, solum per reductionem, de quo in superioribus satis diximus.

3. Differentiae legi possunt in praedicto auctore; sex enim priores omnes supponunt distinctionem realem inter essentiam et existentiam et quod existentia non est actus nisi essentiae completae et compositae ex materia et forma, et ideo neque nobis necessariae sunt, neque oportet denuo impugnare multa quae in eis dicuntur. Ut quod in compositione ex esse et essentia neutrum extremorum est pars substantiae; est enim hoc verum in compositione completi entis, non vero in omni compositione ex esse et essentia; haec enim etiam in materia ipsa, et forma, et in anima separata reperitur. Item quod in secunda differentia dicitur, in compositione ex materia et forma alterum extremum esse puram potentiam, non vero in compositione ex esse et essentia, hoc (inquam) imprimis non est generale, cum ipsa materia constet ex esse et essentia, et praeterea, si essentia praescindatur ab esse, magis potentiale ens est quam materia praecisa a forma, seu ut supponitur formae cum suo esse, quamquam illae potentialitates sint diversae rationis, nam in essentia ut sic est obiectiva, in materia vero est receptiva. Et similia fere notari possunt in quatuor sequentibus differentiis, quas omitto.

Si de la existencia y de la esencia resulta un uno per se

4. Y lo que dice en la séptima, que de la materia y la forma resulta un uno *per se,* pero no de la existencia y de la esencia, pienso que es falso, incluso en la opinión de que la esencia y la existencia se distinguen realmente. Primero, porque se comparan como acto y potencia del mismo género, que esencialmente y en virtud de su naturaleza están destinados a componer un uno, y porque la esencia sin la existencia no tiene actualidad completa, e incluso ni siquiera es ente en acto; ¿qué razón hay, pues, de que no resulte de ellas un ente uno *per se?* Segundo, porque de ellas no resulta un ente *per accidens;* luego resulta un ente *per se.* El antecedente es admitido y demostrado por el mismo Cayetano, por el hecho de que el uno *per accidens* agrupa cosas de diversos géneros; y la consecuencia se prueba, porque de la esencia y de la existencia se hace verdaderamente un uno; en efecto, se unen realmente entre sí, y hasta —cosa sorprendente— el mismo Cayetano dice allí *que la esencia se une* per se *con la existencia;* y entre el uno *per se* y el *per accidens* no puede concebirse medio. Tercero, porque, de lo contrario, ningún ente creado, en cuanto es ente en acto, sería uno *per se.* Cuarto, porque la razón de Cayetano es muy débil, a saber, porque el ente uno *per se* se hace de partes de la sustancia, y la existencia no es una parte de la sustancia. Pues la afirmación es falsa, porque también se hace un uno *per se* de la sustancia y del acto o término sustancial, ya que, en otro caso, de la naturaleza y de la subsistencia no resultaría un uno *per se,* ni el supuesto sustancial en cuanto tal sería un uno *per se,* cosa que es completamente falsa. Por eso podemos refutar teológicamente tal doctrina, por deducirse de ella que Cristo no es uno *per se,* ya que consta de la humanidad y del Verbo, no como de partes sustanciales, sino como de naturaleza y subsistencia, o como de esencia y existencia.

La composición de esencia y de existencia es composición ex his

5. De aquí resulta evidente de igual manera que la octava diferencia que señala el mismo autor es falsa, es decir, que la composición de materia y forma

Consurgatne unum per se ex esse et essentia

4. Quod vero in septima dicit, ex materia et forma fieri unum per se, non vero ex esse et essentia, falsum esse censeo, etiam in opinione quod essentia et existentia realiter distinguantur. Primo, quia comparantur ut actus et potentia eiusdem generis, quae per se et ex natura sua instituta sunt ad componendum unum, et essentia sine existentia non habet completam actualitatem, immo neque est ens in actu; cur ergo non consurget ex eis ens per se unum? Secundo, quia non fit ex eis unum per accidens; ergo fit unum per se. Antecedens admittitur et probatur ab eodem Caietano, quia unum per accidens aggregat res diversorum generum; consequentia vero probatur, quia ex essentia et esse fit revera unum, nam realiter uniuntur inter se, immo (quod mirabile est) ipse Caietanus ibidem ait *quod essentia per se adunatur cum esse;* inter unum autem per se et per accidens non potest medium excogitari. Tertio, quia alias nullum ens creatum esset per se unum, quatenus ens actu est. Quarto, quia ratio Caietani est valde debilis, scilicet, quia ens per se unum fit ex partibus substantiae, esse autem non est pars substantiae. Est enim assumptio falsa, nam etiam fit per se unum ex substantia et actu seu termino substantiali, alioqui ex natura et subsistentia non fieret per se unum, neque suppositum substantiale, ut sic, esset per se unum, quod plane falsum est. Unde possumus theologice improbare illam doctrinam, quia ex ea sequitur Christum non esse unum per se, quia constat ex humanitate et Verbo, non ut ex partibus substantialibus, sed ut ex natura et subsistentia, vel tamquam ex essentia et esse.

Compositionem ex esse et essentia esse compositionem ex his

5. Atque hinc simili modo constat octavam differentiam quam idem auctor assignat falsam esse, nimirum, quod compo-

es una composición *ex his,* y que, por tanto, allí se constituye una tercera cosa; mientras que la composición de existencia y de esencia es una composición *cum his,* porque en ella, hablando con propiedad, no se da una realidad que conste de esencia y existencia, igual que se da una realidad que consta de materia y forma, sino que la esencia forma composición con la existencia, y viceversa, y por ello —dice— se afirmó que se unen *per se,* pero sin componer una tercera cosa. Mas esta distinción de una doble composición, la *ex his* y la *cum his,* como demostré contra Durando en un problema semejante, es ficticia; en efecto, toda verdadera composición, según relaciones diversas, es composición *ex his* y *cum his,* o de esto con esto, como dijo Durando con más propiedad. Porque, en orden al término que resulta de la composición, se la llama composición *ex his,* porque el compuesto no forma composición con los componentes, sino que está compuesto de ellos; mas, atendiendo a la relación de los componentes entre sí, se la llama composición *cum his,* o de esto con esto, porque el uno con el otro componen un tercero. Ahora bien, es imposible que se dé una verdadera composición sin que se dé algo compuesto por ella que tenga alguna unidad proporcionada a la composición; luego es imposible que se dé una verdadera composición sin que sea composición *ex his.* La consecuencia es evidente por lo dicho y por la misma significación de los términos; ¿pues qué otra cosa es que se dé una composición *ex his* sino que se dé la composición de una sola cosa que consta de muchas? Y el antecedente es claro, porque toda verdadera acción, sobre todo la transitiva, tiene algún término adecuado; luego también la composición tiene un término adecuado en orden al cual se termina, el cual no puede ser más que el compuesto. Además, porque toda composición se realiza por la unión de los componentes; y de la unión resulta un uno, no simple, sino compuesto. Así, pues, si la composición de existencia y de esencia es una composición real y verdadera, como dicen ellos mismos, no puede negarse que es una composición *ex his;* como tampoco puede negarse que de ella resulta una realidad compuesta, porque, si ésta no se da, ¿qué es, pregunto, lo que se compone de esencia y existencia? Asimismo, Cayetano no da razón ninguna, ni puede darla, de por qué de la existencia y

sitio ex materia et forma est compositio ex his, et, ideo fit ibi unum tertium; compositio autem ex esse et essentia est compositio cum his, quia in ea non datur res quae constet ex essentia et existentia, proprie loquendo, sicut datur res constans ex materia et forma, sed essentia componit cum existentia, et e converso, et ideo (inquit) dictum est quod adunantur per se, non tamen componendo tertium. Sed haec distinctio duplicis compositionis, ex his et cum his (ut alibi in simili causa contra Durandum ostendi), conficta est; omnis enim compositio vera secundum diversas habitudines est compositio ex his et cum his, vel huius ad hoc, ut proprius Durandus dixit. Nam in ordine ad terminum qui ex compositione resultat, dicitur compositio ex his, quia compositum non componit cum componentibus, sed componitur ex illis; secundum habitudinem autem componentium inter se, dicitur compositio cum his, vel huius ad hoc, quia unum cum alio componit tertium. Impossibile autem est dari aliquam veram compositionem quin detur aliquid per illam compositum quod unitatem aliquam habeat compositioni proportionatam; ergo impossibile est dari veram compositionem quin sit compositio ex his. Consequentia est evidens ex dictis et ex ipsa terminorum significatione; quid enim aliud est esse compositionem ex his nisi esse compositionem unius rei constantis ex multis? Antecedens vero patet, quia omnis vera actio, praesertim transiens, habet aliquem adaequatum terminum; ergo et compositio habet adaequatum terminum ad quem terminetur, qui esse non potest nisi compositum. Item, quia omnis compositio fit per unionem componentium; ex unione autem resultat unum, non simplex, sed compositum. Sic igitur, si compositio ex esse et essentia est vera compositio et realis, ut ipsi dicunt, negari non potest quin sit compositio ex his; negari etiam non potest quin ex ea resultet una res composita, nam si haec non [1] datur, quid, quaeso, est quod ex esse et essentia componitur? Item Caietanus nullam rationem affert, ne-

[1] Este adverbio falta inexplicablemente en la ed. Vivès. (N. de los EE.)

de la esencia no se compone una realidad una. Además, en otro caso, afirmaría con igual razón que de la subsistencia y de la naturaleza no se hace algo uno, lo cual es totalmente falso, porque el supuesto sustancial es uno. La consecuencia se manifiesta en el argumento antes indicado, porque tampoco esta composición es de partes sustanciales, sino de la esencia y del término o modo de la esencia. Por eso también aquí apremia una razón teológica, porque se sigue que la Encarnación no es una composición *ex his*, ya que es una composición de naturaleza y supuesto, o de existencia y esencia. Y de este modo acontece también que Cristo no consta de la naturaleza divina y de la humana, cosa que está en contra del modo de hablar de los Concilios, que afirman que Cristo subsiste de dos naturalezas y en dos naturalezas.

6. Dejando, pues, a un lado las diferencias, según la opinión que afirma que la existencia y la esencia son realidades distintas, habría que afirmar que la composición de existencia y de esencia conviene con las otras unívocamente en la razón común de composición verdadera y real de potencia real y de acto que pertenecen de algún modo al mismo género o predicamento, conviniendo, por lo mismo, en la razón de composición en la que de muchas cosas se hace un uno *per se*. Pero se diferencia en que el acto de esta composición no es propiamente forma, ni sustancial ni accidental, sino que es un simple término de la esencia, o un modo que le es intrínseco y proporcionado, y, consecuentemente, se diferencia también por parte del otro extremo, es decir, de la esencia, porque no es una materia propia, sino una potencia receptiva de otra naturaleza y proporcionada a tal acto.

A la composición de existencia y de esencia se la llama composición analógicamente

7. Mas, de acuerdo con nuestra sentencia, hay que decir que la composición de existencia y de esencia sólo analógicamente se llama composición, porque no es una composición real, sino de razón; en efecto, la composición real no se da más que entre extremos distintos en la realidad misma; ahora bien, los extremos aquí no son distintos en la realidad, según demostramos; luego la composición de ellos no puede ser real. Y del mismo modo que el ente de razón no es ente

que afferre potest, cur ex esse et essentia non componatur una res. Item alioqui pari ratione diceret ex subsistentia et natura non fieri unum quid, quod plane est falsum, quia suppositum substantiale est unum. Sequela patet argumento supra indicato, quia etiam haec compositio non est ex partibus substantialibus, sed ex essentia et termino seu modo essentiae. Unde hic etiam urget ratio theologica, quia sequitur incarnationem non esse compositionem ex his, quia est compositio ex natura et supposito, vel ex esse et essentia. Atque ita etiam fit Christum non constare ex natura divina et humana, quod est contra modum loquendi Conciliorum dicentium Christum ex duabus et in duabus naturis subsistere.

6. Omissis ergo differentiis, iuxta opinionem asserentem esse et essentiam esse res distinctas, dicendum esset compositionem ex esse et essentia convenire cum aliis univoce in communi ratione verae et realis compositionis ex reali potentia et actu ad idem genus seu praedicamentum aliquo modo pertinentibus, ideoque convenire etiam in ratione compositionis qua fit per se unum ex multis. Differre autem quia actus huius compositionis non est proprie forma, nec substantialis neque accidentalis, sed simplex quidam terminus essentiae, vel modus intrinsecus et proportionatus illi, et consequenter etiam differre ex parte alterius extremi, scilicet, essentiae, quia non est propria materia, sed potentia receptiva alterius rationis, et proportionata tali actui.

Compositio ex esse et essentia analogice dicitur compositio

7. At vero iuxta nostram sententiam dicendum est compositionem ex esse et essentia analogice tantum compositionem appellari, quia non est compositio realis, sed rationis; compositio enim realis non est nisi ex extremis in re ipsa distinctis; hic autem extrema non sunt in re distincta, ut ostendimus; ergo compositio ex illis non potest

más que analógicamente y casi sólo de nombre, así esta composición no tiene conveniencia unívoca con la composición real, por ejemplo, de materia y forma, sino que guarda sólo proporción análoga. Y ésta es la diferencia primera y cuasi genérica entre esta composición y la que es de materia y forma. Mas con ésta está unida otra diferencia, la cual tiene que ver con el caso presente: que la composición de materia y forma sólo se da en los cuerpos y en las cosas sensibles; en cambio, ésta de existencia y de esencia es común a todos los entes creados que son entes en acto; por eso aquella composición es física, porque no abstrae de la materia según el ser; ésta, por el contrario, es metafísica, porque abstrae y es común a los entes inmateriales. De aquí resulta también que aquella primera composición física es el fundamento de la transmutación física; ésta, en cambio, no, sino que de suyo abstrae de la corrupción o transmutación física, a no ser en cuanto es añadida a cosas en las que se da la primera composición. Y de las otras composiciones metafísicas, hablando en general, se diferencia porque se ordena a un término diverso que es como un efecto formal. Y se diferencia en concreto de la composición de naturaleza y subsistencia, porque ésta es real, aquélla, de razón; y de las otras composiciones de razón, como de la de género y diferencia, etc., porque aquéllas de suyo hacen abstracción de la existencia actual y son objeto de consideración también en el ente en potencia; en cambio, ésta sólo se considera en la realidad actualmente existente.

Cómo la composición de existencia y de esencia es sólo de razón

8. Mas, contra esta explicación, suelen presentarse algunas objeciones, con cuya solución quedará más claro este problema. La primera es porque, si ésta es sólo una composición de razón, no se puede decir que pertenezca al concepto de la criatura; porque, o no es común a todas las criaturas, o no es propia de ellas; efectivamente, la composición de razón es fingida por la razón; luego adviene extrínsecamente a las criaturas; luego no pertenece a su concepto ni se puede llamar común a todas. Y si se la llama común, no en cuanto es pensada en acto, sino en cuanto puede ser pensada respecto de todas las criaturas, en este

esse realis. Sicut autem ens rationis non est ens nisi analogice ac solo fere nomine, ita compositio haec non habet univocam convenientiam cum compositione reali materiae et formae, verbi gratia, sed analogam tantum proportionem. Atque haec est prima et quasi generica differentia inter hanc compositionem et illam quae est ex materia et forma. Cum hac vero coniuncta est alia differentia, quae ad rem praesentem spectat, quod compositio ex materia et forma reperitur tantum in corporibus et sensibilibus rebus; haec vero ex esse et essentia communis est omnibus entibus creatis quae sunt entia in actu; et ideo illa compositio physica est, quia non abstrahit a materia secundum esse; haec vero est metaphysica, quia abstrahit et communis est entibus immaterialibus. Ex quo etiam fit ut illa prior compositio physica fundamentum sit physicae transmutationis; haec vero minime, sed ex se abstrahat a corruptione vel transmutatione physica, nisi quatenus adiungitur rebus in quibus prior compositio reperitur. Ab aliis vero metaphysicis compositionibus differt, generatim loquendo, quia ad diversum terminum quasi formalem effectum ordinatur. In particulari vero differt a compositione ex natura et subsistentia, quia haec realis est, illa rationis; ab aliis vero compositionibus rationis, ut ex genere et differentia, etc., quia illae ex se abstrahunt ab existentia actuali et considerantur etiam in ente in potentia; haec vero consideratur tantum in re actu existente.

Quomodo ex esse et essentia compositio sit rationis tantum

8. Sed contra hanc explicationem occurrunt nonnullae obiectiones, quarum solutionibus res haec magis declarabitur. Prima est quia, si haec est tantum rationis compositio, non potest dici esse de ratione creaturae, quia vel non est communis omnibus creaturis, vel non propria earum; nam compositio rationis fingitur a ratione; ergo extrinsecus advenit creaturis; ergo non est de ratione earum nec potest dici omnibus communis. Quod si dicatur communis, non quatenus actu cogitatur, sed quatenus circa omnes

sentido no será propiamente del ente creado, sino que podrá también ser pensada o fingida en Dios; porque la composición de razón no está en contradicción con la simplicidad real perfecta, y, por tanto, no está en contradicción con Dios. Pues así es como dicen los teólogos que las personas divinas están constituidas por relaciones o subsistencias personales, constitución que es en absoluto una composición de razón, ya que las relaciones se distinguen conceptualmente de la esencia, y las personas están constituidas y se concibe que están como compuestas por las relaciones y por la misma esencia; y en este sentido, algunos teólogos atribuyen también a Dios la composición de género y diferencia. Y no han faltado tampoco quienes pensasen que la existencia se distinguía racionalmente de la esencia, incluso en Dios.

9. Se responde que esta composición de existencia y de esencia de tal modo es de razón, que no es fingida por el entendimiento con absoluta gratuidad, sino que tiene algún fundamento en la realidad. Por consiguiente, se dice que esta composición pertenece al concepto de ente creado, no en cuanto recibe su compleción del entendimiento o es pensada por él, sino según el fundamento que tiene en el ente creado mismo; y este fundamento no es otro sino que la criatura no tiene de por sí el existir actualmente, sino que únicamente es un ente potencial que puede participar de otro el ser; en efecto, de aquí resulta que la esencia de la criatura es concebida por nosotros como algo potencial, y la existencia como un modo o acto por el que tal esencia se constituye como ente en acto. Y en este sentido se comprende perfectamente cómo esta composición pertenece a la esencia del ente creado, puesto que a su esencia corresponde el no tener el ser de por sí, sino sólo el poder participarlo de otro. Y digo que corresponde a su esencia si al ente creado se lo toma como ente en acto, porque, si se lo considera en potencia, no podrá corresponder a su esencia el ser compuesto de este modo, porque en ello se encierra contradicción; sino que corresponderá a su esencia el ser apto para existir con tal composición y no de otra manera, quedando con esto completa la razón propia de ente creado en acto y en potencia, la cual, principalmente, pretendíamos explicar en toda esta disputación.

10. *En qué sentido es propia de las criaturas la composición de existencia y de esencia.*— A su vez, por lo dicho se comprende fácilmente en qué sentido está

creaturas excogitari potest, hoc modo non erit proprie entis creati, sed in Deo etiam cogitari aut fingi poterit; nam compositio rationis non repugnat perfectae simplicitati reali, et ideo non repugnat Deo. Sic enim dicunt theologi personas divinas constitui relationibus seu subsistentiis personalibus, quae constitutio plane est quaedam rationis compositio, nam relationes ratione distinguuntur ab essentia, et personae relationibus et ipsa essentia constituuntur et quasi componi intelliguntur; sic etiam theologi nonnulli attribuunt Deo compositionem ex genere et differentia. Nec defuerunt etiam qui putarent esse distingui ratione ab essentia, etiam in Deo.

9. Respondetur / hanc compositionem ex esse et essentia ita esse rationis, ut non ab intellectu mere gratis conficta sit, sed in re habeat aliquod fundamentum. Dicitur ergo haec compositio esse de ratione entis creati, non quatenus ab intellectu completur vel cogitatur, sed secundum fundamentum quod in ipso ente creato habet; hoc autem fundamentum non est aliud nisi quia creatura non habet ex se actu existere, sed tantum est ens potentiale quod ab alio potest esse participare; nam hinc fit ut essentia creaturae concipiatur a nobis ut potentiale quid, esse vero ut modus seu actus quo talis essentia ens in actu constituitur. Atque in hoc sensu optime intelligitur quomodo haec compositio sit de essentia entis creati, nam de essentia eius est non habere esse ex se, sed solum posse participare illud ab alio. Dico autem esse de essentia eius, si ens creatum ut ens actu sumatur, nam si sumatur in potentia, non poterit esse de essentia eius esse hoc modo actu compositum, nam in hoc involvitur repugnantia; sed erit de essentia eius esse aptum ad essendum cum tali compositione et non aliter, et in hoc completur propria ratio entis creati in actu vel in potentia, quam in tota hac disputatione praecipue declarare intendimus.

10. *Compositio ex esse et essentia qualiter creaturarum propria.*— Rursus ex dictis intelligitur facile quomodo haec compositio

composición es propia del ente creado, sin que pueda ser atribuida a Dios; en efecto, su fundamento incluye una imperfección que repugna a Dios, el cual es ente actual por esencia, y ni es ni puede concebírsele como ente potencial, porque la potencialidad misma de la esencia está en contradicción con Dios en cuanto es Dios. Por ello, prescindiendo de la composición de razón en general, concretamente de sí, en cuanto es tal, está en contradicción con la perfección divina —porque acaso haya alguna que no lo esté, a no ser que sea cuestión de palabras y para evitar la inquina contra una palabra se llame constitución y no composición, incluso de razón—, sin embargo la composición de razón que tiene en la realidad un fundamento que incluye imperfección repugna a Dios totalmente, y por este motivo los que opinan mejor de entre los teólogos niegan en Dios la composición de género y diferencia, por más que sea de razón, por exigir en la realidad algún fundamento que implica imperfección, concretamente la limitación de una perfección que pueda estar circunscrita por el género y la diferencia, según se tocó en la disputación anterior. Por consiguiente, con mucho mayor razón le repugna a Dios la composición de existencia y de esencia. Y los que le atribuyen tal composición o distinguen conceptualmente en El la existencia y la esencia, o no conciben qué es Dios, o no comprenden suficientemente en qué consiste la razón de esta composición, o no hablan de la distinción de razón de que ahora hablamos nosotros, sino de la que puede concebirse entre la existencia y la esencia en general en cuanto abstrae de Dios y de las criaturas.

11. *Objeción.*— La segunda objeción puede ser que, de acuerdo con nuestra sentencia, ni siquiera se puede pensar una composición de razón entre la existencia y la esencia. Porque de suyo la composición de alguna cosa debe ser de extremos reales, aunque ella misma sea de razón; pues no se la llama de razón porque los extremos mismos sean inventados por la razón, sino porque, aunque sean algo real, sin embargo en la realidad no son dos cosas, sino una sola; mas la esencia y la existencia ni son en la realidad ni pueden concebirse tampoco como dos extremos reales, puesto que, cuando son dos extremos, en el grado en que son dos, el uno no está incluido en el otro; y a la esencia no se la concibe como extremo real más que en cuanto incluye la existencia, según dejamos antes expli-

sit propria entis creati et Deo attribui non possit; nam fundamentum eius includit imperfectionem repugnantem Deo, qui est ens actu per essentiam, et neque est neque concipi potest ut ens potentiale, quia ipsa potentialitas essentiae Deo ut Deus est repugnat. Quocirca, quidquid sit de compositione rationis in communi, an, quatenus talis est, repugnet perfectioni divinae (nam fortasse aliqua non repugnat, nisi sit quaestio de nomine et ad vitandam vocis invidiam vocetur constitutio et non compositio, etiam rationis), tamen compositio illa rationis quae in re habet fundamentum includens imperfectionem, Deo plane repugnat, et hac ratione, qui melius ex theologis sentiunt, negant in Deo compositionem ex genere et differentia, tametsi rationis sit, quia requirit in re aliquod fundamentum imperfectionem includens, scilicet, limitationem perfectionis quae possit genere et differentia circumscribi, ut praecedenti disputatione tactum est. Sic ergo longe maiori ratione repugnat Deo compositio ex esse et essentia. Qui vero ei talem compositionem attribuunt aut in eo esse et essentiam ratione distinguunt, vel non concipiunt quid sit Deus, vel non satis intelligunt in quo ratio huius compositionis consistat, vel non loquuntur de distinctione rationis, de qua nunc agimus, sed quae excogitari potest inter esse et essentiam in communi prout abstrahit a Deo et creaturis.

11. *Obiectio.*— Secunda obiectio esse potest quia iuxta nostram sententiam nec compositio rationis excogitari potest ex esse et essentia. Nam compositio per se alicuius rei esse debet ex extremis realibus, quamvis ipsa rationis sit; non enim dicitur rationis quia ipsa extrema per rationem ficta sint, sed quia, licet quid reale sint, tamen in re non sunt duo, sed unum; at vero essentia et esse neque in re sunt, nec etiam concipi possunt ut duo extrema realia, quia, quando sunt duo extrema, eo modo quo sunt duo, unum non includitur in alio; essentia vero non concipitur ut extremum reale nisi ut includens esse, ut a nobis supra dictum

cado; luego no puede concebirse a modo de composición esta actualidad que se entiende que la esencia recibe de la existencia. Y tal dificultad urge más en la propia existencia creada; ésta es, en efecto, un ente creado, siendo, por lo mismo, preciso que también en ella tenga lugar esta composición, porque es potencial y puede a veces existir y a veces no existir, y, sin embargo, en ella no se puede pensar la composición de esencia y existencia, porque, en otro caso, se entraría en un proceso al infinito.

12. *Solución.*— En primer lugar se responde que para la composición de razón no es necesario que los extremos sean o se los conciba como entes reales actuales, sobre todo si se los concibe precisivamente y en cuanto el uno no está incluido en el concepto del otro, sino que basta con que los extremos sean unas razones reales aptas para existir de algún modo. Esto se descubre manifiestamente en la composición de razón de naturaleza específica y diferencia individuante; pues la naturaleza específica, en cuanto prescindida de todas las diferencias mediante el concepto, no es ente en acto, sino que es sólo una razón real apta para estar actualmente en los individuos —y nos referimos a dicha composición en cuanto es atribuida a las cosas reales, o en cuanto tiene un término real—. Así, pues, el que los extremos sean entes reales en acto, sin duda es necesario para la composición real; pero no lo es de ningún modo para la composición de razón. Cabe, por lo mismo, distinguir una triple composición de razón. Una que resulta de los extremos en cuanto son entes en acto en la realidad misma, por más que no sean distintos en acto. Otra que se da entre extremos reales ciertamente por la aptitud o formalidad real objetiva, pero que abstraen de la actualidad de la existencia. Finalmente, otra que es como intermedia, de tal manera que uno de sus extremos sea únicamente una razón o esencia real precisivamente concebida y el otro sea una existencia actual. Esta respuesta es magnífica y bastante coherente con el modo de concebir.

13. En segundo lugar podría decirse que no toda composición de razón es de extremos que se excluyan mutuamente, o de los que ninguno de ellos está incluido en el concepto del otro, sino que basta con que el uno pueda ser prescindido del otro, por más que, al contrario, el otro no lo pueda. Pues en este

est; ergo non potest concipi per modum compositionis haec actualitas quam essentia intelligitur habere ab esse. Et urgetur amplius haec difficultas in ipsamet existentia creata; illa enim est ens creatum, unde necesse est ut etiam in illa locum habeat haec compositio; nam illa est potentialis, et potest interdum esse, interdum non esse, et tamen in illa non potest intelligi compositio ex essentia et esse, alias procederetur in infinitum.

12. *Dissolvitur.*— Respondetur primo, non esse necessarium ad compositionem rationis ut extrema sint vel concipiantur tamquam entia realia actualia, praesertim praecise sumpta et quatenus unum non includitur in conceptu alterius, sed satis esse quod extrema sint rationes aliquae reales aptae ad existendum aliquo modo. Quod patet aperte in compositione rationis ex natura specifica et differentia individuante; natura enim specifica, ut praecisa per conceptum ab omnibus differentiis individuantibus, non est ens actu, sed solum ratio quaedam realis apta ut sit actu in individuis (loquimur autem de illa compositione ut rebus realibus attribuitur, seu ut habet terminum realem). Igitur quod extrema sint entia realia in actu, est quidem per se necessarium ad compositionem realem; ad compositionem autem rationis minime. Unde potest triplex compositio rationis distingui. Una quae sit ex extremis, ut in re ipsa sunt entia in actu, licet non sint actu distincta. Alia, quae sit inter extrema realia quidem aptitudine seu formalitate reali obiectiva, abstrahentia tamen ab actualitate existentiae. Alia denique quae sit quasi media, ita ut unum extremum eius sit solum ratio aut essentia realis praecise concepta, aliud vero sit existentia actualis. Et haec responsio est optima, et satis conformis modo concipiendi.

13. Secundo vero dici posset non omnem compositionem rationis esse ex extremis quae mutuo se excludunt, seu quorum neutrum includitur in conceptu alterius, sed satis esse ut unum possit ab alio praescindi, quamvis alterum e converso non possit.

sentido la sustancia es de algún modo compuesta según la razón, por ser resoluble en los dos conceptos de ente y de modo de perseidad, aunque en el concepto del modo esté necesariamente incluido el ente. Otro tanto, pues, se habrá de decir en el caso presente. Y la confirmación por lo que respecta a la existencia puede resolverse de esa doble manera; pues, en primer lugar, puede decirse con bastante probabilidad que la existencia actual, por el hecho mismo de estar abstraída del ejercicio de existir actualmente, se confunde con la esencia misma, y, por ello, a la existencia, en cuanto ejercida, no se la concibe como compuesta, sino como un modo simple que entra en la composición de un ente actual creado. En consecuencia, cuando se dice que esta composición pertenece al concepto de ente creado, o se piensa que pertenece a aquello que se concibe como lo que existe, y no a lo que se concibe como la razón precisiva de ser, o se la concibe proporcionalmente, es decir, que esta composición pertenece al concepto de ente creado, en cuanto mediante ella resulta compuesto o forma composición. O, en segundo lugar, se puede decir que en la existencia misma es posible concebir esta composición sin proceso al infinito, puesto que la existencia misma, mientras es razón de ser para la esencia, también lo es para sí misma, según se dejó tratado con más amplitud anteriormente.

Cómo el ser de la criatura es un ser recibido

14. La tercera objeción era la que se tocó en la referida razón segunda de la primera sentencia: que de lo dicho se sigue que el ser de la criatura no está recibido en potencia receptiva alguna, sino que es subsistente; de aquí se concluía, además, que es perfectísimo e infinito, porque no tiene por qué limitarse. La primera consecuencia se prueba porque, si en la realidad no se da la composición de esencia y existencia como de potencia y acto, entonces en la realidad el ser mismo no es un acto recibido en potencia; luego es irrecepto y subsistente en sí mismo. Esta dificultad, en primer lugar, carece de valor para el ser de los accidentes, ya que éste está recibido en un sujeto. Además, tampoco vale para el ser de la forma sustancial material, ya que también éste está recibido en la materia, por la que puede ser limitado. Y casi por el mismo motivo no vale para el ser del alma racional, porque, aunque no esté recibido en la materia como

Sic enim substantia est aliquo modo composita secundum rationem, quia resolvi potest in duos conceptus entis et modi per se, quamvis in conceptu modi necessario includatur ens. Sic ergo dicetur in praesenti. Et utroque modo potest confirmatio de ipsa existentia expediri; primo enim dici potest satis probabiliter existentiam actualem, hoc ipso quod ab exercitio actualiter existendi abstrahitur, confundi cum ipsa essentia, et ideo existentiam ut exercitam non concipi ut compositam, sed ut simplicem modum componentem ens in actu creatum. Quapropter, cum dicitur haec compositio esse de ratione entis creati, intelligitur vel de eo quod concipitur ut id quod est, et non ut praecisa ratio essendi, vel intelligitur cum proportione, scilicet, compositionem hanc esse de ratione entis creati, ut compositi per illam, vel ut componentis. Vel secundo dici potest in ipsamet existentia posse concipi hanc compositionem sine processu in infinitum, quia ipsa, dum est ratio essendi essentiae, etiam est ratio essendi sibi ipsi, ut in superioribus fusius tractatum est.

Quomodo esse creaturae sit esse receptum

14. Tertia obiectio erat quae tacta est in dicta secunda ratione primae sententiae, quia ex dictis sequitur esse creaturae non esse receptum in aliqua potentia receptiva, sed esse subsistens; ex quo ulterius inferebatur esse perfectissimum et infinitum, quia non habet unde limitetur. Prima sequela probatur, quia si in re ex esse et essentia non fit compositio tamquam ex actu et potentia, ergo in re ipsum esse non est actus receptus in potentia; ergo est irreceptus et in se subsistens. Haec difficultas imprimis non procedit de esse accidentium, nam hoc est receptum in subiecto. Deinde non procedit de esse formae substantialis materialis, nam hoc etiam receptum est in materia, a qua limitari potest. Atque eadem fere ratione non procedit de esse animae rationalis, quia, licet non recipiatur in materia ut pendens

dependiente de ella, sin embargo se le adapta y puede ser limitado por relación a ella. De aquí se deduce también que la razón tiene mucho menos valor en el caso del ser de la materia misma, el cual es mucho más imperfecto que el ser de la forma y puede ser limitado por relación a la forma mejor que el ser de la forma misma por relación a la materia. Por eso casi esto mismo es lo que dicen sobre la esencia y la existencia los que las distinguen realmente; dicen, en efecto, que la existencia es limitada por la esencia de la que es acto, y que la esencia lo es por la existencia, porque es su potencia receptiva. Con esto, además, cesará fácilmente la dificultad en lo que respecta al ser de la sustancia total compuesta, pues estará limitado por las partes que la componen, ya que no puede ser ilimitado lo que está compuesto de partes limitadas.

15. Por consiguiente, sólo queda el ser de los ángeles, respecto del cual hay que confesar que en rigor no está recibido en un sujeto propiamente tal, ni según una parte, por ser indivisible, ni según su ser total, porque es sustancial y completo; sin embargo, puede decirse que está recibido en un supuesto *ex natura rei* distinto del ser mismo de la esencia, siendo esto suficiente para que sea limitado y finito. Cabe explicar esto de la siguiente manera, porque, o hablamos del ser de la naturaleza angélica sola, o del ser de su subsistencia, o del ser adecuado del supuesto total. El ser de naturaleza está recibido en el supuesto que se distingue de ella misma *ex natura rei*, y por este concepto está limitado, ya que es incorporado a una composición, quedando limitado y determinado por ese modo concreto de subsistir. Por el contrario, el ser de la subsistencia misma está limitado claramente por el hecho de ser sólo un modo de tal naturaleza. Finalmente, el ser completo de todo el supuesto, por estar compuesto de extremos limitados, es preciso que sea también limitado. Por consiguiente, no es necesario que el ser de la criatura sea ilimitado, por más que no esté recibido en un sujeto.

16. Y la consecuencia que se infiere: que sería subsistente, es posible entenderla de diversas maneras. Primero, que sea esencial y adecuadamente subsistente por sí mismo. Segundo, que sea subsistente cuasi denominativamente en virtud de un modo o término que le es intrínseco. De este segundo modo no

ab illa, tamen coaptatur illi et per habitudinem ad illam limitari potest. Ex quo ulterius fit multo minus procedere rationem in esse ipsius materiae, quod multo est imperfectius quam esse formae magisque potest per habitudinem ad formam limitari quam esse ipsius formae per habitudinem ad materiam. Unde hoc ipsum fere dicunt de essentia et esse qui realiter illa distinguunt; aiunt enim esse limitari per essentiam cuius est actus, et essentiam per esse, quia est potentia receptiva illius. Praeterea hinc facile cessat illa difficultas in esse totius substantiae compositae; limitabitur enim ex partibus componentibus; non enim potest esse illimitatum quod ex limitatis partibus constat.

15. Solum ergo restat esse angelorum, de quo fatendum est non esse proprie receptum in subiecto proprie sumpto, nec secundum partem, quia est indivisibile, nec secundum se totum, quia est substantiale et completum; dici tamen potest illud esse receptum in supposito ex natura rei distincto ab ipso esse essentiae, idque satis esse ut sit limitatum et finitum. Quod in hunc modum potest declarari, nam aut loquimur de esse solius naturae angelicae, aut de esse subsistentiae eius, aut de adaequato esse totius suppositi. Esse naturae recipitur in supposito ex natura rei distincto ab ipsa, et ex hac parte limitatur, quia in compositionem trahitur et per talem subsistendi modum limitatur ac determinatur. Esse vero ipsius subsistentiae ex eo clare limitatur quia solum est modus quidam talis naturae. Denique completum esse totius suppositi, cum compositum sit ex limitatis extremis, limitatum etiam esse necesse est. Sic igitur non oportet ut esse creaturae illimitatum sit, quamvis sit irreceptum in subiecto.

16. Quod vero infertur, fore subsistens, variis modis potest intelligi. Primo, quod essentialiter et adaequate ac per seipsum sit esse subsistens. Secundo, quod sit subsistens quasi denominative per aliquem modum seu terminum sibi intrinsecum. Hoc posteriori modo in nulla sententia negari potest quin

puede negarse en ninguna sentencia que el ser creado, si es sustancial y completo, es por su naturaleza subsistente, porque ni es inherente ni está sustentado por otro alguno, sino que tiene como término su propia subsistencia. Y por distinguirse tal ser *ex natura rei* de esta subsistencia, y por deberle a ella el subsistir, por eso lo llamo subsistente denominativa y no esencialmente. Este modo de ser subsistente no descubre infinitud o ilimitación alguna en tal ser, puesto que se trata de un modo imperfecto de subsistir y que se une con cierta composición. En cambio, del primer modo confesamos que sólo el ser de Dios es así subsistente en acto de un modo esencial y primario por sí mismo, cosa que tiene en virtud de su infinitud. Ni del hecho de que la composición de existencia y esencia no sea real en la criatura se sigue que su ser sea subsistente de este modo; porque, si se trata del ser de la naturaleza sustancial, éste no subsiste más que en virtud de un modo sobreañadido; y si se trata del ser de la subsistencia misma, éste propiamente no es subsistente, sino que es la razón de subsistir; por fin, si se trata del supuesto total, éste, sin duda, es subsistente, pero no lo es esencialmente de modo primario y adecuado, sino que lo es mediante algún otro término o modo suyo. Y así se da respuesta totalmente satisfactoria a la dificultad propuesta, aunque demos por admitidos algunos principios que todavía no han sido suficientemente demostrados, como que el ser subsistente es propio del ser divino, o que exija una perfección infinita.

17. Mas, en otro sentido, cabría responder que el ser irrecepto puede ser entendido de dos maneras: una, que sea irrecepto tanto en un sujeto como de un sujeto, y en este sentido no se sigue de nuestra sentencia que el ser de la criatura sea irrecepto, como es de por sí evidente; y de un ser con esas características se afirma con todo derecho que es infinito, porque es independiente y no participado, sino que más bien es la fuente de todo ser participado, y a un ser tal puede, con razón, llamársele de modo singular el ser mismo subsistente, puesto que, al no ser participado, existe y subsiste por sí mismo con toda la perfección propia del acto de ser, siendo en este sentido legítima la afirmación de que es propio de Dios el ser el mismo ser subsistente. De otra manera se puede hablar de ser irrecepto en algo, aunque haya sido recibido de alguien, concediéndose que de esta suerte el ser creado puede ser irrecepto; pero niego que se siga de

esse creatum, si sit substantiale et completum, natura sua sit subsistens, quia non est inhaerens nec ab aliquo alio sustentatum, sed propria subsistentia terminatum. Et quia haec subsistentia ex natura rei distinguitur a tali esse, et ab illa habet quod subsistat, ideo voco illud denominative subsistens et non essentialiter. Et hic modus esse subsistentis nullam indicat infinitatem vel illimitationem in tali esse, cum sit imperfectus modus subsistendi, et cum compositione aliqua. Priori autem modo fatemur solum esse Dei esse sic subsistens actu, seipso essentialiter ac per se primo, quod habet ex vi suae infinitatis. Neque ex eo quod in creatura compositio ex esse et essentia non sit realis sequitur quod illius esse sit subsistens illo modo; nam si sit sermo de esse naturae substantialis, hoc non subsistit nisi per modum superadditum; si vero sermo sit de esse ipsius subsistentiae, illud non est proprie subsistens, sed ratio subsistendi; si denique sit sermo de toto supposito, illud quidem est subsistens, non tamen per se primo et adaequate, sed per quemdam alium terminum seu modum suum. Atque ita omnino satisfit difficultati propositae, etiam si admittamus nonnulla principia quae nondum satis demonstrata sunt, ut quod esse subsistens sit proprium divini esse, vel quod requirat infinitam perfectionem.

17. Aliter vero posset responderi, dupliciter intelligi esse irreceptum: uno modo, quod sit irreceptum tam in aliquo quam ab aliquo, et hoc modo non sequitur, ex nostra sententia, quod esse creaturae sit irreceptum, ut per se constat; et de tali esse recte dicitur esse infinitum, quia est esse independens et non participatum, sed potius fons totius esse participati, et tale esse merito singulari modo potest appellari ipsum esse subsistens, quia, cum non sit participatum, ex se est ac subsistit cum omni perfectione essendi, et hoc sensu recte dicitur esse proprium Dei quod sit ipsum esse subsistens. Alio vero modo dici potest esse irreceptum in aliquo, quamvis sit receptum ab aliquo, et hoc modo conceditur esse creatum posse esse

aquí que sea ilimitado e infinito. Bien porque, aun siendo irrecepto en un sujeto, sólo es subsistente mediante alguna composición con la subsistencia misma, de lo cual no se puede inferir la infinitud, según se explicó en la respuesta primera; bien asimismo porque no sería acto puro, sino por participación. Pero —dicen— si el ser es participado, entonces es participado por algo; luego es participado por la esencia de la que es el ser; luego es necesario que sea distinto de ella y que forme con ella una composición real. Se responde, tomándolo de Alejandro de Hales en el lugar antes citado, que, cuando se dice que el ser creado es por participación, *no hay que imaginar que una cosa sea la que participa, como la esencia, y otra la que es participada, como la existencia, sino que la realidad es una sola cosa e idéntica de modo participado y por virtud de otro como por la virtud de un agente, puesto que esta realidad de suyo no está más que bajo un modo de posibilidad; mas el existir y poder ser llamado acto, esto se lo debe a la virtud del agente.* Y se explica esto mismo en la propia esencia o sustancia creada, pues es esencia y sustancia por participación, no porque esté participada por otra realidad o sustancia subjetivamente —por así decirlo—, sino sólo porque procede eficientemente de la sustancia divina, de la que es una cierta participación.

18. Mas se instaba por el hecho de que un ser no recibido en algo no tiene por qué ser limitado; porque ni lo es por una potencia receptiva ni por diferencia alguna que lo contraiga. A esto podría responderse suficientemente con una sola afirmación: que es limitado y finito por sí mismo y en virtud de su propia entidad, y que no necesita de algo realmente distinto de sí mismo que lo limite o lo contraiga, sino que en virtud de su entidad formal es intrínsecamente por su naturaleza de esa magnitud determinada de perfección; y que extrínsecamente es limitado por Dios, ya sea eficientemente, por recibir de él esa determinada perfección de ser y no una mayor, ya sea como por causa ejemplar, por estar conmensurado a una determinada idea divina que representa esa perfección en magnitud y no una mayor. Pero, para explicar más esto, podemos distinguir una doble contracción o limitación, una metafísica y otra física. La contracción metafísica no exige distinción actual *ex natura rei* entre lo contraído y lo que contrae,

irreceptum; nego tamen inde sequi quod sit illimitatum ac infinitum. Tum quia, licet sit irreceptum in subiecto, solum est subsistens per compositionem aliquam cum ipsa subsistentia; ex quo non potest colligi infinitas, ut in priori responsione declaratum est; tum etiam quia non esset purus actus, sed per participationem. Sed, inquiunt, si esse est participatum, ergo ab aliquo participatur; ergo participatur ab essentia cuius est esse; ergo oportet esse distinctum ab illa et realem compositionem cum illa facere. Respondetur ex Alexand. Alensi supra, quando esse creatum dicitur esse per participationem, *non esse imaginandum quod una res sit quae participat, sicut essentia, et alia quae participatur, sicut esse, sed quia una et eadem res est realitas modo participato et per vim alterius, sicut per vim agentis; haec enim realitas de se non est nisi sub modo possibili; quod autem sit et possit vocari actus, hoc habet per vim agentis.* Et declaratur hoc ipsum in ipsamet essentia vel substantia creata; est enim essentia et substantia per participationem, non quia ab alia re vel substantia participetur subiective (ut sic dicam), sed solum quia effective est a divina substantia, cuius est quaedam participatio.

18. Sed instabatur quia esse non receptum in aliquo non habet unde limitetur; quia neque a receptiva potentia, neque ab aliqua differentia contrahente. Ad hoc uno verbo sufficienter responderi posset, seipso et ex vi entitatis suae esse limitatum et finitum, neque indigere aliquo limitante vel contrahente in re distincto a seipso, sed intrinsece natura sua esse tantae perfectionis per suam formalem entitatem, extrinsece vero limitari a Deo, vel effective, quia ab eo recipit tantam perfectionem essendi et non maiorem, vel ut a causa exemplari, quia commensuratur tali ideae divinae repraesentanti tantam perfectionem et non maiorem. Ut vero hoc magis declaretur, distinguere possumus duplicem contractionem seu limitationem, unam metaphysicam, et alteram physicam. Metaphysica contractio non requirit distinctionem actualem ex natura rei inter contractum et contrahens, sed

sino que para ella basta la distinción de conceptos con fundamento en la realidad, y de este modo —si queremos coincidir con muchos en la manera de expresarnos— podemos admitir que la esencia es hecha finita y limitada en orden al ser, y, viceversa, que el ser mismo se hace finito y limitado por ser un acto de tal esencia. Porque, bajo razones distintas o en un género diverso de causas, este círculo no es contradictorio; del mismo modo que en la propia esencia distinguimos el género y la diferencia por la que la especie se constituye y limita a una perfección concreta y de magnitud determinada; y de la diferencia misma, en cuanto es diferencia, se puede decir que está limitada en orden a ese género concreto, del que es acto, y viceversa. En cambio, hablando en el plano físico, si la esencia es simple, sustancial y completa, como es el caso de la sustancia angélica, no necesita en realidad de algo fuera de sí misma que la limite formal e intrínsecamente, sino que, igual que la sustancia compuesta está limitada por sus componentes o principios intrínsecos —de los que no se distingue realmente, si se los considera conjuntamente y unidos—, lo cual no es más que estar intrínsecamente limitada por su entidad, así también la sustancia simple creada está física y realmente limitada por sí misma. Y esta limitación la tiene, o en potencia, antes de ser producida, o en acto, cuando es producida. Por tanto, al no ser la existencia otra cosa que la esencia en cuanto constituida en acto, del mismo modo que la esencia actual está formalmente limitada por sí misma o por sus principios intrínsecos, así también la existencia creada tiene la limitación por la esencia misma, no en cuanto es la potencia en la que es recibida, sino porque en realidad no es otra cosa más que la misma esencia actual.

Entre las existencias hay diversidad esencial

19. Con esto se comprende que, igual que las esencias de las cosas creadas se diferencian en especie, así también se diferencian las existencias, cosa que no niegan incluso los que opinan que la esencia y la existencia son realidades distintas. Porque más bien lo que afirman es que las diferencias de las esencias, sobre todo en las sustancias inmateriales, están tomadas del orden a las diversas existencias, según se ve en Cayetano, *In De ente et essentia,* c. 6, lo cual no

ad illam sufficit distinctio conceptuum cum aliquo fundamento in re, et hoc modo (si velimus cum multis loqui) admittere possumus essentiam finiri et limitari in ordine ad esse, et, e converso, ipsum esse finiri ac limitari quia est actus talis essentiae. Nam sub distinctis rationibus seu in diverso genere causarum, non repugnat hic circulus; sicut in ipsamet essentia distinguimus genus et differentiam, per quam species constituitur ac limitatur ad talem ac tantam perfectionem, et ipsa differentia, ut differentia est, dici potest limitari in ordine ad tale genus, cuius est actus, et e converso. At vero, physice loquendo, si essentia sit simplex, substantialis et completa, ut est substantia angelica, revera non indiget aliquo formaliter ac intrinsece limitante, praeter seipsam; sed sicut substantia composita limitatur a suis intrinsecis componentibus seu principiis (a quibus simul sumptis et unitis in re non distinguitur), quod nihil aliud est quam per suammet entitatem intrinsece limitari, ita substantia simplex creata physice ac realiter seipsa limitata est. Quam limitationem habet, vel in potentia antequam fiat, vel in actu cum fit. Unde cum existentia nihil aliud sit quam essentia in actu constituta, sicut essentia actualis per seipsam vel per sua intrinseca principia est formaliter limitata, ita etiam existentia creata limitationem habet ex ipsa essentia, non ut est potentia in qua recipitur, sed quia in re nihil aliud est quam ipsamet actualis essentia.

Inter existentias dari essentialem diversitatem

19. Ex his intelligitur, sicut essentiae rerum creatarum differunt specie, ita etiam existentiae, quod non negant etiam illi qui opinantur essentiam et existentiam esse res distinctas. Nam potius asserunt differentias essentiarum, praesertim in substantiis immaterialibus, sumi per ordinem ad diversa esse, ut sumitur ex Caietano, de Ente et

podría ser verdad si no hubiese diversidad en las existencias mismas. Además, porque ellos dicen que la existencia se compara a la esencia, o como al principio intrínseco de que dimana, o como a su receptáculo propio y connatural; luego es necesario que bajo las dos razones la existencia sea proporcionada a la esencia, y que, consecuentemente, haya tanta distinción entre las existencias cuanta es la que hay entre las esencias. Y esto es mucho más necesario de acuerdo con nuestra sentencia, porque, si la existencia no es en la realidad otra cosa que la esencia actual, igual que las esencias actuales se distinguen en especie, así también es necesario que se distingan las existencias. Se objetará: luego, igual que en las esencias se distinguen géneros y especies, del mismo modo se podrán distinguir en las existencias; porque, así como todas las esencias creadas convienen en la razón común y trascendental de esencia, así también todas las existencias convienen en la razón común de existencia, y del mismo modo que algunas esencias tienen mayor conveniencia entre sí que con otras, y luego se diferencian entre sí, tomándose de esto los diversos géneros y diferencias de las esencias, así también convienen entre sí más las existencias, por ejemplo, de los ángeles, de lo que convienen con las existencias de los hombres, mientras que, a su vez, se diferencian esencialmente entre sí; luego será posible abstraer de ellas los conceptos de género y diferencia. La respuesta es que sin duda es verdad que hay mayor conveniencia o semejanza entre algunas existencias que entre otras, e incluso que en esto se guarda prácticamente la misma proporción entre las existencias que entre las esencias, debido a las razones antes dichas. Por eso también Cayetano, *In De ente et essentia*, c. 4, poco antes de la q. 6, afirma que la existencia actual está constituida por los principios propios del mismo ente, y que, por eso, no tiene una naturaleza extraña a la del ente mismo. De aquí se deduce necesariamente que guarda con las existencias de las otras cosas la misma proporción de semejanza y diferencia que se da entre las naturalezas o esencias. Y Escoto, *In II*, dist. 3, q. 3, afirma que el ser de la existencia, en el mismo grado en que se distingue del ser de la esencia, no es, de suyo, distinto ni determinado, sino que se determina en virtud de la determinación de la esencia. De aquí resulta también que la existencia es tal cual es la esencia, y que

essentia, c. 6, quod non posset esse verum, nisi in ipsis existentiis esset diversitas. Item, quia ipsi aiunt existentiam comparari ad essentiam, vel tamquam ad principium intrinsecum a quo manat, vel tamquam ad proprium et connaturale susceptivum; ergo sub utraque ratione necesse est ut existentia sit proportionata essentiae, et consequenter quod tanta sit distinctio inter existentias, quanta est inter essentias. Hoc autem multo magis necessarium est iuxta nostram sententiam, quia si existentia in re nihil aliud est quam essentia actualis, sicut essentiae actuales specie distinguuntur, ita necesse est existentias distingui. Dices: ergo sicut in essentiis distinguuntur genera et species, ita possunt in existentiis distingui; nam, sicut omnes essentiae creatae conveniunt in communi et transcendentali ratione essentiae, ita existentiae omnes in communi ratione existentiae, et sicut quaedam essentiae magis inter se conveniunt quam cum aliis, et deinde inter se differunt, et inde sumuntur varia genera et differentiae essentiarum, ita plus conveniunt inter se existentiae, verbi gratia, angelorum, quam cum existentiis hominum, et rursus inter se essentialiter differunt; poterunt ergo ab eis abstrahi conceptus generis et differentiae. Respondetur in re quidem verum esse maiorem convenientiam seu similitudinem reperiri inter quasdam existentias quam inter alias, immo in hoc eamdem fere servari proportionem inter existentias et inter essentias, propter rationes factas. Unde etiam Caietanus, de Ente et essentia, c. 4, paulo ante q. 6, ait actualem existentiam per propria principia ipsius entis constitui, et ideo non esse extraneae naturae ab ipso ente. Ex quo necessario fit habere eamdem proportionem similitudinis et differentiae ad existentias aliarum rerum quae est inter ipsas naturas seu essentias. Et Scotus, In II dist. 3, q. 3, ait esse existentiae, eo modo quo distinguitur ab esse essentiae, non esse ex se distinctum nec determinatum, sed determinari ex determinatione essentiae. Ex quo etiam fit ut tale sit [esse][1] qualis est essentia, talemque proportionem servare unum

[1] Esta palabra falta en algunas ediciones. (N. de los EE.)

una existencia guarda con las demás la misma proporción que tiene una esencia con las otras.

20. Sin embargo, como allí mismo dice Escoto, no es necesario distinguir las diferencias de las existencias de las diferencias de las esencias, ni distinguir coordinaciones predicamentales, puesto que éstas sólo se distinguen propiamente en aquello que es o que tiene razón de ente completo en cada predicamento, o en lo que se concibe como un ente completo; y a la existencia no la concebimos como lo que es, sino como un modo simple por el que la esencia se constituye en la razón de ente actual. Del mismo modo que también entre las propias diferencias se puede concebir alguna mayor conveniencia de algunas entre sí que con otras, y, sin embargo, no distinguimos en ellas el concepto de género y el de diferencia, sino sólo los modos simples por los que cada diferencia se determina a su razón propia y cuasi específica. Otro tanto, por consiguiente, se ha de pensar de las existencias, en cuanto metafísicamente son concebidas por nosotros como modos de las esencias; en efecto, se las puede concebir bajo una razón o concepto que sea más o menos común o propio; sin embargo, esos conceptos en particular no tienen razón de género y de especie en una consideración propia, sino que, o se reducen a éstos, o se comportan más bien como un concepto trascendental y su modo. Y de esta suerte puede también concebirse metafísicamente que cada esencia creada está limitada por el modo propio y particular por el que se determina a esa existencia concreta. Esta abstracción y determinación de conceptos no está en contradicción con la actualidad de la existencia, porque, aunque la existencia se compara en orden a la esencia como el acto a la potencia objetiva, sin embargo en la existencia actual misma se puede concebir la semejanza y diversidad con otra existencia, la cual juntamente con la distinción de razón sea suficiente para servir de fundamento a los conceptos antes dichos.

¿Cuál es más perfecta, la esencia o la existencia?

21. Con esto, por fin, se comprende lo que hay que opinar respecto de la comparación discutida por muchos entre la esencia y la existencia, a ver cuál

esse ad alia, qualem habet una essentia ad alias.

20. Nihilominus tamen (ut ibidem ait Scotus) non oportet distinguere differentias existentiarum a differentiis essentiarum, neque praedicamentales coordinationes, quia haec solum distinguuntur proprie in eo quod est seu quod habet rationem completi entis in unoquoque praedicamento, seu quod concipitur ut ens completum; existentia autem non concipitur a nobis ut id quod est, sed ut quidam simplex modus quo essentia constituitur in ratione actualis entis. Sicut etiam inter ipsas differentias potest intelligi maior aliqua convenientia aliquarum inter se quam cum aliis, et nihilominus non distinguimus in eis conceptum generis et differentiae, sed solum simplices modos quibus unaquaeque differentia determinatur ad propriam et quasi specificam rationem. Sic igitur intelligendum est de existentiis, quatenus metaphysice a nobis concipiuntur ut modi essentiarum; possunt enim concipi sub ratione seu conceptu magis vel minus communi et proprio; in particulari tamen illi conceptus non habent rationem generis et speciei proprie sumpti, sed vel ad haec reducuntur, vel se habent potius ut conceptus transcendentalis et modus eius. Atque ita potest etiam metaphysice intelligi unamquamque existentiam creatam limitari per proprium et particularem modum per quem ad talem existentiam determinatur. Neque haec abstractio et determinatio conceptuum repugnat actualitati existentiae, quia quamvis existentia in ordine ad essentiam comparetur ut actus ad potentiam obiectivam, nihilominus in ipsa existentia actuali potest concipi similitudo et diversitas cum alia existentia, quae sufficit ad fundandum praedictos conceptus cum sola distinctione rationis.

Utra sit perfectior, essentia vel existentia

21. Atque hinc tandem intelligitur quid sentiendum sit in illa comparatione quae a multis controvertitur inter essentiam et existentiam, utra illarum perfectior sit. Quae

de las dos es más perfecta. Esta comparación propiamente sólo tiene cabida en la opinión que admite la distinción real entre la esencia actual y la existencia, dándose variedad de posiciones incluso entre los que siguen dicha sentencia. Pues algunos piensan que en toda realidad la existencia es más perfecta que la esencia, por ser tal la actualidad de aquélla, que sin ella la esencia no tendría perfección alguna. Por eso dijo Santo Tomás, I, q. 4, a. 1, ad 3, *que el ser mismo es lo más perfecto de todas las cosas, puesto que a todas se compara como acto,* ya que nada tiene actualidad a no ser en cuanto es. Y en favor de la misma sentencia se aduce a Dionisio, c. 5 *De divin. nomin.,* quien dice que el ser mismo es la más grande de todas las perfecciones que recibimos de Dios. Y Aristóteles, VIII *Ethic.,* c. 11, llama al mismo ser el beneficio más grande de Dios.

22. Por el contrario, otros pretenden que la entidad de la esencia es más perfecta, puesto que en cada cosa es como su sustancia, dado que la existencia es sólo un término o modo de ella. Y realmente de suyo es increíble que se dé en el hombre alguna entidad connatural más perfecta que el alma racional según la esencia de ésta, en virtud de la cual es a imagen de Dios, poseyendo mediante ella la virtud formal y principal de producir sus operaciones más perfectas. Además, si queremos argumentar teológicamente, el Verbo —según la opinión de éstos— asumió la esencia de hombre y no la existencia; luego si la existencia es aquello que hay más perfecto en el hombre, se deduce que el Verbo asumió lo que en el hombre es menos perfecto, habiendo dejado sin asumir lo que es más perfecto, cosa que es sobremanera absurda. Finalmente, en consonancia con la opinión dicha, hay que afirmar necesariamente que la esencia actual tiene una entidad propia que está formal e intrínsecamente fuera de la nada, y no lo está en virtud de la existencia misma, según quedó demostrado antes, porque, de lo contrario, en la esencia no es concebible una entidad propia en la que se distinga de la existencia. Mas, una vez admitido esto, se trastrueca totalmente el fundamento por razón del cual se podría pensar que la esencia es de menor perfección que la existencia, concretamente el que de ella recibe toda la actualidad en la razón de ente; esto, en efecto, es falso y es una afirmación inconsecuente con dicha sentencia, por el hecho de que hay que admitir necesariamente alguna

collatio proprie solum habet locum in opinione quae admittit distinctionem in re inter essentiam actualem et existentiam; estque diversitas opinionum etiam inter auctores qui illam sententiam sequuntur. Quidam enim sentiunt in omni re existentiam esse perfectiorem essentia, quia est talis actualitas eius sine qua essentia nullam haberet perfectionem. Propter quod dixit D. Thomas, I, q. 4, a. 1, ad 3, *quod ipsum esse est perfectissimum omnium; comparatur enim ad omnia ut actus, nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est.* Et in eamdem sententiam trahitur Dionys., c. 5 de Divin. nom., dicens quod ipsum esse est maxima omnium perfectionum quas a Deo recipimus. Et Aristoteles, VIII Ethic. c. 11, vocat ipsum esse maximum Dei beneficium.

22. Alii vero contendunt entitatem essentiae esse perfectiorem, quia est in unaquaque re veluti substantia eius, nam existentia solum est quidam modus seu terminus eius. Et revera per se est incredibile esse in homine entitatem aliquam ei connaturalem perfectiorem anima rationali secundum essentiam eius, secundum quam est ad imaginem Dei, per quam habet formalem ac principalem virtutem efficiendi operationes suas perfectissimas. Item si theologice argumentari velimus, Verbum (iuxta eorum opinionem) assumpsit essentiam hominis et non existentiam; ergo, si existentia est id quod est perfectissimum in homine, sequitur assumpsisse Verbum id quod in homine est minus perfectum; quod autem perfectissimum est inassumptum reliquisse, quod est valde absurdum. Tandem (iuxta illam sententiam) necessario dicendum est essentiam actualem habere propriam entitatem quae formaliter et intrinsece est extra nihil, et non per existentiam ipsam, ut in superioribus ostensum est, quia alias non potest in essentia concipi propria entitas in qua ab existentia distinguatur. Hoc autem posito, evertitur omnino fundamentum ob quod censeri posset essentia minoris perfectionis quam existentia, nimirum, quia ab illa habet omnem actualitatem in ratione entis; est enim hoc falsum et non consequenter dictum in illa sententia, quia necessario po-

actualidad en la esencia considerada en sí misma; luego sería posible que superase en ésta a la existencia. Ni constituye un inconveniente el que la existencia sea puesta como término o modo de la esencia, ya que de aquí sólo puede inferirse una superación relativa; igual que la subsistencia es también un modo o término de la esencia, y, sin embargo, es en absoluto menos perfecta, aunque relativamente la supere, en cuanto la actualiza, como veremos luego.

23. Pero, aunque esta razón resulte apremiante *ad hominem* o en virtud de unos principios concedidos, sin embargo, hablando en absoluto, la sentencia contraria implica otra contradicción, a saber, que la esencia actual en cuanto tal incluye formal e intrínsecamente la actualidad en el género del ente y está fuera de la nada sin incluir en el mismo grado la existencia, siendo así que el concepto propio de existencia actual no se puede concebir ni explicar a no ser por la actualidad primera por la que el ente en acto se distingue del ente en potencia, según dejamos probado antes extensamente. Por consiguiente, hay repugnancia manifiesta cuando se dice que la esencia, prescindida la existencia, incluye una perfección actual, en la que puede superar a la existencia. En consecuencia, por más que esta comparación se plantee propiamente en el nivel de la realidad misma, una vez supuesta la distinción real, no obstante no se puede decir nada consistente o congruente en ella, en consonancia con la sentencia expuesta. En cambio, suponiendo que la existencia no se distingue realmente de la esencia, es evidente que no hay lugar para la referida comparación, atendiendo a la realidad misma y a la esencia actual, porque, al identificarse, la una no puede ser más perfecta que la otra o menos perfecta. Y si se compara a las dos según la razón o la precisión de la mente, la existencia es preferida a la esencia, porque, hecha precisión de la existencia, no se concibe que permanezca la esencia en acto, sino sólo en potencia, y porque nada hay perfecto en acto a no ser lo que existe en acto, afirmándose, por ello, que el ser mismo es la perfección de todas las perfecciones y la mayor de todas. Este es el modo como interpreta a Dionisio Santo Tomás, q. 20 *De verit.,* a. 2, ad 3, donde dice que el ser es calificado como más excelente que el vivir o el entender, si la comparación se hace una vez que por el entendimiento hemos separado del vivir el ser. Por tanto, si la comparación se hace entre la existencia concebida

nenda est aliqua actualitas in essentia secundum se; posset ergo in illa superare existentiam. Neque obstat quod existentia ponatur ut terminus vel modus essentiae, quia inde solum potest colligi excessus secundum quid; sicut etiam subsistentia est modus et terminus essentiae, et nihilominus est simpliciter minus perfecta, licet secundum quid eam superet, quatenus illam actuat, ut inferius videbimus.

23. Sed quamquam haec ratio ad hominem seu ex concessis principiis urgens sit, tamen, absolute loquendo, involvit contraria sententia aliam pugnantiam, nimirum, quod essentia actualis ut sic formaliter et intrinsece includat actualitatem in genere entis sitque extra nihil, et quod non eodem modo includat existentiam, cum proprius conceptus actualis existentiae nec intelligi nec declarari possit nisi per primam actualitatem qua ens in actu distinguitur ab ente in potentia, ut in superioribus late probatum est. Involvitur ergo manifesta repugnantia, cum dicitur essentia, praecisa existentia, includere actualem perfectionem in qua potest existentiam superare. Quapropter, licet haec comparatio in re ipsa proprie fiat, supposita in re distinctione, nihil tamen firmum aut constans in ea dici potest, iuxta praedictam sententiam. At vero, supponendo existentiam in re non distingui ab essentia, constat non habere locum praedictam comparationem, secundum rem ipsam et de essentia actuali loquendo, quia cum sint idem, non potest una esse perfectior altera vel minus perfecta. Quod si secundum rationem aut praecisionem mentis illa duo comparentur, praefertur existentia essentiae, quia praecisa existentia non intelligitur manere essentia in actu, sed potentia tantum, et quia nihil est actu perfectum nisi quod actu est, ideo dicitur ipsum esse perfectio perfectionum omnium et maxima omnium perfectionum. Et hoc modo interpretatur Dionysium D. Thomas, q. 20 de Veritate, a. 2, ad 3, ubi ait esse dici nobilius quam vivere vel intelligere, si fiat comparatio separato per intellectum esse a vivere. Quapropter, si comparatio fiat inter exi-

precisivamente como un modo, y la esencia como existente en acto, entonces la esencia se concibe como algo más perfecto, puesto que se la concibe como aquello que es o como lo que incluye la perfección total de la esencia y de la existencia.

Qué composición pertenece al concepto del ente creado

24. La cuarta objeción era la que se propuso en la tercera razón, en la sec. 1, a favor de la segunda sentencia. Se pregunta en ella a ver si alguna composición pertenece al concepto de ente creado, y cuál sea esa composición. En este problema hay que advertir brevemente que se puede hablar, o de la composición según razón, o de la composición real, la cual resulta de cosas distintas realmente o *ex natura rei.* Además, nos podemos referir al ente creado, o en cuanto existe en la realidad misma, o en cuanto mentalmente es prescindido mediante alguna razón, precisión que a veces se puede fundar en alguna distinción que se dé en la realidad misma, como cuando del supuesto prescindimos la naturaleza, o del accidente prescindimos la sustancia; mientras que, a veces, puede fundarse en alguna conveniencia o propiedad o eminencia de la cosa sin distinción actual, como cuando de la diferencia prescindimos el género, y otros casos semejantes.

25. Hay que afirmar, por tanto, que al concepto de ente creado existente en la realidad misma pertenece la composición de razón, o más bien el fundamento de ésta; efectivamente, en este sentido la composición de existencia y de esencia pertenece al concepto de ente creado, según se explicó antes. Hay que decir, asimismo, que no hay ningún ente creado que, tal como existe en la realidad, no incluya alguna composición real, hablando en un plano natural; pero esta composición no es de existencia y de esencia, sino de otras realidades o modos reales. Se explica por inducción; en efecto, la sustancia creada, en cuanto existe naturalmente en la realidad, incluye la composición de naturaleza y supuesto, de la que se hablará luego; a su vez, el accidente, al existir naturalmente en un sujeto, incluye la composición con él, y en sí mismo incluye la composición con la misma inherencia actual como con un modo propio de su entidad —pues

stentiam, praecise conceptam ut modum, et essentiam ut actu existentem, sic essentia concipitur ut quid perfectius, quia concipitur ut id quod est seu ut includens totam perfectionem essentiae et existentiae.

Quae compositio sit de ratione entis creati

24. Quarta obiectio erat quae in tertia ratione proposita est, in sect. 1, in favorem secundae sententiae. In qua petitur an aliqua compositio sit de ratione entis creati. et quaenam illa sit. In qua re breviter notandum est sermonem esse posse aut de compositione secundum rationem, aut de compositione reali, quae ex rebus realiter aut ex natura rei distinctis consurgit. Rursus loqui possumus de ente creato, aut prout in re ipsa existit, aut prout mente praescinditur secundum aliquam rationem, quae praecisio interdum fundari potest in distinctione aliqua quae in re ipsa sit, ut cum praescindimus naturam a supposito, vel substantiam ab accidente; interdum vero fundari potest in aliqua convenientia vel proprietate aut eminentia rei absque actuali distinctione, ut quando praescindimus genus a differentia, et similia.

25. Dicendum ergo est de ratione entis creati in re ipsa existentis esse compositionem rationis, seu potius fundamentum eius; hoc enim modo compositio ex esse et essentia est de ratione entis creati, ut supra declaratum est. Rursus dicendum est nullum esse ens creatum quod, prout reipsa existit, non includat compositionem aliquam realem, ex natura rei loquendo; eam vero compositionem non esse ex esse et essentia, sed ex aliis rebus aut modis realibus. Declaratur inductione; nam substantia creata prout naturaliter existit a parte rei, includit compositionem ex natura et supposito, de qua infra dicendum; accidens vero, cum naturaliter existat in subiecto, includit compositionem cum illo, et in sese includit compositionem cum ipsa actuali inhaerentia tamquam cum modo entitatis suae (loquimur enim de pro-

nos referimos al accidente propio realmente distinto de la sustancia—. Por eso, aunque consideremos la naturaleza sustancial como existente de un modo sobrenatural, como es el caso de la humanidad en el Verbo, también en ella encontraremos la composición real, no sólo entre sus partes, sino también con el Verbo y con el modo de unión que tiene con el Verbo. Y de manera similar en la forma accidental que existe de modo sobrenatural, como pasa con la cantidad de la Eucaristía, encontraremos —según la sentencia más probable— la composición por identidad del accidente con el modo de existir *per se,* identidad incompatible con el modo de inherencia actual.

26. Además, en todo ente creado es necesaria la dependencia actual respecto de la causa primera, dependencia que se distingue *ex natura rei* del ente que es producido o conservado por ella, y, por tanto, constituye con él una composición real, la cual es inseparable de todo ente creado actualmente existente, porque ni un ente tal puede existir sin alguna dependencia, ni la dependencia misma puede existir sin algún término. Por fin, es probable que no sea posible ente alguno creado que no tenga en la realidad misma alguna composición de sujeto y de accidente, porque, si el ente en cuestión es un verdadero accidente o un modo real accidental, exige necesariamente un sujeto con el que constituya composición, como es de por sí evidente; si, por el contrario, se trata de la sustancia, por ser necesariamente finita, debe necesariamente tener un lugar determinado o un *donde* o presencia local según la cual sea capaz de recibir mutación, siendo, por lo mismo, preciso que se distinga de ella y que forme composición con ella. Y por el mismo motivo puede constituir composición con los accidentes realmente distintos. Mas que esto sea necesario en cualquier sustancia creada o creable, no está suficientemente claro ni parece que pueda demostrarse por el solo concepto de ente creado en cuanto tal, aunque sea más probable la sentencia que afirma esto, sobre la cual hemos dicho algunas cosas antes, disp. XVIII, al tratar de las potencias, que son los principios próximos mediante los que obran las criaturas, y luego añadiremos algunas al ocuparnos de la cantidad y de la cualidad. Con esto, pues, queda suficientemente claro que en todo ente creado, tal como existe en la realidad misma, se da una composición real, la cual no se

prio accidente realiter a substantia distincto). Quocirca, etiamsi consideremus substantialem naturam supernaturali modo existentem, ut est humanitas in Verbo, etiam in illa inveniemus realem compositionem, non tantum ex suis partibus, sed etiam cum Verbo et cum modo unionis quem habet ad Verbum. Et similiter in accidentali forma supernaturali modo existente, ut est quantitas Eucharistiae, inveniemus (iuxta probabilem sententiam) compositionem ex identitate accidentis cum modo per se existendi, incompossibili cum actuali inhaerentia

26. Rursus omni enti creato necessaria est actualis dependentia a prima causa, quae dependentia est ex natura rei distincta ab ente quod per eam fit vel conservatur, ideoque cum illo facit compositionem realem, quae inseparabilis est ab omni ente creato actu existente, quia neque tale ens esse potest sine aliqua dependentia, nec ipsa dependentia esse potest sine aliquo termino. Tandem probabile est nullum esse possibile ens creatum quod in re ipsa non habeat compositionem aliquam ex subiecto et accidente, nam si tale ens sit accidens verum aut modus realis accidentalis, necessario requirit subiectum cum quo faciat compositionem, ut per se notum est; si vero sit substantia, cum necessario sit finita, necessario habere debet definitum locum seu ubi vel praesentiam localem secundum quam potest recipere mutationem, et ideo necesse est esse distinctam ab illa et facere compositionem cum illa. Et eadem ratione potest habere compositionem cum accidentibus realiter distinctis. An vero hoc sit necessarium in omni substantia creata vel creabili, non satis constat nec videtur posse demonstrari ex sola ratione entis creati ut sic, quamvis probabilior sit sententia quae hoc affirmat, de qua nonnulla diximus supra, disp. XVIII, agentes de potentiis, quae sunt principia proxima per quae creaturae agunt, et aliqua addemus infra de quantitate et qualitate disputantes. Ex his ergo satis constat in omni ente creato, prout in re ipsa existit, inveniri compositionem realem, quae non fundatur in distin-

funda en la distinción de existencia y de esencia, sino que se funda en otras distinciones de la cosa existente, derivadas de algún modo suyo o de algún accidente, distinción que radica, sin duda, en la limitación del ente creado, pero que es conocida por nosotros por la separación o por la mutación que puede darse entre la realidad y un modo tal. Ahora bien, esta distinción no tiene cabida entre la existencia y la esencia actual, según se demostró, no valiendo, por tanto, para esta composición la misma razón que vale para las otras composiciones de naturaleza y supuesto, y similares.

27. De aquí, además, inferimos que, refiriéndonos al ente creado que existe en la realidad misma, pero no según todas las cosas que tiene en la realidad misma, sino según alguna precisión de la mente, entonces no es necesario que todo ente creado incluya alguna composición real. Esto se demuestra también por inducción. Porque, si consideramos una naturaleza sustancial inmaterial en cuanto prescindida de los accidentes y de la subsistencia actual propia y de la unión con una ajena, en este caso no se encuentra en ella ninguna composición real. Y en las naturalezas compuestas de materia y de forma, aunque a la naturaleza íntegra no se la pueda prescindir de tal composición, sin embargo en las partes mismas concebidas precisivamente no se da esa composición; y en este sentido la materia concebida precisivamente es una entidad sustancial simple, e igualmente la forma; digo simple respecto de la composición esencial, puesto que la composición de partes integrantes no puede ser excluida, debido a la imperfección de la materia. Y por este motivo la forma accidental concebida precisivamente es simple, a no ser que sea material y, por ende, posea la composición de partes integrantes, o a no ser que sea capaz de intensificación y de remisión, y tenga de esta suerte serie de grados y composición; pero éstas son imperfecciones o composiciones que dimanan de las razones peculiares de algunos entes, pero no de la razón misma de ente creado en cuanto tal. Por consiguiente, no está en contradicción con el ente creado en cuanto tal el que, concebido bajo alguna razón precisiva, sea siempre sin composición real.

28. Ni pueden negar esto los autores que distinguen realmente la esencia creada y la existencia, puesto que se ven necesariamente obligados a confesar que la misma existencia concebida precisivamente es una entidad simple, sobre todo

ctione esse ab essentia, sed fundatur in aliis distinctionibus rei existentis ab aliquo modo suo vel ab aliquo accidente, quae distinctio oritur quidem ex limitatione entis creati, a nobis autem cognoscitur ex separatione vel mutatione quae esse potest inter rem vel talem modum. Haec autem distinctio locum non habet inter esse et essentiam actualem, ut ostensum est, et ideo non est eadem ratio de hac et de aliis compositionibus ex natura et supposito et similibus.

27. Atque hinc ulterius colligimus, si loquamur de ente creato quod in re ipsa existit, non tamen secundum omnia quae in re ipsa habet, sed secundum aliquam mentis praecisionem, sic non esse necessarium omne ens creatum includere aliquam realem compositionem. Quod etiam inductione demonstratur. Nam si consideremus substantialem naturam immaterialem ut praecisam ab accidentibus et ab actuali subsistentia propria vel ab unione cum aliena, sic nulla realis compositio in ea reperitur. In naturis vero compositis ex materia et forma, licet integra natura non possit a tali compositione praescindi, tamen in partibus ipsis praecise conceptis non est talis compositio; atque hoc modo materia praecise concepta est simplex entitas substantialis, et similiter forma; simplex (inquam) respectu essentialis compositionis, nam compositio ex partibus integralibus excludi non potest, propter imperfectionem materiae. Atque hac ratione forma accidentalis praecise concepta simplex est, nisi materialis sit et inde habeat compositionem ex partibus integralibus, vel nisi intendi possit et remitti, atque ita habeat graduum latitudinem et compositionem; quae sunt imperfectiones seu compositiones provenientes ex peculiaribus rationibus aliquorum entium, non vero ex ipsa ratione entis creati ut sic. Non ergo repugnat enti creato ut sic quod, sub aliqua ratione praecise conceptum, sit simplex absque reali compositione.

28. Neque hoc infitiari possunt illi auctores qui essentiam creatam et existentiam realiter distinguunt, quia necessario fateri coguntur ipsam existentiam praecise conceptam

si se trata de la existencia espiritual o angélica, puesto que en ella no se pueden pensar partes o extremos distintos *ex natura rei*, de los que esté compuesta. Y de modo similar una esencia creada concebida precisivamente será simple sin composición real, puesto que en cuanto tal no incluye la composición de existencia y de esencia, ya que se la supone prescindida de su existencia, cosa que —según dicha opinión— es posible no sólo mentalmente, sino también realmente. Así, por ejemplo, si suponemos que una naturaleza angélica es asumida por el Verbo, esa naturaleza, en cuanto distinta del Verbo, no incluiría ninguna composición real y sustancial, porque en cuanto tal no constaría de existencia y esencia, ni de naturaleza y subsistencia. Luego al concepto de ente creado no pertenece el no poder ser prescindido de la composición real, cuando no se lo concibe íntegra y adecuadamente tal como es en la realidad, sino según alguna razón precisiva o esencial. Ni en aquella razón tercera se objeta contra esto algo que acarree una nueva dificultad, o que no necesite ser resuelto en cualquier sentencia, incluso por los que piensan que la composición de existencia y de esencia es real y de realidades distintas; en efecto, esa composición puede resolverse en los componentes, y sobre esos mismos componentes pregunto a ver si son simples o compuestos; esto segundo no puede afirmarse debido a los argumentos propuestos, y porque, de lo contrario, se entraría en un proceso al infinito. Y si se afirma lo primero, tenemos lo que pretendemos, porque la esencia misma de la que se dice que forma composición con la existencia es creada y es una entidad actual.

29. Por consiguiente, hay que afirmar en último lugar que todo ente creado, por más que se lo conciba precisivamente y de modo incompleto, incluye al menos aptitud para la composición, es decir, la posibilidad de componer un ente con otro ente o con otro modo del ente; y que incluso incluye la necesidad o indigencia de una composición de este tipo con otro ente o modo de ente, para poder existir en la realidad, en lo que necesariamente se aparta de la perfección propia del acto puro o de la simplicidad divina. Todo esto es evidente por lo dicho, porque ni la sustancia puede existir si no es con algún modo de subsistir, o con otra cosa que haga sus veces, con lo que necesariamente constituye alguna composición. E idéntica o mayor razón se da para el accidente respecto del sujeto

esse simplicem entitatem, praesertim si spiritualis seu angelica existentia sit, quia in ea non possunt excogitari partes aut extrema ex natura rei distincta, ex quibus componatur. Et simili modo aliqua essentia creata praecise concepta erit simplex absque reali compositione, nam ut sic non includit compositionem ex esse et essentia, cum supponatur praescindi a suo esse, quod (iuxta illam opinionem) fieri potest non solum mente, sed etiam in re ipsa. Ut, verbi gratia, si ponamus angelicam naturam assumi a Verbo, talis natura, ut condistincta a Verbo, nullam realem et substantialem compositionem includeret, quia, ut sic, nec ex esse et essentia, nec ex natura et subsistentia constaret. Non est ergo de ratione entis creati ut praescindi non possit a reali compositione, quando non integre et adaequate concipitur prout in re est, sed secundum aliquam praecisam vel essentialem rationem. Neque contra hoc aliquid obiicitur in illa tertia ratione quod difficultatem novam ingerat, aut quod non sit necessario solvendum in omni sententia, etiam ab his qui putant compositionem ex esse et essentia esse realem et ex rebus distinctis: nam illa compositio potest resolvi in componentia, et de ipsis componentibus inquiram an sint simplicia vel composita; hoc posterius dici non potest propter rationes factas, et quia alias procederetur in infinitum. Si vero dicatur primum, habemus quod intendimus, quia ipsa essentia quae cum existentia componere dicitur, creata est et actualis entitas.

29. Quapropter addendum ultimo est omne ens creatum, quamtumvis praecise et incomplete conceptum, includere saltem aptitudinem ad compositionem, id est, quod possit cum alio ente aut modo entis unum ens componere; immo includere etiam necessitatem seu indigentiam alicuius similis compositionis cum alio ente vel modo entis, ut in rerum natura possit existere, in quo necessario deficit a perfectione puri actus et divinae simplicitatis. Hoc totum patet ex dictis, quia nec substantia potest existere nisi cum modo aliquo subsistendi vel alio qui vicem eius suppleat, cum quo necessario facit compositionem aliquam. Et eadem vel

y respecto de la inherencia actual. Y —cosa aún más cierta— todo ente creado exige la dependencia actual y, en consecuencia, la composición con ella. Por consiguiente, esta imperfección es suficiente para explicar el concepto y la imperfección del ente creado en cuanto tal, sin que por ese motivo sea necesaria en las criaturas la composición real de existencia y de esencia.

SECCION XIV

SI PERTENECE AL CONCEPTO DE ENTE CREADO LA ACTUAL DEPENDENCIA Y SUBORDINACIÓN O SUJECIÓN RESPECTO DEL SER PRIMERO E INCREADO

1. Hasta aquí hemos explicado la razón de ente creado, considerando de modo absoluto la composición intrínseca del mismo y su entidad en orden al acto propio de ser, al que debe formalmente el ser ente. Ahora hay que explicar y clarificar más esta razón de ente creado por la relación y comparación con el ente primero e increado, pues, al ser ente analógicamente en comparación de él, su concepto recibirá la mejor clarificación mediante un examen comparado con él.

2. Hay que comenzar dando por supuesto que el ente creado —cosa que todos tienen por cierta—, en cuanto es tal, incluye esencialmente la dependencia respecto del ente primero e increado. En efecto, esta es la razón primera que distingue al ente creado del increado, según se demostró antes al exponer esta división. Además, porque, al menos en este sentido, pertenece al concepto de ente creado el tener el ser recibido de otro, lo cual es tener un ser dependiente; luego dependerá sobre todo del ente primero, el cual tiene el ser por sí mismo sin haberlo recibido de otro. Por fin, todo ente así es un ente por participación; luego depende esencialmente de aquel del que participa la razón de ente. Sobre este punto hemos hablado profusamente en las disp. XX y XXI, donde explicamos en qué consiste esta dependencia y en qué sentido se dice que es esencial a la criatura, por el hecho de estar necesitada de ella en virtud de su esencia, no porque la dependencia misma entre intrínsecamente en la composición de la esencia de la criatura. Cuál sea la relación o referencia al Creador que incluye el ente creado, si es por razón de su esencia, o es por razón de su dependencia

maior ratio est de accidente respectu subiecti et respectu actualis inhaerentiae. Et (quod certius est) omne ens creatum requirit actualem dependentiam, atque adeo compositionem cum illa. Haec igitur imperfectio satis est ad declarandam rationem et imperfectionem entis creati ut sic, neque ob eam causam necessaria est in creaturis realis compositio ex esse et essentia.

SECTIO XIV

AN DE RATIONE ENTIS CREATI SIT ACTUALIS DEPENDENTIA ET SUBORDINATIO AC SUBIECTIO AD PRIMUM ET INCREATUM ENS

1. Hactenus explicuimus rationem entis creati, absolute considerando intrinsecam compositionem eius et entitatem eius per ordinem ad proprium actum essendi, a quo habet formaliter ut ens sit. Nunc explicanda et declaranda est amplius haec ratio entis creati per habitudinem et comparationem ad primum et increatum ens, nam cum comparatione illius analogice sit ens, optime per collationem ad illud ipsius ratio declarabitur.

2. Principio igitur supponendum est (id quod est certum apud omnes) ens creatum, quatenus tale est, essentialiter includere dependentiam a primo et increato ente. Quia haec est prima ratio distinguens ens creatum ab increato, ut supra tractando hanc divisionem ostensum est. Item, quia saltem hoc modo est de ratione entis creati ut habeat esse receptum ab alio, quod est habere esse dependens; ergo maxime a primo ente, quod habet esse ex se, non receptum ab alio. Denique omne ens huiusmodi est ens per participationem; ergo essentialiter pendet ab eo a quo rationem entis participat. De quare fuse diximus in disp. XX et XXI, ubi explicuimus quid sit haec dependentia et quomodo dicatur essentialis creaturae, quia ex vi suae essentiae illa indiget, non quia ipsamet dependentia componat intrinsece essentiam creaturae. Quam vero relationem seu habitudinem ad creatorem includat ens creatum, vel ratione suae essentiae, vel ratione suae actualis dependentiae, constabit ex

actual, quedará claro por lo que se dirá después, disp. XLVII, sobre la relación trascendental y la predicamental, y en la disp. XLVIII, sobre las relaciones de toda dependencia o acción.

3. De este principio, pues, se deduce, en primer lugar, que todo ente creado está bajo el dominio de Dios en cuanto a su ser, es decir, que de tal manera está sujeto a Dios que puede por El ser reducido a la nada o ser privado de su ser por la sola suspensión del influjo con que lo conserva. Se prueba por lo dicho, porque el ente creado depende esencialmente del increado en el sentido que se expuso; por consiguiente, de esta dependencia se infiere por necesidad la sujeción antes dicha; porque, por el hecho mismo de necesitar la criatura del influjo divino para existir, está de suyo sujeta a la aniquilación, si se ve privada de tal influjo. Mas se preguntará si esta sujeción en orden a la aniquilación es tan esencial a la criatura como lo es la dependencia positiva o radical. Se responde que, en cuanto a aquello que pone en la criatura, es esencial en el mismo grado; pero, en cuanto a lo que connota o exige de parte de Dios, no parece tan esencial, si hablamos precisiva y formalmente. Se explica, porque la dependencia esencial del ente creado respecto del increado formalmente sólo mira al ente increado como a principio infinito, y piélago del ser, y como dotado de toda eficacia a fin de que pueda comunicar la participación de sí, siendo suficiente esta perfección considerada precisivamente para comprender en la criatura la razón de ente creado. En cambio, la antedicha sujeción de ese mismo ente en orden a la aniquilación connota en Dios la libertad en la conservación de la criatura a la que produjo una vez, libertad que, aunque en Dios sea esencial, y de esta suerte sea necesario por parte de Dios el uso de tal libertad a fin de que la criatura reciba el ser y sea conservada en él, no obstante, ello resulta accidental por parte de la criatura misma y para la razón de ente creado en cuanto tal; porque, si por un imposible pensásemos que Dios no se comunica *ad extra* libremente, sino por necesidad, sin embargo en la criatura concebiríamos la verdadera razón de ente creado sin la sujeción a Dios en orden a la aniquilación. La razón es porque concebiríamos en Dios el poder de producir y de conservar al ente creado, lo cual bastaría para comprender la esencial dependencia de Dios por parte del mismo

dicendis infra, disp. XLVII, de habitudine transcendentali et praedicamentali, et in disp. XLVIII, de habitudinibus omnis dependentiae vel actionis.

3. Ex hoc ergo principio sequitur primo omne ens creatum esse sub dominio Dei quantum ad suum esse, id est, ita esse subiectum Deo ut ab illo possit in nihilum redigi et privari suo esse per solam suspensionem illius influxus quo ipsum conservat. Probatur ex dictis, quia ens creatum essentialiter pendet ab increato in sensu exposito; ergo ex hac dependentia necessario sequitur praedicta subiectio; nam, hoc ipso quod creatura indiget divino influxu ut sit, de se est subiecta annihilationi, si tali influxu privetur. Sed quaeres an haec ipsa subiectio in ordine ad annihilationem sit tam essentialis creaturae sicut est ipsa positiva seu radicalis dependentia. Respondetur, quantum ad id quod ponit in creatura, esse aeque essentialem; quantum vero ad id quod connotat seu requirit ex parte Dei, non videri ita essentialem, si praecise et formaliter loquamur. Declaratur, nam essentialis dependentia entis creati ab ente increato formaliter solum respicit increatum ens tamquam infinitum principium et pelagus essendi, et efficacissimum ut possit sui participationem communicare, et haec perfectio praecise sumpta sufficiens esset ad intelligendam in creatura rationem entis creati. At vero praedicta subiectio eiusdem entis in ordine ad annihilationem connotat in Deo libertatem in conservanda creatura quam semel produxit, quae libertas, quamvis ipsi Deo essentialis sit, atque ita ex parte Dei sit necessarius usus talis libertatis ut creatura recipiat esse et in eo conservetur, tamen ex parte ipsius creaturae et ad rationem entis creati ut sic, videtur hoc accidentarium; nam si per impossibile intelligeremus Deum non libere, sed necessario se communicare ad extra, nihilominus intelligeremus in creatura veram rationem entis creati, absque subiectione ad Deum in ordine ad annihilationem. Quia intelligeremus in Deo potestatem efficiendi et conservandi ens creatum, quod satis esset ad intelligendum ex parte ipsius entis creati essentialem de-

ente creado; sin embargo, de parte de Dios no concebiríamos el dominio pleno sobre el ser de la criatura, puesto que un dominio tal no se da sin libertad, y, por ello, en la criatura no se concebiría la sujeción en orden a la aniquilación, ya que esta sujeción y el dominio son correlativos y, suprimido uno de los dos, es necesario quitar el otro.

4. Y por este motivo dije que tal sujeción, en cuanto a lo que connota por parte de Dios, no está incluida en la razón del ente creado considerado precisiva y formalmente; pero, en cuanto a lo que esta sujeción importa en el ente creado mismo y en cuanto a lo que de parte de éste exige, tal sujeción le es esencial, e indica de modo absoluto la misma raíz o el mismo grado de ente que indica la dependencia esencial. En efecto, por esta sujeción no se significa otra cosa sino que el ente creado es de tal naturaleza y esencia que no le repugna ser reducido a la nada, si por parte de la causa no se carece de libertad para suspender el influjo con el que se le comunica el ser. En este sentido cabe decir que tal sujeción es esencial al ente creado en cuanto tal, sobre todo porque, aunque mediante nuestros conceptos prescindimos una perfección de otra, sin embargo a la esencia de Dios le pertenece en absoluto el poseer el pleno dominio de todos los entes creados, sea actual, sea potencialmente, de tal suerte que, si quiere producirlos, no pueda establecerlos fuera de su dominio; luego, correspondientemente o con la misma proporción, corresponde a la esencia del ente creado el estar siempre sujeta a Dios y bajo su dominio, de tal manera que pueda ser reducida por él a la nada. En consecuencia, a partir de este dominio, que nos resulta a nosotros más claro, corroboramos magníficamente la dependencia que el ente creado tiene respecto de Dios, no sólo en su producción, sino también en su conservación, puesto que, si no dependiese de esta manera, Dios no podría, al arbitrio de su voluntad, reducir a la nada al ente una vez creado, y así no tendría pleno dominio sobre él, cosa que está en contradicción con la perfección divina. Este argumento ha sido expuesto con más amplitud en la citada disp. XXI.

5. De aquí podemos inferir ulteriormente o añadir también otra sujeción o dependencia respecto de Dios que es intrínseca al ente creado en cuanto tal, es decir, la dependencia en el obrar o en el causar. Ahora bien, esta dependencia

pendentiam a Deo; non tamen intelligeremus ex parte Dei plenum dominium supra esse creaturae, quia tale dominium non est sine libertate, et ideo nec in creatura intelligeretur subiectio in ordine ad annihilationem, quia haec subiectio et dominium sunt correlativa, et uno ablato, alterum auferre necesse est.

4. Et hac ratione dixi hanc subiectionem quantum ad id quod connotat ex parte Dei, non includi in ratione entis creati praecise ac formaliter sumpti; quantum ad id vero quod per hanc subiectionem importatur in ipso ente creato et quantum ad id quod ex parte eius requirit, essentialis illi est haec subiectio, et eamdem omnino radicem seu eumdem gradum entis indicat quem essentialis dependentia. Per hanc enim subiectionem nihil aliud significatur nisi ens creatum talis esse naturae et essentiae cui non repugnat in nihilum redigi, si ex parte causae non desit libertas ad suspendendum influxum quo illi communicat esse. Atque hoc sensu dici potest hanc subiectionem esse essentialem enti creato ut sic, praesertim quia, licet per nostros conceptus unam perfectionem ab alia praescindamus, tamen absolute est de essentia Dei ut habeat plenum dominium omnium creatorum entium, vel actu vel potestate, ita ut, si velit illa producere, non possit extra suum dominium illa constituere; ergo, e converso seu eadem proportione est de essentia entis creati ut semper sit subiectum Deo et sub eius dominio, ita ut ab ipso possit in nihilum redigi. Unde ex hoc dominio, quod nobis notius esse videtur, optime confirmamus dependentiam quam ens creatum habet a Deo, non solum in fieri, sed etiam in conservari, quia, si non ita penderet, non posset Deus ad nutum suae voluntatis ens semel creatum in nihilum redigere, et ita non haberet plenum dominium eius, quod divinae perfectioni repugnat. Quae ratio in dicta disp. XXI latius tractata est.

5. Ex quo ulterius colligere seu addere possumus aliam etiam subiectionem seu dependentiam a Deo esse intrinsecam enti creato ut sic, scilicet, in agendo seu in causando. Potest autem haec dependentia vel subiectio

o sujeción cabe explicarla de dos maneras. La primera, de modo absoluto, pudiendo parecer que en este sentido no es universal, ya que no pertenece a la esencia o razón del ente creado el poder obrar algo. La otra manera de entender esta sujeción es sólo condicionalmente o en virtud de una hipótesis, es decir, que la condición del ente creado es ésta: que, si puede obrar algo, en la efección misma depende necesariamente del concurso actual y de la ayuda de la causa primera y ente increado. Y ciertamente que, si nos referimos a la eficiencia propia, hay que hacer uso de esta segunda explicación; pero, si nos referimos a la causalidad en general, esta condición debe exponerse del primer modo, puesto que no se da ningún ente creado que no tenga algún género de causalidad; porque, si es accidente, o es el principio próximo de producir algo, o al menos modifica formalmente al sujeto; si, por el contrario, se trata de la sustancia, o es materia, y ésta tiene causalidad material, o es forma, y ésta tiene causalidad formal, y acaso no se da forma alguna que no sea principio de la producción de algo, del mismo modo que toda sustancia espiritual y completa tiene también alguna operación de la que es principio eficiente. Así, pues, en todo ente creado se encontrará algún género de causalidad y algún modo de comunicar su perfección, en el cual depende esencialmente del influjo actual de Dios, por más que este influjo sea de diverso modo; porque la causalidad eficiente del ente creado depende de Dios también como de causa eficiente primera y principal; mientras que las otras causalidades, por ejemplo, la material y la formal, no dependen en el mismo género, sino en el género de la causa eficiente, porque es necesario que Dios cause eficientemente aquello mismo que la materia causa materialmente. Todas estas cosas se trataron y explicaron más ampliamente antes, en la disp. XXII.

6. Mas cabe preguntar aquí también si esta subordinación en el obrar o en el causar pertenece formalmente a la razón esencial del ente creado en cuanto tal, o si es más bien como una propiedad de él. Parece, en efecto, que debe decirse esto segundo, puesto que el causar o producir, o incluso la virtud de producir, no pertenecen a la esencia del ente creado, sino a sus propiedades; luego la dependencia en el causar no pertenece a la razón de ente creado, sino que, a lo más, será como una propiedad que deriva de él. Mas en contra está el que esta

duobus modis declarari. Primo, absolute, et hoc modo videri potest non esse universalis, quia non est de ratione vel essentia entis creati ut aliquid agere possit. Alio modo potest haec subiectio conditionate tantum seu ex hypothesi intelligi, scilicet hanc esse conditionem entis creati ut, si quidquam efficere possit, in ipsa effectione necessario pendeat ab actuali concursu et adiutorio primae causae et entis increati. Et quidem si loquamur de propria efficientia, erit haec posterior expositio adhibenda; si vero sermo sit de causalitate in genere, debet haec conditio priori modo exponi, quia nullum est ens creatum quod non habeat aliquod causalitatis genus; nam, si est accidens, vel est principium proximum efficiendi aliquid, vel saltem formaliter afficit subiectum; si vero est substantia, aut est materia, et illa habet causalitatem materialem, aut forma, et haec habet causalitatem formalem, et fortasse nulla forma est quae non sit principium efficiendi aliquid, sicut etiam omnis substantia spiritualis et completa habet aliquam operationem cuius est principium efficiens. Itaque in omni ente creato reperietur aliquod causalitatis genus et aliquis modus communicandi suam perfectionem in quo ab actuali Dei influxu essentialiter pendet, quamvis diverso modo; nam causalitas effectiva entis creati pendet a Deo, etiam ut ab efficienti causa prima ac praecipua; aliae vero causalitates, verbi gratia materialis et formalis, non pendent in eodem genere, sed in genere efficientis causae; nam quod materia materialiter causat, necesse est ut illud ipsum Deus causet efficienter. Quae omnia supra, disp. XXII, latius tractata et declarata sunt.

6. Potest autem hic etiam quaeri an haec subordinatio in agendo vel causando, formaliter pertineat ad essentialem rationem entis creati ut sic, vel potius sit tamquam proprietas eius. Videtur enim hoc posterius esse dicendum, quia causare vel efficere, vel virtus etiam efficiendi, non pertinent ad essentiam entis creati, sed ad proprietates eius; ergo dependentia in causando non pertinet ad rationem creati entis, sed ad summum erit tamquam proprietas consequens illud.

dependencia no se funda en alguna cualidad o propiedad del ente creado que esté fuera de la esencia de éste, sino en la intrínseca limitación del mismo; por consiguiente, en este sentido pertenece a la esencia en no menor grado que la dependencia en el ser. Y así hay que decir, sin duda, que una cosa es hablar de la causalidad formal misma o de la dependencia, y otra de la condición del ente creado por razón de la cual no puede hacer o causar nada por sí solo, si no es con la cooperación de Dios. En cuanto a lo primero está claro que no pertenece formalmente a la esencia del ente creado, como prueba el argumento expuesto, y porque se puede conservar la esencia íntegra del ente creado sin la causalidad actual o sin el actual auxilio de Dios para causar. En cambio, respecto de la segunda condición o de la raíz de esta dependencia, hay que decir que en la realidad no es otra cosa más que la esencia misma del ente creado en cuanto tal, puesto que, incluso suprimida por el entendimiento cualquier otra cosa que se sobreañada a tal esencia, se encontrará que por sí misma posee esta limitación e imperfección, de tal manera que no es suficiente por sí sola para hacer o causar algo. Por tanto, no es posible por potencia absoluta de Dios que se produzca un ente creado que no tenga esta subordinación al ente increado; luego es indicio de que está fundada en la misma razón esencial del ente creado. Por lo cual, aunque mediante la precisión de la razón y de nuestros conceptos inadecuados se pueda concebir a la dependencia en el ser como anterior por razón a la dependencia en el causar, y se pueda por lo mismo concebir a la primera como primariamente constitutiva y modificativa de la razón común de ente a la razón de ente creado, mientras que la segunda es susceptible de ser concebida como una propiedad o atributo del ente creado; sin embargo, éste no es en la realidad un atributo accidental, sino cuasi trascendental, puesto que en la realidad no añade nada a la esencia del ente creado, por más que se lo conciba a modo de relación a algo extrínseco y bajo tal razón se lo considere como una propiedad metafísica más bien que física, del mismo modo que los atributos trascendentales del ente son propiedades de éste.

7. Por último hay que afirmar que a la razón de ente creado pertenece el estar sujeto o subordinado al ente increado para obedecerle en recibir y obrar todo lo

In contrarium vero est quia haec dependentia non fundatur in aliqua qualitate vel proprietate entis creati quae sit extra essentiam eius, sed in intrinseca limitatione illius; ergo hoc modo pertinet ad essentiam non minus quam dependentia in esse. Atque ita sane dicendum est aliud esse loqui de ipsa formali causalitate seu dependentia, aliud de conditione entis creati, ratione cuius nihil potest se solo efficere vel causare, nisi cooperante Deo. De priori clarum est non pertinere formaliter ad essentiam entis creati, ut ratio facta probat, et quia conservari potest integra essentia entis creati absque actuali causalitate seu actuali adiutorio Dei ad causandum. At vero de posteriori conditione seu radice huius dependentiae, dicendum est in re nihil aliud esse praeter essentiam ipsam entis creati ut sic, quia remoto etiam per intellectum omni alio superaddito tali essentiae, invenietur ex vi sua hanc habere limitationem et imperfectionem, ut se sola non sit sufficiens ad aliquid agendum vel causandum. Et ideo de potentia Dei absoluta fieri non potest ens creatum quod huiusmodi subordinationem non habeat ad increatum ens; ergo signum est esse fundatam in ipsamet essentiali ratione entis creati. Quocirca, quamvis per praecisionem rationis et conceptus inadaequatos mentis apprehendi possit dependentia in essendo ut prior ratione quam dependentia in causando, et ideo possit etiam prior concipi ut primo constituens et modificans communem rationem entis ad rationem entis creati, posterior vero concipi valeat ut proprietas vel attributum creati entis; tamen in re ipsa hoc non est attributum accidentale, sed quasi transcendentale, cum in re nihil addat essentiae entis creati, licet concipiatur per habitudinem ad aliquid extrinsecum et sub ea ratione censeatur tamquam proprietas metaphysica potius quam physica, ad eum modum quo transcendentalia attributa entis sunt proprietates eius.

7. Ultimo dicendum est de ratione entis creati esse ut sit subiectum vel subordinatum enti increato ad obediendum illi in recipien-

que no implique contradicción. Esta característica del ente creado corresponde más a los teólogos que a los filósofos naturales; en efecto, esta propiedad se diferencia de la anterior en que aquélla consiste únicamente en la dependencia del ente creado en cuanto a la fuerza natural de producir o causar efectos proporcionados a su naturaleza, siendo, por eso mismo, tal dependencia fácilmente cognoscible por la luz natural; mas esta segunda característica añade que el ente creado en virtud de su entidad es apto para obedecer a Dios en el recibir u obrar cualquier efecto posible o no contradictorio, por más que exceda la virtud o capacidad natural de tal ente. Y esto no puede conocerse tan fácilmente por la luz natural, puesto que toca o se refiere de algún modo a los efectos sobrenaturales, a los que la criatura no puede alcanzar a no ser en cuanto elevada por la virtud divina, elevación que se nos manifiesta más por lo que ha sido revelado que por la luz natural. Por consiguiente, o bien por las cosas que han sido reveladas por la fe, o bien por aquellas que están más acordes con las reveladas, se infiere con bastante probabilidad esta propriedad del ente creado. Creemos, en efecto, que el hombre recibe de Dios perfecciones sobrenaturales que su naturaleza no pedía ni se debían a la misma. Además, la humanidad de Cristo fue elevada a la unión hipostática, de la que no era naturalmente capaz. Igualmente esa misma humanidad y los sacramentos y otras cosas similares son elevados por Dios para producir algo que está más allá de su virtud natural; ahora bien, todas estas cosas suponen que semejantes criaturas de suyo y antes de ser elevadas eran naturalmente aptas para obedecer a Dios, que quería obrar de tal modo en ellas o mediante ellas, valiendo respecto de este punto la misma razón para estas criaturas que para todas; luego hay que afirmar que el ente creado en cuanto tal tiene esta subordinación a Dios, de manera que es naturalmente apto para obedecerle en el obrar y recibir todo lo que no le sea contradictorio.

8. De aquí nació la doctrina de los teólogos sobre la potencia obediencial de las criaturas respecto de Dios, habiendo sido el primero que la indicó San Agustín, lib. IX *Gen. ad lit.*, c. 17, y tomándola de ahí Santo Tomás, I, q. 115, a. 2 y 4, e *In I*, dist. 42, q. 2, a. 2, ad 4, al cual han seguido todos los

do et agendo quidquid contradictionem non implicaverit. Haec conditio entis creati magis ad theologos spectat quam ad philosophos naturales; differt enim haec proprietas a praecedenti, quod illa solum consistit in dependentia entis creati quoad vim naturalem efficiendi vel causandi effectus suae naturae proportionatos, et ideo talis dependentia lumine naturali facile cognosci potest; haec vero posterior conditio addit ens creatum ex vi suae entitatis aptum esse obedire Deo in recipiendo vel agendo quemcumque effectum possibilem et non repugnantem, etiamsi naturalem virtutem vel capacitatem talis entis excedat. Quod non potest tam facile cognosci lumine naturae, quia attingit aliquo modo seu dicit habitudinem ad supernaturales effectus, quos creatura attingere non potest nisi ut elevata per divinam virtutem, quae elevatio magis est nobis manifestata per ea quae revelata sunt quam naturali lumine. Ex his ergo quae vel per fidem revelata sunt, vel revelatis sunt magis consentanea, colligitur satis probaliter haec proprietas entis creati. Nam credimus hominem recipere a Deo supernaturales perfectiones quas natura eius non postulabat nec ei debebantur. Item, humanitas Christi elevata est ad unionem hypostaticam, cuius naturaliter capax non erat. Item, eadem humanitas et sacramenta et alia huiusmodi elevantur a Deo ad agendum aliquid ultra suam naturalem virtutem; haec autem omnia supponunt huiusmodi creaturas ex se et antequam eleventur natas esse obedire Deo volenti tali modo in illis aut per illas operari, et quoad hoc est eadem ratio de his creaturis et de omnibus; ergo dicendum est ens creatum ut sic habere hanc subordinationem ad Deum, ut natum sit obedire illi in agendo et recipiendo quidquid non repugnaverit.

8. Atque hinc nata est doctrina theologorum de potentia obedientiali creaturarum respectu Dei, quam prius indicavit Augustinus, lib. IX Gen. ad lit., c. 17, et inde D. Thomas, I, q. 115, a. 2, et 4, et In I,

teólogos, sobre todo sus discípulos, quienes la explican más claramente en la potencia pasiva; pero hay la misma razón proporcional para la potencia obediencial activa, como traté ampliamente en el tomo I de la III parte, disp. XXXI, sec. 6. Finalmente, la razón *a priori* de esta subordinación hay que tomarla del pleno dominio que tiene Dios sobre su criatura, de suerte que puede valerse de ella para cualquier uso que no implique repugnancia o contradicción. Semejante dominio pleno pertenece, en efecto, a la infinita omnipotencia de Dios; en efecto, no se trata de un dominio perfecto por todos los capítulos si no incluye el poder para cualquier uso posible. Ahora bien, a este dominio pleno de Dios corresponde por parte de la criatura una plena sujeción, ya que las dos cosas son correlativas; y para esta sujeción es necesaria por parte de la criatura una condición tal, que por razón de ella sea apta para ejecutar todo lo que Dios quiera, ya sea recibiendo, ya obrando. En consecuencia, igual que Dios no puede producir un ente creado sobre el que no tenga un pleno y perfecto dominio, de la misma manera no puede ser producido un ente creado que no posea la condición antes dicha, y la subordinación o sujeción a Dios.

9. Se dirá: esta condición o sujeción ni pertenece formalmente a la razón esencial de ente creado concebida precisivamente, ni es tampoco una propiedad que dimane de ella natural y necesariamente; luego no le conviene al ente creado de modo alguno esencial o necesario. El antecedente es manifiesto en cuanto a la primera parte, ya que la razón esencial de ente creado consiste precisamente y queda salvada con ser un ente esencialmente dependiente de Dios. Y por lo que respecta a la segunda parte se prueba, porque esa sujeción se da en orden a acciones o efectos sobrenaturales, y, por lo mismo, no pertenece al orden natural, sino al sobrenatural; luego no puede derivarse de la razón de ente creado en cuanto tal, puesto que ente creado abstrae de lo natural y de lo sobrenatural. La respuesta es que esta condición del ente creado, la cual hemos explicado mediante esa última sujeción a Dios, no añade al ente mismo al que conviene realidad alguna o modo real que sea distinto *ex natura rei* del ente mismo, sino que solamente explica la misma condición intrínseca del ente creado bajo una

dist. 42, q. 2, a. 2, ad 4, quem caeteri theologi, praesertim eius discipuli, secuti sunt, et apertius eam declarant in potentia passiva; est autem eadem proportionalis ratio de potentia obedientiali activa, ut late tractavi in I tomo III partis, disp. XXXI, sect. 6. Denique ratio huius subordinationis a priori sumenda est ex pleno dominio quod Deus habet in suam creaturam, ut ea uti possit in omnem usum qui non involverit repugnantiam aut contradictionem. Huiusmodi enim plenum dominium ad infinitam Dei omnipotentiam pertinet; non enim est dominium omni ex parte perfectum nisi includat potestatem ad omnem usum possibilem. Huic autem pleno dominio Dei correspondet in creatura plena subiectio, nam duo haec correlativa sunt; ad hanc autem subiectionem necessaria est talis conditio ex parte creaturae, ratione cuius apta sit ad exsequendum quidquid Deus voluerit, vel recipiendo, vel agendo. Unde, sicut non potest Deus ens creatum efficere cuius plenum ac perfectum dominium non habeat, ita non potest ens creatum fieri quod non habeat praedictam conditionem et subordinationem seu subiectionem ad Deum.

9. Dices: haec conditio vel subiectio nec formaliter pertinet ad essentialem rationem entis creati praecise conceptam, nec etiam est proprietas naturaliter ac necessario consequens illam; ergo nullo modo per se aut necessario convenit enti creato. Antecedens patet quoad priorem partem; quia essentialis ratio entis creati in hoc praecise consistit ac sufficienter salvatur, quod sit ens essentialiter pendens a Deo. Quoad posteriorem vero partem probatur, quia illa subiectio est in ordine ad supernaturales actiones vel effectus, et ideo non pertinet ad naturalem ordinem, sed ad supernaturalem; ergo non potest consequi ex ratione entis creati ut sic, quia ens creatum abstrahit a naturali et supernaturali. Respondetur huiusmodi conditionem entis creati, quam per hanc ultimam subiectionem ad Deum declaravimus, non addere ipsi enti cui convenit aliquam rem vel realem modum ex natura rei distinctum ab ipso ente, sed explicare solum ipsam

relación distinta a Dios y a la omnipotencia de El y a sus acciones sobrenaturales. Por consiguiente, por esta condición no se explica en la realidad misma nada más que la esencia del ente creado; mas se la explica a modo de un atributo o propiedad metafísica, semejante a los atributos del ente, según decíamos en el punto inmediatamente anterior.

10. Así, pues, al argumento se responde que, si nos referimos a la realidad misma, la razón esencial de ente creado no queda plena y suficientemente explicada por el solo hecho de ser un ente dependiente, porque, aunque en esta relación esté implícitamente contenida cualquier otra sujeción a Dios, sin embargo no queda suficientemente explicada, cosa que nosotros hacemos al desentrañar las subordinaciones a Dios antes dichas. Y entre ellas, tal como las distinguimos conceptualmente mediante conceptos inadecuados, concebimos también cierta razón de orden, aprehendiendo a una como razón primaria y esencial, y a las demás a modo de propiedades. Por consiguiente, desde esta consideración, concedemos que ésta es una propiedad del ente creado, pero negamos que pertenezca esencial e intrínsecamente al orden sobrenatural, porque no constituye un modo u orden determinado de entes, sino que es tal cual es la entidad en la que se encuentra, según hemos explicado con más extensión en el lugar antes citado. Más aún —y esto debe tenerse en cuenta—, a los entes naturales y a los sobrenaturales no sólo les es común esta subordinación a la omnipotencia divina en cuanto opera sobre la ley de la naturaleza, sino que también lo es la anterior, la cual tiene lugar en orden a las acciones o causalidades connaturales a cada realidad. En efecto, de la teología damos por supuesto que algunos entes son naturales, otros sobrenaturales, sobre todo los que se dicen sobrenaturales en cuanto a la sustancia, los cuales son sólo ciertos accidentes que no pueden ser connaturales a sustancia alguna creada. Por tanto, estos entes sobrenaturales tienen acciones o causalidades proporcionadas a sus entidades, en las cuales están también subordinados a Dios y dependen de El, dependencia en la que convienen con los demás entes naturales, guardada la debida proporción. Y por este motivo la dependencia respecto de Dios del ente creado en cualquier causalidad suya que le

intrinsecam conditionem entis creati sub diversa habitudine ad Deum et ad omnipotentiam illius et supernaturales actiones eius. Quapropter per hanc conditionem in re ipsa nihil aliud explicatur quam essentia entis creati; declaratur autem per modum cuiusdam attributi seu proprietatis metaphysicae, similis attributis entis, ut in proximo superiori puncto dicebamus.

10. Ad argumentum ergo respondetur, si de re ipsa loquamur, essentialem rationem entis creati non declarari plene et adaequate per hoc solum quod est ens dependens; nam, licet in hac habitudine implicite contineatur omnis alia subiectio ad Deum, non tamen explicite declaratur, quod a nobis fit, cum explicamus omnes praedictas subiectiones ad Deum. Inter quas, prout a nobis ratione distinguuntur per inadaequatos conceptus, quamdam etiam rationem ordinis intelligimus, et unam apprehendimus ut primariam et essentialem rationem, alias vero ad modum proprietatum. Unde sub hac consideratione concedimus hanc esse proprietatem entis creati; negamus tamen per se et intrinsece pertinere ad supernaturalem ordinem, quia non constituit modum aut determinatum ordinem entium, sed talis est qualis est entitas in qua reperitur, ut latius in praedicto loco a nobis dictum est. Quin potius (quod advertendum est) non tantum haec ultima subordinatio in ordine ad divinam omnipotentiam, ut operantem super legem naturae, communis est naturalibus et supernaturalibus entibus, sed etiam prior, quae est in ordine ad actiones vel causalitates unicuique rei connaturales. Supponimus enim ex theologia quaedam esse naturalia entia, alia supernaturalia, praesertim illa quae dicuntur supernaturalia quoad substantiam, quae solum sunt accidentia quaedam quae nulli substantiae creatae possunt esse connaturalia. Haec ergo supernaturalia entia actiones habent vel causalitates suis entitatibus proportionatas, in quibus etiam subordinantur Deo et ab ipso pendent, in qua dependentia conveniunt cum caeteris entibus naturalibus, servata proportione. Atque hac ratione, dependentia entis creati a Deo in omni sua ac propria causalitate communis

sea propia es común no sólo a los entes naturales, sino también a los sobrenaturales; y estos entes sobrenaturales pueden ser elevados a obrar o causar algo más allá de la causalidad que les es connatural, puesto que en esto no tienen respecto de Dios una sujeción menor que los demás entes del orden natural, siendo éste el motivo de que toda esta sujeción y dependencia respecto de Dios abstraiga del ente natural y del sobrenatural, siendo común a todo ente creado en cuanto tal.

11. Con esto, pues, parece que queda suficientemente explicada la razón común de ente creado, y de paso dejamos también explicadas sus causas, efectos y propiedades. En efecto, el ente creado en cuanto tal, considerado con precisión y abstracción, no exige otra causa más que al ente increado mismo, en el que tiene suficiente causa eficiente, ejemplar y final; en cuanto a la formal y material, no las exige esencial y positivamente por la sola razón común de ente creado, sino que las admite en algunos entes, de los que luego nos ocuparemos. Y de modo semejante, aunque algunos entes creados exijan otras causas eficientes fuera de Dios, al menos para que sean producidos o existan de un modo connatural, no obstante la razón de ente creado en cuanto tal no las exige. El mismo modo de discurrir hay que observar respecto de los efectos; porque el ente creado en virtud de esta razón común, aunque sea capaz de causalidad, sin embargo no tiene determinado ningún género definido de causalidad, sino únicamente el que en cualquier causalidad suya, sea la que sea, esté subordinado a Dios y dependa de El, tal como se explicó ya. Con esto también quedan, por fin, suficientemente explicadas las propiedades del ente creado en cuanto tal, pues no tiene ninguna otra más que los atributos comunes del ente, de los que participa de un modo que le es acomodado, y otros que son consectarios de su limitación e imperfección, como son la composición, la dependencia y la sujeción, de las que se habló. En este lugar cabría explicar con más extensión aquella primera característica del ente creado, concretamente que tenga por necesidad que ser finito y limitado; sin embargo, creí que debía de pasarla por alto, ya que la limitación en cuanto a la perfección esencial del ente creado no tiene dificultad alguna, una vez que se explicó antes que la criatura no puede recibir de modo adecuado la perfección divina; y si es una perfección inferior, es necesario que diste infinitamente de ella, puesto que una realidad absolutamente infinita —como es el caso de Dios— no puede superar a otra con exceso finito, porque, de lo contrario, podrían llegar a igualarse mediante un aumento finito. Ahora bien, si el ente creado dista por necesidad infinitamente de la perfección divina, es preciso que él mismo tenga una perfección esencial finita. Y lo que se refiere a la infinitud del ente, ya en la cantidad de masa, ya en la intensidad de alguna cualidad, no tiene que ver con la presente disputación, puesto que no corresponde al ente creado en cuanto tal, sino a una determinada razón de ente, puntos de los que propiamente se ocupan los filósofos, III *Phys.*, y a los que se refieren los teólogos en I, q. 7, e *In I*, dist. 43.

est non solum naturalibus entibus, sed etiam supernaturalibus; possunt autem haec supernaturalia entia elevari ad agendum vel causandum aliquid ultra causalitatem sibi connaturalem, nam in hoc non minus subiiciuntur Deo quam reliqua entia ordinis naturalis, atque hac ratione omnis haec subiectio et dependentia respectu Dei abstrahit ab ente naturali et supernaturali, et communis est omni enti creato ut sic.

11. Per haec igitur sufficienter videtur declarata communis ratio entis creati, et obiter iam explicuimus causas, effectus et proprietates eius. Nam ens creatum ut sic praecise et abstracte sumptum non requirit aliam causam nisi ipsum increatum ens, in quo habet sufficientem causam efficientem, exemplarem et finalem; formalem autem et materialem per se ac positive non postulat ex sola communi ratione entis creati, sed admittit illas in aliquibus entibus, de quibus postea videbimus. Et simili modo, licet quaedam entia creata requirant alias causas efficientes praeter Deum, saltem ut connaturali modo fiant vel existant, tamen ratio entis creati ut sic illas non requirit. Simili modo philosophandum est de effectibus; nam ens creatum ex vi huius communis rationis, licet sit capax causalitatis, nullum tamen definitum causalitatis genus sibi determinat, sed hoc solum quod in omni causalitate sua, quaecumque illa sit, Deo subordinatur et ab illo pendet, prout iam declaratum est. Ex quo tandem proprietates entis creati ut sic sufficienter sunt etiam traditae; nullas enim alias habet, praeter communia attributa entis, quae modo sibi accommodato participat, et alia quae limitationem et imperfectionem eius concomitantur, ut sunt compositio, dependentia et subiectio, de quibus dictum est. Illa vero prima conditio entis creati, nimirum, quod finitum aut limitatum necessario esse debeat, explicari hoc loco fusius posset; tamen praetermittendam eam duxi, quia limitatio quoad perfectionem essentialem entis creati nullam habet difficultatem, cum supra demonstratum sit non posse creaturam divinam perfectionem adaequate recipere; quod si inferior sit, necesse est ut infinite ab illa distet, quia res simpliciter infinita (ut est Deus) non potest aliam superare excessu finito, alias per finitum augmentum possent ad aequalitatem pervenire. Si autem ens creatum necessario distat infinite a perfectione divina, necesse est ut ipsum sit finitae perfectionis essentialis. Quod vero spectat ad infinitatem entis, vel in quantitate molis, vel intensione alicuius qualitatis, non est praesentis disputationis, cum non pertineat ad ens creatum ut sic, sed ad determinatas rationes entis, de quibus proprie disputant philosophi, in III Phys., et attinguntur a theologis, I, q. 7, et In I, dist. 43.

DISPUTACION XXXII

DIVISION DEL ENTE CREADO EN SUSTANCIA Y ACCIDENTE

RESUMEN

La presente disputación aborda dos cuestiones principales, cada una de las cuales ocupa una sección:

I. Suficiencia e inmediatez de la división del ente en sustancia y accidente (Sec. 1).
II. Analogía de la división antedicha (Sec. 2).

SECCIÓN I

Después de consignar tres motivos de duda (1-3), Suárez resuelve la cuestión afirmando y demostrando que la división del ente en sustancia y accidente es óptima (4) y suficiente (5). Esa solución le permite responder pormenorizadamente a los motivos de duda (6-12); se detiene más en el tercero, que plantea algunas dificultades, a las que el Eximio aporta las explicaciones y soluciones pertinentes: los modos de los entes se reducen a los géneros de las cosas de que son modos y con las que tienen identidad real (13-14); en las sustancias, es sustancial el modo que pertenece a la constitución de la sustancia misma, y es accidental el modo que supone a la sustancia completamente constituida y la modifica bajo alguna otra razón (15-16); la especial dificultad que se presenta con respecto a la dependencia de la sustancia se resuelve afirmando que dicha dependencia no es sustancia, ni siquiera incompleta, pero pertenece indirecta o reductivamente al predicamento de su término (17); en cuanto a los modos accidentales, los hay que se reducen al género del accidente al que completan, mientras que otros constituyen un nuevo género (18-19). Por lo que concierne a la distinción que necesariamente se da entre la sustancia y el accidente, hay diversas opiniones: para unos, se da separación real propia y rigurosa (20); según otros, hay distinción en virtud de una razón formal obtenida por precisión intelectual con fundamento en la realidad (21); otros defienden que es necesaria alguna distinción real, por lo menos modal (22); y, finalmente, otros distinguen entre el accidente físico y el lógico o predicamental; el primero exige una distinción ex natura rei, *mientras que el segundo no siempre requiere una distinción actual en la realidad (23).*

SECCIÓN II

Comienza Suárez dando por supuesto que el ente no se dice equívocamente de la sustancia y del accidente (1), y pasa en seguida a señalar las diferentes opi-

niones en torno al problema enunciado en el título de la sección: si la división del ente en sustancia y accidente es análoga. La primera opinión, de Escoto y Gabriel, sostiene que el ente creado es unívoco con respecto a la sustancia y al accidente (2); la segunda, más común, sostiene que el ente es análogo; así lo enseñan Aristóteles, Santo Tomás, Averroes, Alejandro, Alberto, Ammonio y otros (3); expuestas y criticadas con detalle las razones en que se apoya esta opinión (3-10), Suárez da su solución: el ente es análogo (11), y lo es con analogía de atribución, no extrínseca, sino intrínseca (12-16). Esto da ocasión a plantear y resolver algunas dudas: la primera —si el accidente es ente en sentido absoluto— recibe solución afirmativa (17-19); la segunda —si los accidentes, comparados entre sí, son entes unívocamente— se resuelve, asimismo, en sentido afirmativo (20-25); a la tercera —si el ente es unívoco con respecto a todas las sustancias— se contesta negativamente (26-32). La sección se cierra con la afirmación de que otras divisiones del ente creado (absoluto y relativo, incompleto y completo, imperfecto y perfecto) son también análogas (33-35).

DISPUTACION XXXII

DIVISION DEL ENTE CREADO EN SUSTANCIA Y ACCIDENTE

Explicada la razón común de ente creado, corresponde declarar su división, a fin de que, mediante ella, pasemos a estudiar y distinguir las razones determinadas de entes, en la medida en que compete al metafísico. Ahora bien, tal ente suele dividirse próximamente en los diez predicamentos, aunque la división propuesta por nosotros nos ha parecido más apta para conservar el plan de la exposición y explicar todas las razones comunes y cuasi trascendentales que pueden considerarse bajo el ente. Así, pues, acerca de esta división, diremos brevemente cómo sus miembros se oponen y agotan de manera suficiente el todo dividido, y cómo convienen en la razón común de éste.

SECCION PRIMERA

SI EL ENTE SE DIVIDE, DE MANERA INMEDIATA Y COMPLETA, EN SUSTANCIA Y ACCIDENTE

1. El primer motivo de duda puede consistir en que la sustancia se encuentra, no sólo en los entes creados, sino sobre todo en el increado; por tanto, no es legítimo dividir el ente creado por la razón de sustancia, pues, de lo contrario, quedará contenido en el miembro dividente algo que no estará contenido en lo dividido; o, por lo menos, el modo que contrae o determina a lo dividido será más universal o común que el mismo dividido. Y si acaso se dice que, en esa división, la sustancia no se toma en cuanto abstrae de la creada y la increada,

DISPUTATIO XXXII

DE DIVISIONE ENTIS CREATI IN SUBSTANTIAM ET ACCIDENS

Explicata communi ratione entis creati, sequitur declaranda eius divisio, ut per eam ad pertractandas et dignoscendas determinatas rationes entium, quantum ad metaphysicum spectat, progrediamur. Solet autem huiusmodi ens proxime dividi in decem praedicamenta; tamen divisio a nobis proposita aptior visa est ad servandum doctrinae ordinem et explicandum rationes omnes communes et quasi transcendentales quae sub ente considerari possunt. De hac ergo divisione breviter dicemus quomodo membra eius opponantur et sufficienter divisum exhauriant, et quomodo in illius communi ratione conveniant.

SECTIO PRIMA

UTRUM ENS PROXIME ET SUFFICIENTER DIVIDATUR IN SUBSTANTIAM ET ACCIDENS

1. Prima ratio dubitandi esse potest quia substantia non solum in entibus creatis, sed maxime in increato reperitur; non ergo recte dividitur ens creatum per rationem substantiae, alioquin continebitur aliquid sub membro dividente quod non continetur sub diviso; vel saltem, modus contrahens seu determinans divisum universalior erit seu communior quam ipsum divisum. Quod si forte dicatur substantiam in ea divisione

sino concretamente como sustancia creada, de ahí surge otra dificultad: que primero habría de dividirse el ente en sustancia y accidente, y después la sustancia en creada e increada, toda vez que la sustancia creada conviene con la increada no sólo en la razón de ente, sino también en la razón de sustancia; luego de ninguna manera puede atribuirse al ente creado la presente división.

2. En segundo lugar, hay otras divisiones del ente que son igualmente universales y que distribuyen inmediatamente al mismo ente; luego no hay ninguna razón para que la presente división se prefiera a las demás. El antecedente es manifiesto, ya que el ente puede dividirse en absoluto y relativo, y esa división es adecuada al ente, puesto que es imposible pensar en un ente que no esté contenido en uno de esos dos miembros. De ahí resulta que ésta es una división próxima e inmediata del mismo ente, pues, de lo contrario, los miembros dividentes no podrían dividirlo adecuadamente. Además, el ente creado se divide en acto y potencia, y también esa división es adecuada e inmediata. Puede, asimismo, dividirse el ente en completo e incompleto, ya que se dan algunos entes íntegros y totales, como los supuestos sustanciales, que pueden llamarse con razón entes completos; existen otros, en cambio, que son partes o afecciones de un ente determinado, los cuales quedan incluidos bajo la razón de ente incompleto; y en ese miembro se encierran no sólo los accidentes, sino también las partes de la sustancia. Por ello se pone de manifiesto que esta división difiere mucho de la anterior; y que es adecuada, resulta evidente, ya que los miembros implican contradicción inmediata y dividen inmediatamente la razón misma de ente, puesto que esos modos son cuasi trascendentales y determinan y cuasi modifican próximamente la razón misma de ente. Y esta división parece más apta para explicar la comunidad o analogía del ente, porque parece que sólo el ente completo es el miembro principal, mientras que todos los demás participan de la razón de ente por relación a aquél.

3. En tercer lugar, de aquí surge la principal dificultad, pues da la impresión de que la división indicada es por completo insuficiente; en efecto, además de la sustancia y el accidente, existe algo que participa de la razón de ente sin

non sumi ut abstrahit a creata et increata, sed definite pro substantia creata, oritur hinc alia difficultas, nimirum ens prius fuisse dividendum in substantiam et accidens, deinde vero substantiam in creatam et increatam, quandoquidem substantia creata non convenit cum increata solum in ratione entis, sed etiam in ratione substantiae; ergo nullo modo potest praesens divisio enti creato attribui.

2. Secundo, sunt aliae divisiones entis aeque universales et immediate partientes ipsum ens; ergo nulla est ratio ob quam praesens divisio caeteris praeferatur. Antecedens patet, nam ens dividi potest in absolutum et respectivum, quae divisio adaequata est enti, cum nullum excogitari possit ens quod non sub altero membrorum contineatur. Unde fit hanc divisionem esse proximam ac immediatam ipsius entis, alioquin non possent membra dividentia illud adaequate dividere. Item dividitur ens creatum in actum et potentiam, quae etiam est adaequata et immediata divisio. Item dividi potest ens in completum et incompletum; dantur enim quaedam entia integra et totalia, ut sunt substantialia supposita, quae merito completa entia nominari possunt; alia vero sunt quae sunt partes aut affectiones talis entis, quae sub ratione entis incompleti comprehenduntur sub quo membro non tantum accidentia, sed etiam partes substantiae comprehenduntur. Unde constat hanc divisionem esse valde diversam a praecedenti; quod autem sit adaequata, per se notum est, quia membra immediatam contradictionem includunt dividuntque immediate ipsam rationem entis, quia illi modi quasi transcendentes sunt et proxime determinant et quasi afficiunt ipsam rationem entis. Videtur autem haec partitio aptior ad explicandam communitatem seu analogiam entis, quia solum ens completum esse videtur principale membrum, et per habitudinem ad illud reliqua omnia entis rationem participant.

3. Tertio, hinc oritur praecipua difficultas, nam videtur illa divisio plane insufficiens; nam praeter substantiam et accidentia, datur aliquid quod participat rationem

ser sustancia ni accidente; así, por ejemplo, el modo de una cosa no es la sustancia de la cosa, como resulta evidente, ni tampoco es accidente, ya que no inhiere, sino que modifica, por cierta identidad, a la cosa de la que es modo. Y esto se explica principalmente en la dependencia creativa por la que el ente creado es producido y conservado por Dios; porque esa dependencia es algo de la cosa, y en este sentido queda contenida bajo el ente; mas no es accidente, ya que no está en un sujeto ni procede de un sujeto, sino que tiene prioridad natural sobre cualquier sujeto, por proceder de la nada; tampoco es sustancia, toda vez que se distingue *ex natura rei* de la sustancia que se produce mediante ella. La dificultad se corrobora y aumenta por algunas propiedades de la sustancia o del ente, las cuales, atendiendo a sus razones formales, no son consideradas como sustancias, sino como propiedades de la sustancia; y, sin embargo, tampoco son accidentes, ya que no se distinguen de la sustancia, ni real ni modalmente, sino sólo formalmente, por precisión intelectual, distinción que es de razón. Se declara el aserto: es una propiedad de la sustancia el ser apta para estar bajo los accidentes; empero, dicha propiedad no añade ningún accidente a la sustancia ni explica la razón misma de sustancia. Algo parecido ocurre con la propiedad de ser virtud operativa principal, y otras semejantes. Puede emplearse el mismo argumento, con mayor razón, acerca de las propiedades mismas del ente en común, las cuales no pueden ser accidentes ni sustancias, por ser comunes a unos y otras, y, sin embargo, son entes, pues, de lo contrario, serían nada; así, pues, esos dos miembros no dividen suficientemente al ente.

Solución de la cuestión

4. A pesar de todo, debe decirse que esa división del ente es óptima y suficiente. Esta opinión es tan común, que todos la admiten como evidente; por ello requiere, más bien que una demostración, una explicación de sus términos. Pues bien, que entre las cosas creadas hay unas que son sustancias y otras que son accidentes, resulta manifiesto por la continua mutación y alteración de las cosas; efectivamente, el agua, por ejemplo, se cambia de caliente en fría, y al

entis et non est substantia nec accidens; ut, verbi gratia, modus rei non est substantia rei, ut per se notum est, nec etiam est accidens, quia non inhaeret, sed per quamdam identitatem afficit rem cuius est modus. Quod praesertim declaratur in dependentia creativa qua ens creatum producitur et conservatur a Deo; illa enim aliquid rei est, et hoc modo sub ente continetur; et non est accidens, quia non est in subiecto, nec ex subiecto, sed est prior natura omni subiecto, cum sit ex nihilo; nec etiam est substantia, quia ex natura rei distinguitur a substantia quae per ipsam producitur. Et confirmatur augeturque difficultas ex quibusdam proprietatibus substantiae vel entis, quae secundum suas rationes formales non censentur esse substantiae, sed proprietates substantiae, et tamen non sunt etiam accidentia, quia in re non distinguuntur a substantia, nec realiter nec modaliter, sed tantum formaliter, ex mentis praecisione, quae est rationis distinctio. Assumptum declaratur, nam est proprietas substantiae esse aptam ut substet accidentibus, quae tamen proprietas neque addit substantiae ullum accidens nec declarat ipsam rationem substantiae. Simile est de hac proprietate esse principalem virtutem operandi, et similibus. Idemque argumentum maiori ratione fieri potest de ipsis proprietatibus entis in communi, quae nec accidentia esse possunt, nec substantiae, cum utrisque communes sint, et tamen sunt entia, alioqui nihil essent; illa ergo duo membra non dividunt sufficienter ens.

Quaestionis resolutio

4. Nihilominus dicendum est illam esse optimam ac sufficientem divisionem entis. Quae sententia adeo est communis, ut tamquam res per se nota ab omnibus recepta sit; quapropter magis indiget terminorum explicatione quam probatione. Quod ergo in rebus creatis quaedam sint substantiae, quaedam vero accidentia, ex ipsa continua rerum mutatione et alteratione manifestum est; mutatur enim aqua, verbi gratia, ex calida

revés; el hombre, ahora está sentado y después anda; y es preciso que, en virtud de esas mutaciones, se pierda o se adquiera algo real, porque, en otro caso, no se produciría una mutación real; pero no se pierde ni se cambia la sustancia, ya que la sustancia del agua o del hombre permanece íntegra, tanto si se calienta como si se enfría, tanto si está sentado como si anda; luego es en el accidente donde se produce la mutación; por consiguiente, se dan algunos entes que son accidentes. De donde se concluye necesariamente, además, que se da algún ente que es sustancia, pues el accidente es accidente de algo, a saber, de la sustancia. Y si alguno dice que también puede darse un accidente del accidente, se responde que es preciso detenerse en alguna sustancia; pues, aunque un accidente sea accidente de otro, no obstante, como en este orden no es posible proceder al infinito, ni detenerse en algún accidente que no esté inherente en ningún sujeto (pues en otro caso ya no sería accidente, sino sustancia), habrá que detenerse necesariamente en un ente que sea sustancia y que sea sujeto primero y cuasi radical, y fundamento de los accidentes. Esto se evidencia también por las antedichas mutaciones accidentales, bajo cuyos términos es preciso que permanezca un sujeto idéntico, que no puede ser más que la sustancia, bien sea sola y desnuda, bien sea afectada por otros accidentes. Así, pues, consta de manera suficiente que la división del ente en sustancia y accidente es congruente.

5. Y que esa división es también suficiente, puede concluirse casi con el mismo razonamiento; pues, o el ente es tal que no adviene a ningún otro, o es tal que adviene a alguno, es decir, que adhiere a algún ente y lo afecta accidentalmente, o sea, fuera de su esencia. Todo lo que se comporta del primer modo, queda comprendido bajo la razón de sustancia; y lo que se comporta del segundo, bajo la razón de accidente. Y no es posible encontrar entre estos dos miembros, así explicados, un medio, ya que implican contradicción inmediata, como consta suficientemente por los mismos términos que hemos propuesto. Esta razón coincide con aquella otra conocida de que el ente por sí y el ente en otro se oponen inmediatamente entre sí, por lo cual es necesario que uno de estos dos modos convenga a todo ente; ahora bien, el ente por sí constituye la sustancia, y el ente en otro constituye el accidente; luego dividen adecuadamente al ente. En

in frigidam, et e converso, et homo nunc sedet, nunc vero ambulat, per quas mutationes aliquid rei amitti vel acquiri necesse est, alioqui non fieret mutatio realis; non amittitur autem nec mutatur substantia; integra enim manet substantia aquae vel hominis, sive calefiat, sive frigefiat, sedeat, aut ambulet; est ergo accidens illud in quo fit mutatio; dantur ergo in entibus quaedam quae sunt accidentia. Unde ulterius necessario concluditur aliquod esse ens quod sit substantia; nam accidens alicuius est accidens, nimirum substantiae. Quod si quis dicat etiam accidentis posse dari accidens, respondetur necessario sistendum esse in aliqua substantia, quia, licet unum accidens alteri accidat, tamen cum neque in hoc ordine possit in infinitum procedi, neque sisti in aliquo accidente quod nulli subiecto accidat (alioqui iam non esset accidens, sed substantia), necessario sistendum est in aliquo ente quod sit substantia quodque sit primum et quasi radicale subiectum et fundamentum accidentium. Quod etiam manifestant praedictae accidentales mutationes, sub quarum terminis necesse est ut idem subiectum maneat, quod non potest esse nisi substantia, sive sola ac nuda, sive aliis accidentibus affecta. Sic igitur satis constat convenienter dividi ens in substantiam et accidens.

5. Quod vero sufficienter etiam dividatur, eodem fere discursu concludi potest; nam vel ens tale est ut nulli alteri accidat, vel est tale ut alicui accidat, seu ut alicui enti adhaereat, illudque afficiat accidentaliter, seu extra essentiam eius. Quidquid priori modo se habet, sub ratione substantiae comprehenditur; quod autem posteriori, sub ratione accidentis. Non potest autem inter haec duo membra sic explicata medium inveniri, nam immediatam contradictionem includunt, ut ex ipsis verbis a nobis propositis satis constat. Coincidit autem haec ratio cum illa vulgari, quod ens per se, et in alio, habent inter se immediatam oppositionem, unde necesse est alterutrum ex his modis omni enti convenire; ens autem per se constituit substantiam, ens vero in alio constituit accidens; ergo adaequate dividunt ens. Quid

cuanto a la significación de estos dos modos —por sí y en otro—, no puede explicarse brevemente, sino que se tratará en las disputaciones siguientes; por ahora, supóngase únicamente que cada uno se toma en cuanto incluye la negación inmediata del otro, de suerte que, lo que no se halla en otro a manera de accidente, es decir, inhiriendo o afectando fuera de la esencia de las cosas, se dice que existe por sí y es sustancia; inversamente, todo lo que no es por sí, sino que adhiere a algo, existe en otro y se llama accidente. Sin embargo, de estos dos modos, nosotros concebimos mejor el modo "por sí", y lo explicamos por la negación del otro, ya que es más simple que el modo de existir en otro. Por ahora, lo dicho basta para explicar la suficiencia de esta división, puesto que la explicación exacta de estos modos se ha de exponer más adelante, como he dicho. Y tal división se aclarará más al responder a las dificultades propuestas.

Respuesta al primer motivo de duda

6. Así, pues, al primer motivo de duda hay que decir, primeramente, que en esta división, tal como la hemos expuesto, los miembros dividentes han de considerarse proporcionados a lo dividido. Por tanto, como lo dividido es el ente creado, cada uno de los dos miembros dividentes debe tomarse en cuanto está constituido por un modo acomodado al ente creado. La afirmación no necesita ser explicada con respecto al accidente, ya que, según la doctrina sana y católica, no hay ningún accidente increado, puesto que ni fuera de Dios existe ningún ente increado ni en Dios se da accidente alguno, como se demostró anteriormente. En cuanto al otro miembro —la sustancia—, admitimos que Dios es sustancia increada, y así la razón de sustancia en general puede ser abstraída de la creada y de la increada. Sin embargo, en la presente división no se considera en este sentido, sino en cuanto constituida por el modo propio de la sustancia creada. Y ese modo puede explicarse de dos maneras. En primer lugar, que se denomine sustancia no sólo la que existe por sí, sino también la que está o puede estar bajo los accidentes, como parece que Aristóteles entendió y describió la sustancia en los *Predicamentos*. Mas esta explicación supone, ante todo, que cualquier sus-

autem per hos duos modos *per se* et *in alio* significetur, non potest breviter explicari, sed in sequentibus disputationibus tractandum est; nunc tantum supponatur utrumque sumi ut includit immediatam negationem alterius, ita ut quidquid non est in alio ad modum accidentis, id est, inhaerendo vel afficiendo extra essentiam rerum, per se esse dicatur et sit substantia; et e converso, quidquid per se non est, sed alicui adhaeret, sit in alio, et accidens dicatur. Quamquam ex his duobus modis melius modus per se concipiatur et explicetur a nobis per negationem alterius, quia simplicior est quam modus existendi in alio. Atque hoc nunc sit satis ad explicandam sufficientiam huius divisionis; nam exacta declaratio horum modorum inferius tradenda est, ut dixi. Et respondendo ad difficultates propositas haec divisio amplius declarabitur.

Responsio ad primam dubitandi rationem

6. Ad primam ergo rationem dubitandi, primo dicendum est, in hac divisione, prout a nobis tradita est, membra dividentia sumenda esse proportionata diviso. Cum ergo divisum sit ens creatum, utrumque membrum dividens accipiendum est quatenus per modum enti creato accommodatum constituitur. Et quidem in accidente hoc nulla indiget declaratione, quia, iuxta sanam et catholicam doctrinam nullum est increatum accidens, quia neque extra Deum est aliquod ens increatum, neque in Deo est aliquod accidens, ut supra ostensum est. De alio vero membro, scilicet, substantia, fatemur quidem Deum esse substantiam increatam, atque ita posse abstrahi rationem substantiae in communi a creata et increata; tamen in hac divisione non hoc modo sumitur, sed quatenus constituitur per modum proprium substantiae creatae. Qui modus dupliciter explicari potest. Primo, ut substantia non tantum dicatur quae per se est, sed quae accidentibus substat vel substare potest, quomodo videtur Aristoteles sumpsisse et descripsisse substantiam in Praedicamentis. Haec vero explicatio supponit imprimis omnem substantiam creatam et crea-

tancia creada y creable tiene aptitud para estar bajo los accidentes, cosa que quizá no resulte completamente evidente para alguno, aunque para mí es indudable, como puede desprenderse con claridad de lo dicho en la disputación anterior acerca de las composiciones del ente creado. En cambio, aquella descripción declara la razón de sustancia creada por referencia a algo extrínseco, siendo así que su razón es absoluta y está contenida dentro del género propio.

7. Por tanto, puede explicarse de una segunda manera, por el hecho de que el modo de existir por sí, que constituye esencialmente a la sustancia creada, es imperfecto, o porque implica alguna composición en tal sustancia, o ciertamente porque, aun cuando incluya la negación de inhesión, en virtud de su razón precisiva y esencial no expresa el modo actual de subsistir, por el cual parece que alcanza su compleción y constitución última y perfecta la sustancia. Así, pues, la sustancia increada es por sí misma sustancial y esencialmente subsistente, y en este sentido posee la razón completa de sustancia en virtud de su esencia; en cambio, la sustancia creada, si es incompleta, por este solo hecho no realiza plenamente la razón perfecta de sustancia y, de suyo, o no subsiste en acto, a no ser en otro, es decir, en el todo, o no subsiste perfectamente ni de manera completamente absoluta, sino en orden a componer un todo, como la materia prima. Y, si es una sustancia completa, aunque subsista en acto, no lo hace, empero, formal y precisivamente en virtud de su esencia, sino por algún modo y acto de su esencia, y por eso la naturaleza sustancial creada —como diré después— no es acto subsistente esencialmente, sino aptitudinalmente. Con esto, pues, resulta manifiesto que, en la presente división, tal como se establece ahora, no queda comprendida la sustancia increada.

8. Y no era necesario dividir primero el ente en sustancia y accidente, y después la sustancia en creada e increada; porque, si bien no puede negarse que tal modo de dividir tiene fundamento en la realidad, por lo cual no debe rechazarse como si implicase alguna falsedad o fuese contradictorio en las cosas mismas, no obstante, de ahí no se desprende que tal modo debiera preferirse en orden de naturaleza. Antes al contrario, si se examina atentamente la cuestión, semejantes divisiones no pueden ser concebidas y enseñadas por nosotros en una especie de

serie y jerarquía, de suerte que no sea posible concebirlas y coordinarlas también de otros modos, atendiendo a otras conveniencias y diferencias de las cosas. Así (retorciendo el argumento), aunque el ente se dividiese en sustancia y accidente, la sustancia podría no dividirse inmediatamente en creada e increada, sino en espiritual y material, y después habría que dividir la sustancia espiritual en creada e increada. O también, en sentido distinto, podría dividirse la sustancia en viviente e inanimada, luego la sustancia viviente en racional o intelectual e irracional, y después la intelectual en simple o puramente intelectual y compuesta o discursiva, y, por último, la simple y puramente intelectual en creada e increada. Según los modos indicados, y otros, pueden multiplicarse hasta el infinito estas divisiones, ya que las conveniencias y diferencias de las cosas pueden ser concebidas por nosotros casi de infinitas maneras por referencia a las diversas acciones o propiedades de las cosas.

9. Por ello, para establecer un modo de división acomodado en grado sumo al plan de la exposición, consideraremos —como se ha indicado arriba— la suprema y primera distancia y diversidad que encontramos entre el ente creado y el increado. Pues, aunque el ente increado pueda convenir por otras razones —exceptuando la razón común de ente— con algunos entes creados, por ejemplo, en la razón de sustancia y en otras ya expuestas, en la razón de ente absoluto o relativo, y en otras semejantes, sin embargo, bien ponderadas todas las cosas, hay mayor distinción y diversidad entre el ente increado y cualquier ente creado que entre todos los entes creados, comparados mutuamente; por eso, con razón hemos dividido el ente en creado e increado antes que en sustancia y accidente. Sobre todo, porque Dios está fuera de todo género o fuera de todo predicamento; por lo cual, aunque en cierto modo convenga en la razón de sustancia con algunos entes creados, no conviene de manera unívoca, sino análoga, como fácilmente puede desprenderse de lo dicho más atrás acerca del ente creado y el increado, y, por lo mismo, para constituir bajo el ente los diez géneros supremos o predicamentos de las cosas, fue preciso separar primeramente el ente increado de los demás, y después distribuir ordenadamente el ente creado en los restantes miembros.

bilem aptam esse substare accidentibus, quod alicui fortasse non omnino evidens apparebit; mihi autem indubitatum est, ut ex dictis in disputatione praecedenti de compositionibus entis creati constare potest. Illa vero descriptio declarat rationem substantiae creatae per habitudinem ad aliquid extrinsecum, cum tamen illius ratio absoluta sit et intra proprium genus contineatur.

7. Secundo ergo modo explicari potest, ex eo quod modus per se essendi, qui essentialiter constituit substantiam creatam, imperfectus est, vel quia aliquam compositionem includit in tali substantia, vel certe quia, licet includat negationem inhaerendi, tamen non dicit ex vi suae praecisae et essentialis rationis actualem modum subsistendi, quo ultimate ac perfecte videtur substantia compleri ac constitui. Substantia itaque increata est per se ipsa substantialiter atque essentialiter subsistens, atque ita ex vi suae essentiae habet completam rationem substantiae; substantia vero creata, si incompleta sit, hoc ipso deficit a perfecta ratione substantiae, et ex se vel non subsistit actu nisi in alio, seu in toto, vel non perfecte subsistit, neque omnino absolute, sed in ordine ad componendum aliquod totum, ut materia prima. Si vero sit completa substantia, quamvis subsistat actu, non tamen vi suae essentiae formaliter ac praecise, sed per aliquem modum et actum suae essentiae, et ideo substantialis natura creata, ut infra dicam, non est essentialiter actus subsistens, sed aptitudine. Sic igitur constat sub hac divisione, prout in praesenti assignatur, non comprehendi substantiam increatam.

8. Neque necesse fuit prius dividere ens in substantiam et accidens, et deinde substantiam in creatam et increatam; quamvis enim negari non possit quin talis modus dividendi fundamentum habeat in re, et ideo non sit reiiciendus tamquam includens aliquid falsum vel in rebus ipsis repugnans, nihilominus inde non fit illum dividendi modum fuisse ordine naturae praeferendum. Quin potius, si attente res consideretur, non possunt huiusmodi divisiones quadam serie et ordine a nobis concipi et tradi, ita ut non possint secundum alias rerum convenientias et differentias aliis etiam modis concipi et coordinari. Ut (retorquendo argumentum) licet divideretur ens in substantiam et accidens, posset substantia non dividi immediate in creatam et increatam, sed in spiritualem et materialem, et deinde substantia spiritualis dividenda esset in creatam et increatam. Vel aliter posset dividi substantia in viventem et inanimem, et rursus substantia vivens in rationalem sive intellectualem et irrationalem, ac deinde intellectualis in simplicem seu pure intellectualem et compositam seu discursivam, ac tandem simplex et pure intellectualis in creatam et increatam. Atque his et aliis modis possunt in infinitum hae divisiones multiplicari, quia convenientiae et differentiae rerum infinitis pene modis possunt a nobis concipi per habitudinem ad diversas actiones seu rerum proprietates.

9. Quapropter, ad constituendum aliquem divisionis modum ordini doctrinae maxime accommodatum, considerabimus, ut supra notatum est, summam ac primam entium distantiam ac diversitatem quam invenimus inter ens creatum et increatum. Quamvis enim ens increatum possit sub aliis rationibus, praeter communem rationem entis, convenire cum aliquibus entibus creatis, ut in ratione substantiae, et in aliis iam propositis, et in ratione entis absoluti vel respectivi, et similibus, nihilominus, omnibus pensatis, maior est distinctio ac diversitas inter ens increatum et quodlibet creatum, quam inter omnia creata inter se comparata, et ideo merito prius divisimus ens in creatum et increatum, quam in substantiam et accidens. Praesertim quia Deus extra omne genus seu extra omne praedicamentum existit; unde, licet aliquo modo conveniat in ratione substantiae cum aliquibus entibus creatis, non tamen univoce, sed analogice, ut ex superius dictis de ente creato et increato sumi facile potest, et ideo, ad constituendum sub ente decem genera summa seu praedicamenta rerum, oportuit prius increatum ens a caeteris secernere, et deinde ens creatum in caetera membra ordinate distinguere.

Respuesta al segundo motivo

10. Con esto resulta clara la respuesta al segundo motivo de duda; porque concedemos que pueden excogitarse otras divisiones del ente creado, mediante las cuales se distribuya inmediata y adecuadamente, además de la división en sustancia y accidente; pues los ejemplos allí aducidos demuestran suficientemente esto y, a este respecto, vale la misma razón para el ente creado que para el ente en común. Sin embargo, hemos preferido a las demás esta división del ente creado en sustancia y accidente, por las mismas razones indicadas arriba. La primera es que se da mayor diversidad entre la sustancia y el accidente que entre cualesquiera otros miembros que puedan imaginarse bajo el ente creado, porque entrañan mayor oposición y porque la analogía del ente es mayor con respecto a ellos, como se dirá en seguida, lo cual es indicio de menor conveniencia y mayor distancia. Y esto puede comprenderse también por los mismos ejemplos aducidos en el argumento. El primero trataba de la división en absoluto y relativo, en la cual, si el ente relativo se toma como relación trascendental, apenas puede distinguirse del absoluto realmente, sino sólo por razón, ya que no hay ningún ente creado tan absoluto que no incluya en su entidad alguna relación trascendental, como se ha apuntado antes. Y si se toma propiamente como relación predicamental, tal relación o no añade nada real a los entes absolutos o, si les añade algo, dista mucho menos de los restantes accidentes y tiene con ellos mayor conveniencia que los mismos accidentes entre sí.

11. El otro ejemplo era del acto y la potencia, los cuales, si se consideran como ente en acto y ente en potencia, no son propia y positivamente entes diversos, sino que indican diversos estados de un mismo ente, según queda explicado más atrás, por lo cual esa división, en el sentido expuesto, no sirve tanto para declarar las diversas naturalezas de los entes —que es lo que aquí pretendemos— cuanto para explicar la misma razón común de ente creado, que de suyo no tiene existencia actual, y por eso hemos explicado arriba dicha división juntamente con la razón de ente creado. Pero, si el acto y la potencia se toman propiamente como potencia activa o receptiva, y como acto de una y otra, en este sentido

Responsio ad rationem secundam

10. Atque ex his patet responsio ad secundam rationem dubitandi; concedimus enim posse alias divisiones entis creati excogitari, quibus et immediate et adaequate dividatur, praeterquam in substantiam et accidens; hoc enim satis probant exempla ibi adducta, et quoad hoc eadem est ratio de ente creato quae de ente in communi. Nihilominus tamen, haec divisio entis creati in substantiam et accidens caeteris a nobis praelata est, propter easdem causas supra indicatas. Prima est quia maior est diversitas inter substantiam et accidens quam inter quaelibet alia membra quae sub ente creato excogitentur, quia maiorem oppositionem includunt et quia maior est analogia entis respectu illorum, ut statim dicetur, quod est signum minoris convenientiae maiorisque distantiae. Quod etiam ex ipsis exemplis in argumento adductis intelligi potest. Primum erat de divisione in absolutum et respectivum, in qua, si ens respectivum sumatur pro respectu transcendentali, vix distingui potest in re ab absoluto, sed ratione tantum, quia nullum est ens creatum adeo absolutum ut non includat in sua entitate aliquem transcendentalem respectum, ut supra tactum est. Si vero sumatur proprie pro respectu praedicamentali, huiusmodi respectus vel nihil rei addit entibus absolutis vel, si quid addit, multo minus distat a caeteris accidentibus maioremque cum illis convenientiam habet quam ipsa accidentia inter se.

11. Aliud exemplum erat de actu et potentia, quae, si sumantur pro ente in actu et pro ente in potentia, non sunt proprie ac positive diversa entia, sed indicant diversos status eiusdem entis, ut supra declaratum est, et ideo illa divisio in eo sensu non tam deservit ad declarandas diversas naturas entium, quod hic intendimus, quam ad explicandum ipsam communem rationem entis creati, quod de se non habet esse actu, et ideo illa divisio supra est a nobis declarata simul cum ipsa ratione entis creati. Si vero actus et potentia proprie sumantur pro potentia agendi vel recipiendi et actu

los miembros ni están separados por una distancia máxima, ya que muchas veces la potencia y el acto pertenecen al mismo género, ni tampoco esos dos miembros, considerados en el sentido expuesto, dividen adecuadamente al ente, porque no todo ente es acto o potencia de manera tan propia; aunque, si por acto se entiende, con significación amplia, cualquier constitutivo formal, ya sea forma propia, ya modo o término, y por potencia cualquier principio activo o receptivo, entonces realmente puede reducirse cualquier ente a alguno de los miembros señalados. Sin embargo, no explican la razón propia e intrínseca de cada ente de igual manera que la razón de sustancia y accidente, ni establecen entre los mismos entes una diversidad tan grande, según queda dicho.

12. El otro ejemplo se refería al ente completo y al incompleto, y confesamos que esos dos miembros dividen adecuada e inmediatamente al ente; a pesar de eso, para la exposición de que ahora nos ocupamos, no es tan apta como la división del ente en sustancia y accidente; porque tanto en los accidentes como en las sustancias pueden darse entes completos e incompletos relativamente, y el ente incompleto sustancial tiene mayor conveniencia con la sustancia completa que con cualquier accidente; inversamente, se da mayor diversidad entre cualquier sustancia y los accidentes que entre la sustancia completa y la incompleta, comparadas mutuamente. A esto se añade la razón general de que estas divisiones del ente se ordenan a distinguir los predicamentos o géneros de las cosas y explicar sus esencias, y para tal fin es mucho más apta la división del ente en sustancia y accidente que la división en ente completo e incompleto. Es más, apenas puede declararse con exactitud la razón de ente completo e incompleto sin dar por supuesta la división anterior; pues, lo que en un género es incompleto, puede ser ente más perfecto que lo que es completo en otro género; y lo que en un género es completo según la razón propia de ese género, es absolutamente incompleto en la razón o en el ámbito del ente. Por consiguiente, no es necesaria esa división, sino que se explica más cómodamente en cada uno de los géneros de entes.

utriusque, sic illa membra nec maxime inter se distant, nam saepe potentia et actus ad idem genus pertinent, nec etiam illa duo membra in eo sensu sumpta adaequate dividunt ens; non enim omne ens est actus aut potentia in ea proprietate, quamvis si actus late sumatur pro quocumque formali constitutivo, sive sit propria forma, sive modus aut terminus, et potentia sumatur pro quovis principio agendi aut recipiendi, sic revera potest quodlibet ens ad aliquod ex dictis membris reduci. Tamen, non ita declarant propriam et intrinsecam rationem uniuscuiusque entis sicut ratio substantiae et accidentis, nec tantam diversitatem inter entia ipsa constituunt, ut dictum est.

12. Aliud exemplum erat de ente completo et incompleto, quae duo membra fatemur adaequate et immediate dividere ens; nihilominus tamen, non est ita apta ad praesentem doctrinam sicut divisio entis in substantiam et accidens; quia tam in accidentibus quam in substantiis dari possunt entia completa et incompleta respective, et maior est convenientia inter ens incompletum substantiale cum substantia completa quam cum quocumque accidente; et e converso, maior est diversitas inter quamcumque substantiam et accidentia quam inter substantiam completam et incompletam inter se. Accedit altera generalis ratio, quod hae divisiones entis ordinantur ad distinguenda praedicamenta seu genera rerum et declarandas eorum essentias, et ad hunc finem longe aptior est divisio entis in substantiam et accidens quam in ens completum et incompletum. Immo vix potest ratio entis completi et incompleti exacte declarari nisi supposita priori divisione; nam, quod in uno genere est incompletum, perfectius ens esse potest quam quod est completum in alio; et quod in uno genere est completum in propria ratione illius generis, est simpliciter incompletum in ratione seu latitudine entis. Non est ergo necessaria illa divisio, sed in singulis generibus entium commodius explicatur.

Primera duda sobre los modos de los entes, a propósito del tercer motivo de duda

13. En la tercera dificultad se insinúan algunas pequeñas dudas. La primera es si el modo del ente que se distingue *ex natura rei* de la cosa de que es modo, queda comprendido bajo esta división, y a cuál de sus miembros pertenece. En verdad, atendiendo al argumento aducido, podría alguien pensar que estos modos no están contenidos bajo lo dividido de esta división, y que, por tanto, no es necesario que convenga a dichos modos alguno de los miembros dividentes. Porque tales modos no tienen propia entidad y realidad y, consiguientemente, ni siquiera se les puede llamar entes, sino sólo modos de los entes; luego, como lo dividido en esta división es el ente, no abarcará tales modos, por lo cual no serán accidentes ni sustancias. Sin embargo, esta explicación es falsa, ya que es cierto, por Aristóteles y otros filósofos, que entre los accidentes hay muchos que sólo son modos de los entes, como la figura, el "donde" y otros semejantes, de los cuales nos ocuparemos en los lugares oportunos. La razón está en que el ente creado, en cuanto se distingue absolutamente del increado, abarca todo lo que no es la nada, sino que tiene alguna esencia real o formalidad en la naturaleza; porque todo esto comprende el ente creable, considerado trascendentalmente y en toda su amplitud; luego también el ente creado abarca todo lo que no es la nada absoluta y se encuentra fuera de Dios; ahora bien, estos modos reales no son la nada, sino que tienen sus esencias reales, proporcionadas a ellos; luego quedan contenidos bajo lo dividido en esta división.

14. Por consiguiente, cabe decir, en sentido distinto, que estos modos de los entes se reducen a los géneros de las cosas de que son modos y con las que tienen identidad real, de suerte que el modo de la sustancia se reduce a la sustancia y es sustancia, al menos incompleta, mientras que el modo del accidente es accidente y se reduce a aquel género de accidentes en que se encuentra el accidente mismo al que pertenece dicho modo. Pero tampoco esta opinión es universalmente verdadera; pues, aunque a veces suceda que el modo de la cosa participa de la razón de sustancia o accidente que se da en la cosa de la cual es modo,

Primum dubium de modis entium, circa tertiam dubitandi rationem

13. In tertia difficultate nonnulla brevia dubia insinuantur. Primum est an modus entis qui ex natura rei distinguitur ab illa re cuius est modus, sub hac divisione comprehendatur, et ad quod illius membrum pertineat. Et quidem, propter argumentum factum, existimare quis posset hos modos non contineri sub diviso huius divisionis, et ideo necessarium non esse ut aliquod ex membris dividentibus illis conveniat. Hi enim modi non habent propriam entitatem et realitatem, et ideo neque entia dici possunt, sed solum modi entium; cum ergo divisum huius divisionis sit ens, non complectetur hos modos, et ideo nec accidentia erunt nec substantiae. Verumtamen, hic modus dicendi falsus est, nam constat, ab Aristotele et aliis philosophis, multa inter accidentia numerari quae solum sunt modi entium, ut figura, *ubi,* et alia huiusmodi, de quibus suis locis videbimus. Et ratio est quia ens creatum, prout absolute distinguitur ab increato, complectitur quidquid non est nihil, sed aliquam realem essentiam seu formalitatem habet in rerum natura; hoc enim totum complectitur ens creabile transcendentaliter et in tota sua latitudine sumptum; ergo etiam ens creatum ambit omnia quae non sunt omnino nihil et extra Deum sunt; hi autem modi reales non sunt nihil, sed suas reales essentias habent sibi proportionatas; continentur ergo sub diviso huius divisionis.

14. Aliter ergo dici potest hos modos entium revocari ad genera rerum quarum sunt modi et cum quibus habent realem identitatem, ita ut modus substantiae revocetur ad substantiam et sit substantia saltem incompleta; modus vero accidentis sit accidens, et ad illud genus accidentis revocetur in quo fuerit ipsum accidens cuius est talis modus. Sed neque haec sententia in universum verum habet; nam, licet interdum ita contingat quod modus rei participet illam rationem substantiae vel accidentis quae est

esto no es siempre verdad; porque la figura es modo de la cantidad y, sin embargo, no participa de la razón de cantidad, sino de la de cualidad; de manera semejante, el "donde" es modo de la cantidad o de la sustancia y, no obstante, ni es sustancia ni cantidad, sino que constituye un género y predicamento especial. Lo mismo opinan muchos acerca de las relaciones predicamentales, si tienen como fundamento inmediato la sustancia misma, porque no tienen entidades propias realmente distintas de las otras, sino que, a lo sumo, son unos modos de los entes, a pesar de lo cual no constituyen un nuevo género de accidente.

15. Por ello, debemos exponer dos puntos: uno, cuándo es sustancia y cuándo es accidente el modo del ente; otro, cuándo el modo que es accidente se reduce al predicamento de otro accidente, o bien constituye un nuevo género de accidente. En cuanto al primero, hay que decir que, en las sustancias, es sustancial el modo que pertenece a la constitución y complemento de la sustancia misma, siendo accidental, por el contrario, aquel modo que supone a la sustancia constituida completamente y la modifica bajo alguna otra razón. Se explica con ejemplos: la unión de la materia con la forma sustancial, o la de la forma con la materia se ordena esencialmente a la constitución de la sustancia completa y queda incluida en la razón intrínseca de sustancia compuesta, por lo que tal modo es sustancial; de manera semejante, la subsistencia es el término intrínseco de la naturaleza sustancial, que completa y constituye al supuesto sustancial, y por ello es también modo sustancial; y lo mismo habría que decir de la existencia sustancial, si ésta fuese un modo distinto *ex natura rei* de la esencia actual de la naturaleza sustancial. Por último, los teólogos afirman, en el mismo sentido, que la unión de la humanidad con el Verbo, aun siendo sobrenatural, es, empero, un modo sustancial, ya que concurre intrínsecamente a la constitución de una sola persona compuesta. La segunda parte se explica también con ejemplos; porque en la sustancia angélica, verbigracia, ya completa en la razón de supuesto por su subsistencia, se da el modo de presencia local en este o aquel espacio o lugar, y a esa presencia corresponde el movimiento local proporcionado al ángel, movimiento que también es un modo del sujeto en que se encuentra; sin em-

in re cuius est modus, non est autem hoc semper verum; nam figura est modus quantitatis, et tamen non participat rationem quantitatis, sed qualitatis, et similiter *ubi* est modus quantitatis vel substantiae, et tamen nec est substantia nec quantitas, sed peculiare genus ac praedicamentum constituit. Et idem multi censent de relationibus praedicamentalibus, si in ipsa substantia immediate fundentur; non enim habent proprias entitates realiter distinctas ab aliis, sed ad summum sunt quidam modi entium, et tamen novum genus accidentis constituunt.

15. Quocirca, duo a nobis exponenda sunt: unum est, quando modus entis sit substantia, quando vero accidens; aliud est, quando ille modus qui est accidens revocetur ad praedicamentum alterius accidentis, vel novum genus accidentis constituat. Circa primum dicendum est in substantiis illum modum substantialem esse qui ad constitutionem et complementum ipsius substantiae pertinet; e contrario vero, illum esse accidentalem modum qui supponit substantiam complete constitutam et illam afficit sub alia alia ratione. Exemplis declaratur: nam unio materiae cum forma substantiali, vel formae cum materia, per se ordinatur ad constitutionem substantiae completae et in intrinseca ratione substantiae compositae includitur, et ideo talis modus substantialis est; similiter, subsistentia est intrinsecus terminus substantialis naturae, complens ac constituens substantiale suppositum, et ideo est etiam substantialis modus; idemque dicendum esset de existentia substantiali, si illa esset modus ex natura rei distinctus ab essentia actuali naturae substantialis. Ac denique, eodem modo dicunt theologi unionem humanitatis ad Verbum, quamvis supernaturalis sit, nihilominus esse substantialem modum, quia ad constitutionem unius personae compositae intrinsece concurrit. Altera pars declaratur etiam exemplis; nam in substantia, verbi gratia, angelica, iam completa in ratione suppositi per suam subsistentiam, datur modus praesentiae localis in hoc vel illo spatio seu loco, cui praesentiae respondet localis motus angelo proportionatus, qui etiam est modus subiecti in

bargo, ninguno es modo sustancial, ni se estima que, al cambiar ellos, cambie algo sustancial en el ángel, ya que ninguno pertenece a la constitución o complemento de la sustancia angélica. Lo mismo se da, guardando la debida proporción, en la sustancia corpórea, si la presencia local se entiende no sólo en la cantidad, sino también en la sustancia misma. Y en este sentido dicen asimismo los teólogos que la presencia sacramental del Cuerpo de Cristo en la Eucaristía, que se reduce al género de presencia local, es modo accidental de dicho Cuerpo, ya que no pertenece en manera alguna a la constitución sustancial o a su complemento. Lo mismo ocurre con la relación de identidad, que tiene como fundamento inmediato la sustancia (suponiendo que estas relaciones sean modos), porque tal relación no contribuye en nada al complemento de la sustancia, ya que la sustancia de Adán fue tan perfecta cuando no tuvo ningún hombre semejante, es decir, de la misma especie, como después, cuando fueron producidos otros.

16. Es fácil aducir la razón de una y otra parte; porque la sustancia completa, siendo ente uno *per se* y absoluto en su género, únicamente consta de sustancia o de sustancias; por consiguiente, todo lo que concurre de manera intrínseca a la constitución de la sustancia, necesariamente ha de ser sustancia, al menos incompleta. Además, la sustancia incompleta no es otra cosa que esta sustancia dotada de algún ser imperfecto, o algo que es parte o complemento de la sustancia; luego cualquier modo que concurre de esta suerte a la constitución de la sustancia es sustancia incompleta o modo sustancial, y no accidente. Finalmente, pertenece a la razón del accidente el suponer a su sujeto; luego el modo que no supone, sino que completa a la sustancia, no es accidente. Con esto se patentiza la razón de la segunda parte; pues, una vez que la sustancia se encuentra ya plenamente constituida en su género, todo lo que se le añade, ya sea realidad, ya sea modo, es accidente de ella; pero el modo que no pertenece en manera alguna al complemento de la sustancia, de suyo la supone plenamente constituida en su género; luego es accidente. La mayor es cierta, no sólo por la razón común de accidente, sino también porque, si el modo que adviene a la sustancia no es accidente, sino algo sustancial, entonces la completa en mayor grado y viene como a integrar más la sustancia misma de la que es modo; luego

quo est, et tamen neuter est modus substantialis, nec illis mutatis censetur aliquid substantiale in angelo mutari, quia neuter pertinet ad constitutionem seu complementum angelicae substantiae. Idemque, servata proportione, reperitur in substantia corporea, si praesentia localis non in sola quantitate, sed in ipsamet substantia intelligatur. Quo etiam modo dicunt theologi praesentiam sacramentalem Corporis Christi in Eucharistia, quae ad genus localis praesentiae revocatur, esse modum accidentalem illius Corporis, quia nullo modo spectat ad substantialem constitutionem vel complementum eius. Idem est de relatione identitatis, quae immediate in substantia fundatur (si supponamus has relationes esse modos), nam talis relatio nihil confert ad substantiae complementum; aeque enim perfecta substantia fuit Adam, quando nullum habuit hominem similem seu eiusdem speciei, ac postea, quando alii producti fuere.

16. Ratio vero utriusque partis facile reddi potest; nam substantia completa, cum sit ens per se unum et in suo genere absolutum, non nisi ex substantia vel substantiis constat; quidquid ergo intrinsece concurrit ad constitutionem substantiae, substantiam saltem incompletam esse necesse est. Item, substantia incompleta nihil aliud est nisi vel substantia ista in aliquo esse imperfecto, vel id quod est pars seu complementum substantiae; ergo omnis modus qui ita concurrit ad constitutionem substantiae, est substantia incompleta seu modus substantialis, et non est accidens. Denique, de ratione accidentis est ut supponat subiectum suum; ergo modus qui non supponit, sed complet substantiam, non est accidens. Atque hinc patet ratio alterius partis; nam postquam substantia iam est plene in suo genere constituta, quidquid ei additur, sive sit res, sive modus, est accidens eius; sed modus qui nullo modo spectat ad complementum substantiae, ex se supponit illam plene constitutam in suo genere; est ergo accidens eius. Maior constat, tum ex communi ratione accidentis, tum etiam quia, si modus adveniens substantiae non est accidens, sed aliquid substantiale, ergo complet amplius et quasi magis integrat ipsam substantiam cuius est modus; ergo talis modus non sup-

tal modo no supone a la sustancia plenamente constituida; luego, si tal modo la supone constituida de esa manera, no será sustancial, sino accidental. Por último, porque no puede darse ninguna otra razón de que algunos modos que advienen a la sustancia sean accidentales, a no ser porque no pertenecen, en calidad de modos, a la constitución o complemento de la misma.

17. Sólo presenta la dificultad peculiar que ya se indicaba en el citado argumento, acerca de la dependencia de la sustancia, sobre todo de aquella que existe por modo de creación; pues ésa no constituye intrínsecamente a la sustancia ni pertenece a su complemento; luego en manera alguna será sustancia, ni siquiera incompleta, a pesar de lo cual tampoco puede ser accidente, por la razón allí apuntada, a saber, porque no está en un sujeto. Pero esta dificultad puede aplicarse en sentido general a toda acción o dependencia, aunque ofrezca un motivo especial de dificultad en aquella que no procede de un sujeto; de esta cuestión se ha de hablar *ex professo* más adelante, al tratar de la acción y la pasión. Ahora se dice brevemente que ninguna dependencia o producción, en cuanto tal, tiene razón de accidente con respecto al término a que tienden, sino que es cierto modo que pertenece indirecta o reductivamente al predicamento de su término; y, desde este punto de vista, el movimiento local se reduce al predicamento "donde", la alteración a la cualidad; y es probable que Aristóteles haya tratado del movimiento en este sentido, en sus *Postpredicamentos*. La razón está en que pertenece al concepto de accidente el suponer a su sujeto, mientras que pertenece al concepto de dependencia o producción el no suponer su término, ya que es camino hacia él, y por eso la dependencia no puede tener razón de accidente con respecto al término. Si, cuando tal dependencia está en un sujeto y procede de un sujeto, tiene razón de accidente con respecto a él, es cuestión que trataremos en el lugar indicado. Mas de lo dicho se infiere legítimamente que la dependencia que tiende a la sustancia y no es recibida en un sujeto no tiene razón de accidente, sino de modo sustancial. Por lo que hay que decir, en consecuencia, que no pertenece a la razón de modo sustancial el constituir intrínsecamente y de hecho a la sustancia, sino que basta con que la constituya como camino hacia

ponit substantiam plene constitutam; ergo si eam sic constitutam supponit talis modus, non erit substantialis, sed accidentalis. Tandem, quia nulla alia ratio reddi potest cur aliqui modi advenientes substantiae sint accidentales, nisi quia non pertinent ut modi ad constitutionem vel complementum eius.

17. Solum habet peculiarem difficultatem, quae in praedicto argumento tangebatur, de dependentia substantiae, et maxime de illa quae est per modum creationis; nam illa non constituit intrinsece substantiam neque pertinet ad complementum eius; ergo nullo modo erit substantia etiam incompleta, cum tamen neque accidens esse possit, propter rationem ibi tactam, scilicet, quia non est in subiecto. Haec vero difficultas generalis esse potest de omni actione seu dependentia, quamvis specialem rationem difficultatis habeat in illa quae non est ex subiecto; de qua re ex professo dicendum erit inferius, disputando de actione et de passione. Nunc breviter dicitur nullam dependentiam seu fieri, ut sic, habere rationem accidentis respectu termini ad quem tendunt, sed esse modum quemdam indirecte seu reductive pertinentem ad praedicamentum sui termini; sub qua consideratione motus localis reducitur ad praedicamentum *ubi*, alteratio ad qualitatem; et fortassis sub hac ratione Aristoteles de motu disseruit in Postpraedicamentis. Ratio autem huius est quia de ratione accidentis est ut supponat subiectum suum, de ratione autem dependentiae seu fieri est ut non supponat terminum suum, nam est via ad illum, et ideo non potest dependentia respectu termini habere rationem accidentis. An vero quando talis dependentia est in subiecto et de subiecto, respectu illius habeat rationem accidentis, in dicto loco tractabimus. Recte tamen ex dictis colligitur illam dependentiam quae et ad substantiam tendit et in subiecto non recipitur, non habere rationem accidentis, sed modi substantialis. Unde consequenter dicendum est non esse de ratione substantialis modi ut intrinsece et in facto esse constituat substantiam, sed satis esse ut constituat illam tamquam via ad illam, seu ut in-

ella, o como producción intrínseca de la misma, y con que no la afecte de otra manera; pues en este sentido toda producción, en cuanto tal, no es otra cosa que su término dotado de un ser incompleto, como el calentamiento viene a ser cierto calor incompleto, y así en los demás casos.

18. Por lo dicho resulta fácil responder a la otra parte que hemos propuesto en segundo lugar, a saber, cuándo el modo que es accidente se reduce a otro género de accidentes o constituye un nuevo género. Porque en este punto debe aplicarse casi la misma regla que hemos establecido para los modos sustanciales. Efectivamente, en algunas ocasiones el modo accidental sólo se ordena a completar a otro accidente, o a ejercer el efecto formal del mismo, y entonces el modo accidental no constituye un nuevo género o predicamento de accidente, quedando reducido a aquel a cuyo complemento pertenece, ya que en dicho género es algo incompleto. En cambio, cuando el modo accidental no pertenece al complemento o a la constitución de otro accidente, sino que afecta de una manera especial por sí mismo a la sustancia, inmediatamente o mediante un accidente, entonces tiene por sí mismo una peculiar razón de accidente y constituye un nuevo predicamento o un género propio de algún predicamento. Se aclara la cuestión con ejemplos: la inherencia actual de la cantidad en la sustancia es un modo distinto *ex natura rei* de la cantidad, puesto que en el Sacramento de la Eucaristía está separada de ella, y, sin embargo, ese modo no constituye un género especial de algún predicamento, sino que se reduce al predicamento de cantidad, ya que se ordena intrínsecamente a la constitución de la cosa cuanta y a ejercer el efecto formal de la cantidad. Lo mismo ha de decirse, con la debida proporción, de la inherencia de la cualidad, que se reduce al predicamento de la cualidad. Además, el punto queda reducido, como cantidad incompleta, al género de la cantidad, ya que concierne a la constitución de la misma cantidad de la que es modo o término; es más, aunque quizá el punto tenga su entidad, no obstante, como sólo se ordena a terminar o unir la cantidad, queda reducido a ella; luego, con mayor razón, el modo que es complemento de un accidente se reduce a él y no constituirá por sí mismo su género de accidente.

trinsecum fieri eius, et quod non aliter illam afficiat; sic enim omne fieri, ut sic, nihil aliud est quam suus terminus in esse incompleto, ut calefactio est veluti quidam incompletus calor, et sic de reliquis.

18. Ex dictis facile est respondere ad aliam partem, quam secundo loco proposuimus, scilicet, quando modus qui est accidens reducatur ad aliud genus accidentis, vel novum genus constituat. Eadem enim fere regula quam de modis substantialibus tradidimus applicanda hic est. Nam interdum accidentalis modus solum est ad complementum alterius accidentis, seu ad exercendum effectum formalem eius, et tunc modus accidentalis non constituit novum genus seu praedicamentum accidentis, sed ad illud reducitur ad cuius complementum pertinet, nam in eo genere quid incompletum est. Quando vero modus accidentalis non spectat ad complementum vel constitutionem alterius accidentis, sed per sese peculiari modo afficit substantias, vel immediate vel medio aliquo accidente, tunc per se habet peculiarem rationem accidentis et novum praedicamentum vel proprium genus alicuius praedicamenti constituit. Exemplis res declaratur: nam actualis inhaerentia quantitatis in substantia modus est ex natura rei distinctus a quantitate, quandoquidem in Eucharistiae Sacramento ab ea separatur, qui tamen modus non constituit aliquod genus peculiare alicuius praedicamenti, sed ad praedicamentum quantitatis reducitur, quia intrinsece pertinet ad constitutionem rei quantae et ad exercendum formalem effectum quantitatis. Et idem proportionaliter est de inhaerentia qualitatis, quae ad praedicamentum qualitatis reducitur. Item, punctus tamquam incompleta quantitas ad genus quantitatis revocatur, quia intrinsece competit ad constitutionem ipsius quantitatis cuius est modus vel terminus; immo, licet forte punctus habeat suam entitatem, nihilominus, quia solum ordinatur ad terminandam vel uniendam quantitatem, ad illam revocatur; multo ergo magis modus qui est complementum alicuius accidentis ad illud revocatur, neque constituet per se suum genus accidentis.

19. Por el contrario, la figura, aun cuando sea modo de la cantidad, no se reduce al predicamento de cantidad, sino que constituye un género de cualidad, y, de manera semejante, el "dónde" es otro modo de la cantidad, que no se reduce a la cantidad, sino que constituye un nuevo predicamento. Y la causa de esto no puede ser otra sino que tales modos no contribuyen por sí mismos al efecto formal de la cantidad ni a su integridad o constitución, sino que tienen una nueva y especial manera de afectarla; lo mismo sucede, por consiguiente, en todos los casos semejantes. Además, la razón general casi ha sido indicada ya; pues, por lo que hace a la primera parte, para los accidentes vale la misma razón proporcional que para la sustancia; efectivamente, así como lo que compone o integra a la sustancia es una sustancia incompleta, ya sea parte o modo de la misma, igualmente lo que completa o integra a un accidente es algo incompleto en ese género de accidente, ya sea parte o modo del mismo. En cuanto a la segunda parte, la razón es que, si el modo es accidental sin ser parte o complemento del accidente en su ser, es preciso que tenga su propia manera de afectar accidentalmente, y esa manera constituirá el género propio del accidente, ya que en su orden es un accidente completo y no hay ningún género de accidente al que se reduzca como algo incompleto en ese orden. Esta doctrina debe tenerse presente para distinguir los predicamentos de los accidentes y establecer su razón o suficiencia; de ella nos ocuparemos después y, si se ofrece alguna dificultad acerca de la presente doctrina, se resolverá mejor allí.

Qué distinción se da necesariamente entre la sustancia y el accidente

20. En la confirmación de aquel tercer argumento se indica otra duda, a saber, qué grado de distinción se necesita entre el accidente y la sustancia. Porque algunos estiman que se requiere una separación real propia y rigurosa, como la que se da entre realidades mutuamente separables. Así lo dio a entender Soncinas, VII *Metaph.*, q. 36, y otros, como veremos al ocuparnos de los predicamentos de los accidentes, y sobre todo de la relación. Pero esto no es verdad en sentido general, como consta por lo dicho en el punto inmediatamente ante-

19. At vero figura, quamvis sit modus quantitatis, non revocatur ad praedicamentum quantitatis, sed genus quoddam qualitatis constituit, et *ubi* similiter est alius modus quantitatis, qui non reducitur ad quantitatem, sed novum praedicamentum constituit. Cuius rei causa non potest esse alia nisi quia tales modi non conferunt per se ad effectum formalem quantitatis, neque ad integritatem vel constitutionem eius, sed novum et specialem modum afficiendi habent; idem ergo est in omnibus similibus. Ratio item generalis fere tacta est; nam, quoad priorem partem, eadem est ratio proportionalis in accidentibus quae est in substantia; nam, sicut id quod componit aut integrat substantiam est incompleta substantia, sive sit pars sive modus eius, ita quod complet vel integrat aliquod accidens est quid incompletum in eo genere accidentis, sive sit pars sive modus eius. Quoad posteriorem autem partem, ratio est quia, si modus est accidentalis et non est pars vel complementum accidentis in suo esse, necesse est ut habeat proprium modum afficiendi accidentaliter, qui proprium genus accidentis constituet, quia in suo ordine est completum accidens, neque est aliquod genus accidentis ad quod revocetur tamquam quid incompletum in eo ordine. Atque haec doctrina notanda est ad distinguenda praedicamenta accidentium et eorum rationem seu sufficientiam tradendam; de qua posterius disputabimus et, si quid difficultatis circa hanc doctrinam occurrerit, ibi melius expedietur.

Quae distinctio necessario intercedat inter substantiam et accidens

20. In confirmatione illius tertii argumenti indicatur aliud dubium, nimirum, quanta distinctio necessaria sit inter accidens et substantiam. Quidam enim existimant requiri disiunctionem realem propriam et rigurosam, qualis est inter res mutuo separabiles. Ita significavit Soncinas, VII Metaph., q. 36, et alii, ut videbimus tractando praedicamenta accidentium, praesertim relationis. Sed hoc non est in universum verum, ut ex dictis in proximo puncto constat, evidentiusque

rior, y se evidenciará más aún por lo que ha de decirse después acerca de cada uno de los predicamentos o géneros de las cosas. Lo explicamos ahora brevemente porque para la razón de accidente basta el que sea un modo distinto *ex natura rei* de la sustancia, que afecte a ésta completamente fuera del género de sustancia, como es, por ejemplo, el "donde" y algún otro semejante, si lo hay.

21. Otros, por el contrario, opinan que no pertenece a la razón de accidente el distinguirse de la sustancia *ex natura rei*, es decir, real o modalmente, sino que basta con que se distinga por una razón formal obtenida por precisión intelectual con fundamento en la realidad, como la que se da en los ejemplos aducidos en la citada confirmación. Pues de esta manera distinguimos, en la materia prima, entre la potencia receptiva y la sustancia de la materia, ya que la razón de potencia denota una razón formal diversa, aunque suceda que, en la realidad, no se distinga de la entidad en que se halla. Asimismo, algunas veces la sustancia es facultad operativa próxima, ya por virtud natural (como sostiene una opinión probable), ya, al menos, por virtud obediencial, virtud que no se distingue realmente de la sustancia misma y, sin embargo, es formalmente un accidente perteneciente a la cualidad, mientras que la facultad operativa no es sino una potencia. Además, la relación de identidad sustancial específica es formalmente un accidente, a pesar de lo cual no es algo realmente distinto de la sustancia. Por último, un argumento apremiante es el siguiente: para que dos predicamentos de accidentes se distingan no se precisa una distinción real entre ellos, sino que basta una distinción de razón formal en virtud del entendimiento, como consta en el caso de la acción y la pasión, y según se expone con mayor amplitud después; luego semejante distinción basta para que el accidente se distinga de la sustancia; porque la razón es igual, ya que no se necesita una distinción mayor que la predicamental.

22. Otros piensan que es necesaria alguna distinción real, al menos modal. En primer lugar, porque la razón de accidente real no es establecida por nuestra mente, sino que debe darse en la realidad, pues, de lo contrario, no sería un ente real, sino de razón; pero, donde no hay distinción en la realidad, no puede mantenerse en la realidad la verdadera razón de accidente; luego, para la ver-

constabit ex dicendis inferius de singulis praedicamentorum seu rerum generibus. Et ratio breviter nunc est quia ad rationem accidentis sufficit quod sit modus ex natura rei distinctus a substantia, afficiens illam omnino extra genus substantiae, ut est *ubi*, verbi gratia, et si quid est aliud simile.

21. Alii, e contrario, sentiunt de ratione accidentis non esse quod distinguatur a substantia ex natura rei, id est, vel realiter vel modaliter, sed satis esse quod distinguatur ratione formali praecisa per intellectum cum fundamento in re, qualis est in exemplis in praedicta confirmatione adductis. Sic enim in materia prima distinguimus potentiam recipiendi a substantia materiae, quia ratio potentiae diversam rationem formalem denotat, quamvis contingat a parte rei non distingui ab entitate in qua est. Item, interdum substantia est virtus proxima ad agendum, vel virtute naturali (ut est probabilis opinio), vel saltem virtute obedientiali, quae virtus non est a parte rei distincta ab ipsa substantia, et tamen est formaliter accidens ad qualitatem pertinens; nam potentia species est qualitatis, virtus autem agendi nihil est aliud quam potentia quaedam. Item, relatio identitatis substantialis specificae est formaliter accidens, et tamen non est aliquid a parte rei distinctum a substantia. Denique, est urgens argumentum quia, ut duo praedicamenta accidentium distinguantur, non est necessaria a parte rei distinctio inter ipsa, sed sufficit distinctio rationis formalis per intellectum, ut constat in actione et passione, et inferius latius dicitur; ergo, ad distinguendum accidens a substantia, similis distinctio sufficit; est enim aequalis ratio, cum non sit necessaria maior distinctio quam praedicamentalis.

22. Alii putant necessariam esse in re aliquam distinctionem, saltem modalem. Primo, quia ratio accidentis realis non constituitur mente nostra, sed in re esse debet, alioqui non esset ens reale, sed rationis; ubi vero non est distinctio in re ipsa, non potest vera ratio accidentis in re ipsa consistere; ergo, ad veram rationem accidentis,

dadera razón de accidente, es preciso que exista en la realidad alguna distinción real entre él y la sustancia. Se prueba la menor porque, en otro caso, no podría aducirse ninguna razón por la que los atributos de Dios, o el acto de su voluntad o de su entendimiento, no sean verdaderos y reales accidentes, ya que, si no es obstáculo la identidad, no hay nada que se oponga; porque también en ese caso se da distinción de razón formal fundada en la realidad y completada por el entendimiento. En segundo lugar porque, si en la realidad no hay ninguna distinción, no hay nada que advenga realmente a otro, ya que una cosa no puede advenir a ella misma, puesto que no puede pensarse nada que, con respecto a una cosa, sea más esencial que ella misma; luego sin distinción real no puede concebirse la verdadera razón de accidente real, por pertenecer a la razón de accidente el advenir a algo. También puede elaborarse el argumento de otra manera: a la razón de accidente pertenece alguna inhesión real, actual o aptitudinal; pero una cosa no puede tener, con respecto a ella misma, verdadera y real inhesión, sino omnímoda identidad real; luego no es posible entender la verdadera razón de accidente sin alguna distinción real. En tercer lugar se explica en otro sentido: cuando la mente concibe bajo diversos modos o conceptos una misma sustancia, no forma ningún concepto distinto y adecuado de la esencia de tal sustancia; luego cualquiera de esos conceptos es inadecuado a la sustancia según su razón sustancial y esencial; luego la razón formal concebida en la sustancia, en cuanto se distingue de ella únicamente de manera conceptual, nunca tiene verdadera razón de accidente. El primer antecedente es manifiesto, porque, si una sustancia cualquiera se concibe distinta y adecuadamente, tal como es en sí, se concebirá con un solo concepto y según una sola razón formal adecuada y esencial a él, ya que ninguna razón formal puede ser más esencial que aquella que es adecuada a la entidad de la cosa y no se distingue de ella en la realidad; luego ninguna forma o modo puede tener en la realidad verdadera razón de accidente si no se distingue real o modalmente *ex natura rei* de la sustancia. En este sentido parece entenderse lo que dice Santo Tomás, *In I*, dist. 33, q. 1, a. 4, ad 4, que las cosas que se encuentran en el género de la sustancia y el

oportet quod a parte rei sit aliqua realis distinctio inter illud et substantiam. Minor probatur, quia alias nulla ratio afferri posset ob quam attributa Dei, aut actus voluntatis vel intellectus eius, non sint vera et realia accidentia, quia, si identitas non obstat, nihil est quod obstet; nam etiam ibi est distinctio rationis formalis fundata in re et completa per intellectum. Secundo, quia, si in re nulla est distinctio, nihil est quod in re accidat alicui; nam idem non potest accidere sibiipsi, cum nihil possit cogitari magis essentiale quam idem sibi; ergo sine distinctione in re non potest concipi vera ratio accidentis realis, nam de ratione accidentis est ut accidat alicui. Vel potest aliter formari ratio, quia de ratione accidentis est aliqua realis inhaerentia actualis vel aptitudinalis; sed eiusdem ad seipsum non potest esse vera et realis inhaerentia, sed omnimoda identitas secundum rem; ergo sine distinctione aliqua in re non potest vera ratio accidentis intelligi. Tertio declaratur aliter, quia, quando mens concipit diversis modis seu conceptibus eamdem substantiam, nullum format conceptum distinctum et adaequatum essentiae talis substantiae; ergo quilibet ex illis conceptibus est inadaequatus substantiae secundum rationem substantialem et essentialem eius; ergo ratio formalis concepta in substantia, ut sola ratione distincta ab illa, nunquam habet veram rationem accidentis. Primum antecedens patet, quia, si substantia quaelibet concipiatur distincte et adaequate, ut in se est, solum uno conceptu concipietur et secundum unam rationem formalem illi adaequatam et essentialem, quia nulla ratio formalis potest esse magis essentialis quam illa quae est adaequata entitati rei et ab illa in re ipsa non distinguitur; ergo nulla forma vel modus potest habere in re veram rationem accidentis, nisi vel realiter vel modaliter ex natura rei a substantia distinguatur. Atque hoc modo intelligi videtur quod Div. Thom. ait, In I, dist. 33, q. 1, a. 4,

accidente no son idénticas en la realidad, como enseña más por extenso en IV *cont. Gent.*, c. 14.

23. Por último, otros estiman que debe emplearse una distinción. Porque una cosa es hablar del accidente real y físico, y otra hablar del accidente lógico o predicamental. Se llama accidente en el primer sentido el que inhiere verdaderamente en la realidad y adviene de manera accidental; éste, sin duda, exige alguna distinción *ex natura rei,* como prueban los argumentos que acabamos de aducir. En el segundo sentido se denomina accidente aquello que, según nuestro modo de predicar y de concebir, se predica accidental y contingentemente, atendiendo a alguna razón especial que baste para establecer una ordenación predicamental; semejante accidente no siempre requiere una distinción actual en la realidad, según la presente opinión. Y pienso que es necesario probar dicha opinión, por el argumento aducido de que para la distinción de los predicamentos no se precisa siempre una distinción real. Que tal argumento es verdadero también en el caso de algunos géneros de accidentes con respecto a la sustancia, sobre todo la relación y el "donde", se patentizará por el tratado de los predicamentos. Además, no puede negarse que algunas denominaciones de los predicamentos de accidentes están tomadas de cosas que son sustancias, como "estar vestido", "ser dorado", y otras semejantes. Por otra parte, haciendo una abstracción y precisión metafísica, fuera de la esencia de la cosa se encuentran algunos predicados que en la realidad no son actualmente distintos; luego, por igual razón, podrán predicarse accidentalmente algunos, según una distinción predicamental, aun cuando no sean realmente distintos de la sustancia. De este modo pueden resolverse con facilidad los argumentos aducidos en favor de las otras opiniones, aunque no sean verdaderos todos los ejemplos que en ellos se toman. Y todas estas cosas se entenderán con mayor evidencia y claridad por la exposición de los predicamentos de accidentes. Ahora, para comparar la sustancia con el accidente, nos ocupamos sobre todo del verdadero accidente físico y real, pues, de lo contrario, no es posible hacer la comparación convenientemente.

ad 4, ea quae sunt in genere substantiae et accidentis non esse in re idem, ut latius docet, IV cont. Gent., c. 14.

23. Alii, denique, distinctione utendum putant. Aliud est enim loqui de accidente reali et physico, aliud vero de accidente logico seu praedicamentali. Accidens priori modo dicitur quod in re vere inest et accidentaliter advenit, et hoc sine dubio requirit distinctionem aliquam ex natura rei, ut argumenta proxime facta convincunt. Posteriori autem modo dicitur accidens id quod secundum modum praedicationis et conceptionis nostrae accidentaliter ac contingenter dicitur, secundum specialem aliquam rationem quae ad constituendam aliquam ordinationem praedicamentalem sufficiat, et huiusmodi accidens non semper requirit actualem distinctionem in re, iuxta hanc sententiam. Quam existimo necessario esse probandam, propter argumentum factum, quod ad distinctionem praedicamentorum non semper est necessaria distinctio in re. Quod etiam verum esse de aliquibus generibus accidentium ad substantiam comparatis, praesertim *relatione* et *quando,* ex discursu praedicamentorum constabit. Deinde, negari non potest quin aliquae denominationes praedicamentorum accidentium a rebus quae sunt substantiae desumantur, ut esse vestitum, deauratum, et aliae similes. Praeterea, metaphysice abstrahendo ac praescindendo, aliqua sunt extra essentiam rei quae a parte rei non sunt actu distincta; ergo, pari ratione, poterunt aliqua praedicari accidentaliter, secundum praedicamentalem distinctionem, etiamsi in re non sint distincta a substantia. Et ita facile possunt argumenta pro aliis sententiis adducta dissolvi, quamquam non omnia exempla quae in eis sumuntur vera sint. Quae omnia ex discursu praedicamentorum accidentium evidentius et clarius intelligentur. Nunc vero, ut comparemus substantiam et accidens, praecipue agimus de accidente vero et physico ac reali, alias non poterit commode fieri comparatio.

SECCION II

¿Es análoga la división del ente en sustancia y accidente?

1. Damos por supuesto que el ente no se dice equívocamente de la sustancia y del accidente; pues en esto no encuentro diversidad de opiniones entre los autores, y es parecer expreso de Aristóteles, en el lib. IV de la *Metafísica,* c. 2, y en otros lugares que se han de citar después; y, además, se sigue necesariamente de lo dicho arriba acerca de la unidad del concepto formal y objetivo del ente; porque el nombre equívoco está subordinado a distintos conceptos. Se infiere, asimismo, de lo dicho acerca del objeto de esta ciencia, ya que el ente común no podría ser objeto de la metafísica si fuese meramente equívoco. También se sigue, como consecuencia necesaria, de lo dicho a propósito de la división del ente en increado y creado; porque, si no es equívoco con respecto a éstos, mucho menos lo será con respecto a la sustancia y el accidente, ya que es mucho mayor la distancia y menor la conveniencia entre el ente creado y el increado que entre el accidente y la sustancia creada. Por ello, las razones allí aducidas pueden emplearse aquí con la misma eficacia. Consiguientemente, acerca de lo que Porfirio —siguiendo la opinión de Aristóteles— afirmó en el capítulo sobre la especie, es decir, que el ente se predica equívocamente de los diez primeros géneros, en primer lugar, Escoto, *In I,* dist. 3, niega que se encuentre en Aristóteles, y no se preocupa de la autoridad de Porfirio. Además, debe decirse que los autores antiguos incluían los análogos en los equívocos, como consta por Aristóteles, en los *Antepredicamentos,* c. 4; y por San Agustín, en las *Categorías,* c. 2. Aristóteles lo dio a entender, en los lugares que después se citarán, acerca de la analogía del ente, y sobre todo en I *Elench.,* c. 6, donde tratando de los equívocos, pone ejemplos referentes al ente. Queda, pues, la cuestión de la analogía del ente creado con respecto a la sustancia y al accidente.

2. Ciertamente, todos los autores que defienden que el ente es unívoco con respecto a Dios y a las criaturas dicen consecuentemente que el ente creado es unívoco con respecto a la sustancia y al accidente; así, Escoto, *In I,* dist. 3, q. 1, e *In III,* dist. 8, q. 1; y Gabriel, *In I,* dist. 2, q. 4, y otros, tanto escotistas

SECTIO II

Utrum ens analogice dividatur in substantiam et accidens

1. Supponimus ens non dici aequivoce de substantia et accidente; neque enim in hoc invenio inter auctores opinionum diversitatem; estque expressa sententia Aristotelis, IV Metaph., c. 2, et aliis locis infra citandis, et necessario sequitur ex dictis supra de uno conceptu formali et obiectivo entis; nam nomen aequivocum subordinatur distinctis conceptibus. Item sequitur ex dictis de obiecto huius scientiae; non enim posset ens in communi esse obiectum metaphysicae, si esset mere aequivocum. Item hoc ipsum necessaria consecutione infertur ex dictis de divisione entis in increatum et creatum; nam si respectu horum non est aequivocum, multo minus erit respectu substantiae et accidentis; longe enim maior distantia est minorque convenientia entis creati ad increatum quam accidentis ad substantiam creatam. Unde rationes ibi factae hic possunt eadem efficacitate applicari. Quod ergo Porphyrius, ex sententia Aristotelis, dixit in c. de specie, ens aequivoce dici de primis decem generibus, primum Scotus, In I, dist. 3, negat apud Aristotelem inveniri; de Porphyrii autem auctoritate non curat. Deinde dicendum est ab antiquis auctoribus analoga sub aequivocis comprehendi, ut constat ex Aristotele, in Antepraedicam., c. 4; et ex August., in Categoriis, c. 2. Et hoc significavit Aristoteles, locis infra citandis, de analogia entis, et praesertim I Elench., c. 6, ubi, agens de aequivocis, exempla ponit in ente. Relinquitur ergo quaestio de analogia entis creati respectu substantiae et accidentis.

2. Et quidem auctores omnes qui ens faciunt univocum ad Deum et creaturas, consequenter dicunt ens creatum esse univocum ad substantiam et accidens, ut Scotus, In I, dist. 3, q. 1, et In III, dist. 8, q. 1; et Gabriel, In I, dist. 2, q. 4, et alii,

como nominalistas. Los argumentos de esta opinión vienen a ser, en la cuestión presente, los mismos que en la referente a Dios y las criaturas, y, en verdad, demuestran inmediatamente que el ente creado expresa un solo concepto formal y objetivo común a la sustancia y al accidente, pues sucede que nosotros tenemos certeza de que el ente creado es algo, y después nos preguntamos si es sustancia o accidente. Además, porque mediante los accidentes investigamos las sustancias, y eso no lo hacemos sino comenzando por aquellas cosas en las que la sustancia conviene formalmente con el accidente, y tratando de averiguar después la distinción o diferencia. Porque, si la sustancia y el accidente no conviniesen formalmente en ningún concepto, no podríamos formar ningún concepto de la sustancia en virtud del accidente, ya que ese concepto no sería propio, como resulta evidente, ni común, si no se admite tal concepto común; por tanto, debe admitirse necesariamente; pero, si hay algún concepto común, lo será, sobre todo, el concepto de ente. Asimismo, porque la sustancia y el accidente son, en cierto modo, semejantes en la razón de ente creado, pues tanto el accidente como la sustancia tienen su ser, por el cual son intrínsecamente entes. Además, porque el ente creado puede ser objeto de ciencia, y a partir de él puede elaborarse una proposición universal y una contradicción, cosas todas que son indicios evidentes de un solo concepto común formal y objetivo. Y de ahí concluyen también los autores citados que el ente creado es unívoco porque se dice de la sustancia y del accidente según el mismo nombre y la misma razón, en lo cual consiste la definición de los unívocos.

Segunda opinión opuesta

3. Pero la opinión más común defiende que el ente es análogo con respecto a la sustancia y al accidente. Se estima que éste es el parecer de Aristóteles, en el ya citado lib. IV de la *Metafísica,* c. 2, en el lib. VII, c. 2 y 4, y en el lib. I de la *Etica,* c. 6. Santo Tomás, Averroes, Alejandro y otros enseñan lo mismo en los lugares indicados. También lo sostiene Porfirio, en el capítulo sobre la especie, donde Alberto, Ammonio y otros mantienen igual doctrina. Santo Tomás, en muchísimas ocasiones, y todos sus discípulos enseñan esta sentencia,

tum scotistae, tum nominales. Fundamenta huius sententiae eadem fere sunt in hac quaestione quae in illa de Deo et creaturis, et immediate quidem probant ens creatum dicere unum conceptum formalem et obiectivum communem substantiae et accidenti, quia contingit esse nos certos aliquid esse ens creatum, et postea inquirere an sit substantia vel accidens. Item, quia per accidentia investigamus substantias, quod non facimus nisi incipiendo ab his in quibus substantia formaliter convenit cum accidente, et deinde distinctionem vel differentiam investigando. Si enim substantia et accidens in nullo conceptu formaliter convenirent, ex vi accidentis nullum conceptum substantiae formare possemus, quia neque proprium, ut per se constat, neque communem, si talis communis conceptus non admittatur; necessario ergo admittendus est; si autem aliquis conceptus est communis, maxime conceptus entis. Item, quia substantia et accidens in ratione entis creati sunt aliquo modo similia; tam enim accidens ac substantia habet suum esse, per quod est intrinsece ens. Item, quia ens creatum potest esse obiectum scientiae et medium vel extremum demonstrationis, et ex illo confici potest universalis propositio et contradictio, quae omnia sunt indicia manifesta unius conceptus communis formalis et obiectivi. Ex hoc vero ulterius concludunt dicti auctores ens creatum esse univocum quia dicitur de substantia et accidenti secundum idem nomen et eamdem rationem, quae est univocorum definitio.

Posterior sententia opposita

3. Communior vero sententia est ens esse analogum ad substantiam et accidens. Haec censetur esse sententia Aristotelis, dicto lib. IV Metaph., c. 2, et lib. VII, c. 2 et 4, et lib. I Ethic., c. 6. Quibus locis D. Thom., Aver., Alexand. et alii idem docent. Tenet etiam Porphyr., in c. de specie, ubi idem sequuntur Albert., Ammonius et alii. Et D. Thom. saepissime, et omnes eius discipuli hanc sententiam docent, ut supra retuli. Atque haec sententia, absolute lo-

como he referido anteriormente. La presente opinión, hablando en absoluto, debe aprobarse. Pero no podemos admitir las razones con que muchos tomistas la demuestran, porque pretenden excluir la unidad del concepto objetivo del ente. La primera es que el ente se dice inmediatamente de la sustancia y de todos los accidentes, lo cual es contradictorio con el nombre unívoco, ya que el término unívoco significa de manera inmediata una sola razón precisiva y abstracta, y común a las cosas de las que se predica unívocamente.

4. La segunda razón es que, si el accidente fuese ente en sentido unívoco, no se definiría mediante la sustancia, en contra de lo que Aristóteles enseña en VI de la *Metafísica,* c. 1. La consecuencia es patente, porque las cosas que convienen unívocamente en alguna razón, convienen en la misma definición, por lo cual una de ellas no puede ser definida mediante la otra.

5. La tercera razón es que, si el ente fuese unívoco con respecto a la sustancia y a los accidentes, podría incluirse en sus definiciones, ya que siempre es legítimo incluir en la definición todas las razones comunes en las que pueden resolverse los géneros más próximos; porque, en lugar del nombre puesto en la definición, es legítimo consignar su definición, según atestigua Aristóteles, II de los *Tópicos,* c. 2. Pero el consiguiente se opone al mismo Aristóteles, VIII de la *Metafísica,* texto 17, y es completamente falso y contrario al uso común. Y puede explicarse, ya porque el ente no es género ni diferencia, ya, al menos, porque el ente unido a los demás predicados no les añade nada, como afirma Aristóteles, IV de la *Metafísica,* c. 2, por lo cual constituiría una falacia superflua el unir el ente a los demás términos de las definiciones. Suele aducirse una cuarta razón: si el ente fuese unívoco, sería género, ya que sería universal, porque sería uno en muchos y de muchos; y no podría ser otro universal que el género, como fácilmente se pone de manifiesto recorriendo los demás, y porque se predicaría de muchos objetos específicamente diferentes. Pero el consigiente es falso, porque, en otro caso, los predicamentos no tendrían una diversidad primaria, ni se darían diez géneros supremos de las cosas, y podrían darse diferencias que contrajeran al ente, ya que esto pertenece a la razón de género; pero Aristóteles, III de la *Metafísica,* texto 10, prueba que esto es imposible, porque el género se encuentra

quendo, probanda est. Rationes autem quibus multi ex thomistis illam confirmant a nobis admitti non possunt, nam intendunt ut excludant unum conceptum obiectivum entis. Prima est illa, quod ens dicitur immediate de substantia et accidentibus omnibus, quod repugnat nomini univoco, quia terminus univocus significat immediate unam rationem praecisam et abstractam. et communem illis de quibus univoce dicitur.

4. Secunda ratio est quia, si accidens esset univoce ens, non definiretur per substantiam, contra Aristotelem, VI Metaph., c. 1. Sequela patet, quia quae univoce conveniunt in aliqua ratione, conveniunt in eadem definitione, et ideo non potest unum per aliud definiri.

5. Tertia ratio est quia, si ens esset univocum respectu substantiae et accidentium, posset in eorum definitionibus poni, quia semper licet in definitione ponere omnes rationes communes in quibus propinquiora genera possunt univoce resolvi; nam loco nominis positi in definitione, licet eius definitionem ponere, teste Aristotele, II Topic., c. 2. Consequens autem est contra eumdem Arist., VIII Metaph., textu 17, et plane falsum et contra usum omnium. Ratio autem esse potest, vel quia ens non est genus neque differentia, vel certe quia ens adiunctum caeteris praedicatis nihil eis addit, ut ait Aristoteles, IV Metaph., c. 2, unde esset supervacanea nugatio addere ens caeteris definitionum terminis. Quarta ratio afferri solet, quia si ens esset univocum, esset genus, nam esset universale; esset enim unum in multis et de multis, et non posset esse aliud universale quam genus, ut patet facile discurrendo per reliqua, et quia praedicaretur de pluribus differentibus specie. Consequens autem est falsum, alias praedicamenta non essent primo diversa, neque darentur decem suprema rerum genera, possentque dari differentiae contrahentes ens, nam hoc est de ratione generis; hoc autem esse impossibile probat Aristoteles, III Metaph., text. 10, quia genus est extra rationem dif-

fuera de la razón de diferencia, mientras que el ente no puede estar fuera de la razón de nada.

Se examinan las razones de la segunda opinión

6. Sin embargo, no me parecen eficaces estas razones; porque la primera, como dije, no sólo se opone a la univocidad del ente, sino también a la unidad de su concepto; pues, si el ente tiene un solo concepto, es necesario que lo signifique de manera inmediata, a no ser que por ventura se trate de un medio realmente prescindido de los inferiores o, por lo menos, que pueda ser prescindido conceptualmente de tal manera que posea diferencias contractivas en las que no esté incluido, de igual modo que el concepto de ente no está prescindido de los inferiores, según dije antes, aunque en absoluto sea un medio conceptualmente distinto de la sustancia y el accidente. Y si el medio se considera en el primer sentido, que es estricto, fácilmente se negará que pertenezca a la razón de término unívoco el significar de modo inmediato alguna naturaleza abstraída de esa manera y prescindida de los inferiores; pues es suficiente que signifique una razón común que se encuentre por igual en los inferiores, sea cualquiera el modo que tenga de ser común; porque de la razón de univocidad no puede inferirse ninguna otra cosa, y a lo largo de esta sección se patentizará con varios ejemplos que ese modo de precisión y abstracción no es necesario para la univocidad.

7. Quizá pudiera ser eficaz en cierto sentido la segunda razón, como veremos después; no obstante, tal como ha sido expuesta, puede resolverse distinguiendo el consiguiente que allí se infiere; porque, o se trata del accidente en cuanto ente, o en cuanto accidente. En el primer sentido, hay que conceder la consecuencia, ya que es plenamente verdadero que en la definición del accidente en cuanto ente no entra la sustancia, sino sólo aquello que pertenece a la razón del ente en cuanto ente. Aunque Cayetano, *In De ente et essentia,* q. 3, opina lo contrario, y cita a Antonio Trombeta, que afirma lo mismo. Y con ello elabora un buen argumento *ad hominem* contra él, aunque, en absoluto, aquella afirmación es falsa. Porque la razón de accidente en cuanto accidente incluye más que en cuanto ente; pero dice relación a la sustancia precisivamente en cuanto accidente; luego no en cuanto ente; luego, en cuanto tal, no se define mediante

ferentiae, ens autem esse non potest extra rationem alicuius.

Expenduntur rationes posterioris sententiae

6. Nihilominus hae rationes mihi non videntur efficaces; nam prima, ut dixi, non solum procedit contra univocationem entis, sed etiam contra unitatem conceptus eius; nam si ens habet unum conceptum, necesse est ut illum immediate significet, nisi fortasse sit sermo de medio in re ipsa praeciso ab inferioribus, vel saltem quod ita possit ratione praescindi ut habeat differentias contrahentes in quibus non includatur, quomodo conceptus entis non est praecisus ab inferioribus, ut supra dixi, quamvis absolute sit medium ratione distinctum a substantia et accidente. Quod si illo priori et stricto modo medium sumatur, negabitur facile de ratione termini univoci esse ut significet immediate aliquam naturam illo modo abstractam et praecisam ab inferioribus; nam satis est quod significet rationem communem aeque inventam in inferioribus, quomodocumque communis sit; nam ex ratione univocationis nihil aliud colligi potest, et ex discursu huius sectionis variis exemplis constabit illum modum praecisionis et abstractionis non esse necessarium ad univocationem.

7. Secunda ratio posset fortasse in aliquo sensu esse efficax, ut infra videbimus; ut tamen proposita est, dissolvi potest distinguendo consequens ibi illatum; nam, aut est sermo de accidente ut ens est, vel ut accidens est. Priori modo, concedenda est sequela; nam verissimum est in definitione accidentis ut est ens non cadere substantiam, sed solum id quod est de ratione entis in quantum ens. Quamvis Caietan., de Ente et essentia, q. 3, contrarium sentiat, et citat Antonium Trombetam, idem asserentem. Ex quo ad hominem quidem bene contra illum argumentatur, tamen absolute illud falsum est. Quia plus est de ratione accidentis in quantum accidens quam in quantum ens; sed habitudinem ad substantiam praecise dicit in quantum accidens; non ergo in quan-

la sustancia. Además, el ente en cuanto ente tiene su razón, en la que no se incluye la sustancia, como hemos explicado antes; pero el accidente, considerado precisivamente en cuanto ente, sólo está constituido por la razón formal de ente; luego. Por último, esto se sigue evidentemente de la unidad del concepto objetivo del ente, a la cual se opone igualmente aquella razón, expuesta en el sentido indicado. Pero de aquí no se sigue la univocidad, como veremos después y se ha explicado por extenso más arriba, al tratar de la analogía del ente con respecto al creado y al increado. Mas, en el segundo sentido, se niega la consecuencia; porque el accidente, si no en virtud de la razón común de ente, en virtud de su propia razón de accidente en cuanto tal, necesita ser definido mediante la sustancia, ya que es ente del ente. Y, si se dice que también esto es contradictorio con la univocidad del ente, respondo que quizá sea verdad, pues por este motivo dije que esa razón podría ser eficaz; pero ello no se demuestra rectamente con la razón allí aducida, a saber, que las cosas que convienen unívocamente tienen la misma definición; porque esto es verdad si se definen precisivamente bajo la razón en que convienen, no bajo sus propias razones.

8. La tercera razón se opone no sólo a la univocidad del ente, sino también a la unidad de su concepto; o más bien (para expresarme de modo más verdadero), no va contra ninguna de ellas, sino que propone cierta dificultad que tiene lugar en cualquier sentencia y opinión. Porque, ya sea el ente unívoco o análogo, y ya exprese o no un solo concepto, no obstante, es verdad que la sustancia es ente por sí, y el accidente, ente en otro. Entonces, ¿por qué no será legítimo poner en la definición que se da mediante la sustancia o el accidente "ente por sí" en lugar de la sustancia, y "ente en otro" en lugar del accidente? Por ejemplo, si el ángel se define como sustancia creada intelectual, ¿por qué no puede decirse que es un ente por sí creado intelectual? También se ofrece la misma dificultad en el caso de los nueve primeros géneros de accidentes, ya que cada uno de ellos se define o, mejor, se describe como accidente que afecta de una manera determinada a la sustancia; entonces, ¿por qué no podrá definirse como ente en la sustancia, que la afecta de una manera determinada? Algo semejante puede preguntarse acerca de los accidentes inferiores: así como se definen por

tum ens; ergo ut sic non definitur per substantiam. Item, ens in quantum ens habet suam rationem, in qua non ponitur substantia, ut supra declaratum est; sed accidens, praecise sumptum in quantum ens, solum constituitur illa ratione formali entis; ergo. Denique, hoc evidenter sequitur ex unitate conceptus obiectivi entis, contra quam aeque procedit ratio illa in hoc sensu proposita. Hinc vero non sequitur univocatio, ut mox videbimus et supra late declaratum est tractando de analogia entis ad creatum et increatum. Posteriori autem modo negatur sequela; nam accidens, licet non ex communi ratione entis, tamen ex propria ratione accidentis ut tale est, indiget per substantiam definiri, eo quod sit entis ens. Quod si dicas etiam hoc repugnare univocationi entis, respondeo fortasse id verum esse; hac enim ratione dixi posse illam rationem esse efficacem; id tamen non recte probatur ratione ibi facta, scilicet, quia quae univoce conveniunt habent eamdem definitionem; est enim hoc verum si definiantur praecise sub ratione in qua conveniunt, non sub propriis rationibus.

8. Tertia ratio non solum procedit contra entis univocationem, sed etiam contra unitatem conceptus eius, vel potius (ut verius loquar) contra neutram earum procedit, sed difficultatem quamdam proponit, quae in omni sententia et opinione locum habet. Nam, sive ens sit univocum, sive analogum, et sive dicat unum conceptum, sive non, nihilominus verum est substantiam esse ens per se, et accidens ens in alio. Cur ergo in definitione quae datur per substantiam vel accidens non licebit ponere loco substantiae ens per se, et loco accidentis ens in alio? Ut, si definitur angelus, quod sit substantia creata intellectualis, cur non dici potest ens creatum per se, intellectuale? Rursus, eadem difficultas est de novem primis generibus accidentium; unumquodque enim definitur, vel potius describitur esse accidens taliter afficiens substantiam; cur ergo non poterit definiri esse ens in substantia, taliter afficiens illam? Et de inferioribus accidentibus

sus géneros supremos, ¿por qué no pueden definirse mediante las descripciones de aquéllos, en las cuales se pone el ente o el accidente? Porque no parece que tengan gran importancia los inconvenientes que se proponen, contra este modo de definir, en la tercera razón; pues, aunque la definición se dé suficientemente por el género próximo y la diferencia, también puede darse por el género remoto y todas las diferencias intermedias, y, por el mismo motivo, en lugar del género supremo podrá consignarse el predicado trascendental con el modo determinante. Y no por ello se incurriría en falacia, como tampoco se incurre en ella al decir que la sustancia es ente por sí, sino que se explica más distintamente lo que la sustancia expresa de manera más confusa; y, aun cuando el ente esté incluido en el mismo modo "por sí" y en todas las diferencias inferiores, no obstante, para que no haya falacia basta que se dé diversidad en la manera de significar y de concebir, por modo de determinable y determinante.

9. Esto se expone, no para concluir que el ente debe ponerse explícitamente en las definiciones de las cosas, sino para demostrar que se presenta la misma dificultad en cualquier opinión acerca de la analogía del ente. Porque, si el ente no ha de incluirse en las definiciones, no es por ser análogo, sino por ser trascendental. Por ello debe decirse que, cuando Aristóteles niega que el ente se ponga en las definiciones, se refiere a las definiciones propias, que constan de género y diferencia, y en ese sentido propio habría que decir también que los géneros supremos no pueden definirse y que, por tanto, los trascendentales no pertenecen a las definiciones de las cosas. A ello se añade que eso se considera superfluo, pues, cuando se define cualquier cosa, se da por supuesto que es ente, ya que la cuestión esencial supone la cuestión existencial. Y si alguno, para explicar toda esta materia con la mayor distinción posible, quisiera poner en lugar de la sustancia (y lo mismo ocurre, proporcionalmente, con el accidente) aquella descripción de la misma, cualquiera que fuese, sería prolijo y escrupuloso, y haría una mezcla de descripción y definición propia, pero no diría nada falso ni incurriría en absurdo, según demuestra —en mi opinión— el argumento, aun cuando el ente sea análogo, e incluso aunque no expresase un solo concepto.

similiter inquiri potest, cur, sicut definiuntur per sua suprema genera, non possint per descriptiones illorum, in quibus ens vel accidens ponitur, definiri. Neque enim ea incommoda quae in tertia ratione contra hunc definiendi modum proponuntur videntur esse alicuius momenti, quia, licet definitio sufficienter detur per genus proximum et differentiam, tamen etiam potest dari per genus remotum et omnes differentias intermedias, et eadem ratione poterit loco supremi generis poni praedicatum transcendens cum modo determinante. Neque propterea committeretur nugatio, sicut non committitur cum dicitur substantia esse ens per se, sed distinctius explicatur quod substantia dicit confusius; et, licet ens includatur in ipso modo per se et in omnibus differentiis inferioribus, tamen ut non sit nugatio sufficit diversus modus significandi et concipiendi, per modum determinabilis et determinantis.

9. Haec proposita sint, non ut concludamus ens ponendum esse explicite in definitionibus rerum, sed ut ostendamus eamdem esse difficultatem in quacumque sententia de analogia entis. Nam, si ens non est ponendum in definitionibus, non ideo est quia est analogum, sed quia est transcendens. Quocirca dicendum est, cum Aristoteles negat ens poni in definitionibus, loqui de propriis definitionibus, quae ex genere et differentia constant, in qua proprietate dicendum etiam est suprema genera definiri non posse, ideoque transcendentia ad definitiones rerum non pertinere. Accedit quod id censetur supervacaneum, quia, quando res quaelibet definitur, supponitur esse ens; nam quaestio quid est supponit quaestionem an est. Quod si quis vellet, ut rem totam distinctissime explicaret quoad posset, loco substantiae (et idem est proportionaliter de accidente) illam qualemcumque eius descriptionem ponere, esset quidem prolixus et morosus, et misceret descriptionem cum propria definitione, nihil tamen falsum diceret aut faceret absurdum, ut argumentum, mea sententia, convincit, etiamsi ens analogum sit, immo etiamsi unum conceptum non diceret.

10. Con respecto a la cuarta razón, hay que negar la consecuencia, pues, aun cuando el ente fuese unívoco, podría no ser género, ya que no expresa un solo concepto totalmente prescindido de las diferencias, sino incluido en ellas, por lo cual no realiza una verdadera composición metafísica, de la que el género viniera a ser como una parte potencial. Por ello opinan muchos probablemente que el accidente es unívoco sin ser género, y, de manera semejante, que el movimiento se predica unívocamente de la acción y de la pasión, y que el mismo ente es unívoco con respecto a algunas cosas, aunque no lo sea con respecto a todas; de estos ejemplos trataremos más adelante. También podría incluirse aquí la persona o relación increada, en cuanto es común a las tres personas o relaciones divinas; porque se dice unívocamente de ellas: pues, ¿qué razón de analogía puede pensarse en este caso?; también se predica *in quid,* si nos referimos formalmente a la quididad de la persona o relación en cuanto tal, y, sin embargo, no es género, ya que no puede tener diferencias que la contraigan, pues estas dos cosas son cuasi correlativas. Por consiguiente, el predicado unívoco tiene mayor extensión, incluso *in quid,* que el género. Por ello debe decirse, consecuentemente, que tal predicado unívoco no es universal, a saber, en el sentido en que Porfirio trató de los universales que se colocan en los predicamentos o sirven para coordinar y distinguir los predicamentos. Si tal predicado puede denominarse universal en sentido más amplio, es una cuestión que casi se reduce a la terminología, y que presenta poco o ningún interés para el problema presente.

Solución

11. Así, pues, la razón de analogía del ente creado con respecto al accidente y a la sustancia debe tomarse del mismo principio en virtud del cual hemos explicado la analogía del ente con respecto a Dios y a la criatura, a saber, que el ente exige por sí y esencialmente este orden: descender a la sustancia antes que al accidente, y descender a la sustancia por sí misma, mientras que al accidente, por razón de la sustancia y por relación a ella.

10. Ad quartam rationem neganda est sequela, quia, licet ens esset univocum, posset non esse genus, quia non dicit conceptum unum omnino praecisum a differentiis, sed in eis inclusum, et ideo non facit propriam compositionem metaphysicam, cuius veluti potentialis pars est genus. Unde multi probabiliter sentiunt accidens esse univocum et non esse genus, et motum similiter dici univoce de actione et passione, et ipsum ens esse univocum respectu aliquorum, licet non respectu omnium, de quibus exemplis postea dicemus. Posset etiam in hoc numero poni persona vel relatio increata, prout communis est tribus personis vel relationibus divinis; dicitur enim univoce de illis, quae enim ratio analogiae ibi excogitari potest?; dicitur etiam in quid, si formaliter de quidditate personae vel relationis ut sic loquamur, et tamen non est genus, cum non possit habere differentias contrahentes; haec enim duo quasi correlativa sunt. Latius ergo patet univocum praedicatum, etiam in quid, quam genus. Quare, consequenter dicendum est tale praedicatum univocum non esse universale, eo scilicet modo quo Porphyrius de universalibus tractavit, quae in praedicamentis collocantur vel ad praedicamenta coordinanda et distinguenda deserviunt. An vero tale praedicatum possit latiori modo dici universale, quaestio fere erit de modo loquendi, quae ad rem praesentem parum aut nihil refert.

Resolutio

11. Igitur ratio analogiae entis creati respectu accidentis et substantiae sumenda est ex eodem principio ex quo analogiam entis ad Deum et creaturam declaravimus, nimirum, quia ens per se essentialiter postulat hunc ordinem descendendi prius ad substantiam quam ad accidens, et ad substantiam per se, ad accidens vero propter substantiam et per habitudinem ad illam.

Qué clase de analogía interviene en este caso

12. Para explicarlo, puede plantearse, en primer lugar, la duda de si esta analogía es de proporcionalidad o de proporción. Porque muchos estiman que es sólo de proporcionalidad, como Cayetano y otros. Ciertamente, los que niegan la unidad del concepto del ente se ven obligados a opinar de esa manera, si no quieren afirmar que el accidente es ente sólo por denominación extrínseca, lo cual es completamente absurdo. Otros, en cambio, admiten en este caso ambos modos de analogía. Por mi parte, pienso que aquí debe decirse lo mismo que se ha dicho acerca del ente común con respecto a Dios y a las criaturas, a saber, que en este punto no se da propiamente analogía de proporcionalidad, sino sólo de atribución. No que nosotros no podamos considerar esa proporción, según la cual, así como se comporta la sustancia con respecto a su ser, así se comporta el accidente con respecto al suyo; pues, de igual modo que en la realidad se da ciertamente una proporción, así también puede ser considerada por nosotros; sino que el accidente no es ni se denomina ente en virtud de dicha proporción, a no ser en virtud de su ser intrínseco, por el cual se constituye en el orden de los entes.

13. Y esto puede probarse con los mismos argumentos que hemos empleado antes al explicar la analogía del ente con respecto a Dios y a las criaturas. Efectivamente, el término análogo, considerado en sentido de proporcionalidad, expresa sus significados según una doble imposición: una, propia; otra, traslaticia y metafórica, a causa de alguna semejanza o proporción. En cambio, el nombre *ente* no significa al accidente de esa manera, sino con una única imposición, por la cual ha sido destinado a significar todo lo que tiene ser de algún modo. Consiguientemente, esta analogía es de atribución, y así la explicó Aristóteles, I de la *Etica*, c. 6, donde afirma que el ente es análogo y se dice con orden de anterioridad y posterioridad, *pues lo que es por sí* —la sustancia—, *tiene prioridad de naturaleza sobre aquello que se dice en orden a algo* —a la misma sustancia—, como el accidente; y en el lib. IV de la *Metafísica*, c. 2, sostiene que *el ente se dice de muchas maneras, pero con relación a una sola cosa;* y lo compara con "sano", que tiene analogía de atribución. Lo mismo repite en el lib. VII, c. 4, y

Qualis analogia hic interveniat

12. Quod ut declaremus, dubitari potest primo an haec analogia sit proportionalitatis an proportionis. Multi enim existimant esse proportionalitatis tantum, ut Caietanus et alii. Et revera, qui negant unum conceptum entis coguntur ita sentire, nisi velint dicere accidens esse ens per solam extrinsecam denominationem, quod absurdissimum est. Alii vero utrumque analogiae modum hic admittunt. Ego vero idem censeo hic esse dicendum quod de ente communi ad Deum et creaturas dictum est, hic, scilicet, non intervenire proprie analogiam proportionalitatis, sed attributionis tantum. Non quod non possit a nobis considerari illa proportio quod, sicut substantia se habet ad suum esse, ita accidens se habeat ad suum; nam, sicut revera in re est proportio, ita etiam potest a nobis considerari; sed quod accidens neque sit neque denominetur ens propter hanc proportionem, sed propter intrinsecum esse per quod in ordine entium constituitur.

13. Quod eisdem argumentis confirmari potest quibus supra in explicanda analogia entis ad Deum et creaturas usi sumus. Nam vox analoga secundum proportionalitatem duplici impositione significat sua significata. Una propria, altera per translationem et metaphoram, propter nonnullam similitudinem vel proportionem. Nomen autem *ens* non significat hoc modo accidens, sed unica impositione, qua impositum est ad significandum quidquid aliquo modo habet esse. Est ergo haec analogia attributionis, atque ita illam explicuit Aristoteles, I Ethic., c. 6, ubi ait ens esse analogum et dici per prius et posterius, *quia quod est per se,* scilicet, substantia, *prius natura est eo quod ad aliquid,* id est, ad substantiam ipsam, *dicitur,* ut est accidens; et IV Metaph., c. 2, ait *ens multipliciter dici, verum ad unum;* et comparat cum sano, quod est analogum attributionis. Atque idem repetit lib. VII, c. 4,

en el lib. XI, c. 3, y en el lib. XII, c. 4, donde también explica que se encuentra cierta proporcionalidad entre los principios del accidente y los de la sustancia, pero no afirma que la analogía radique en esta proporcionalidad, sino en la atribución. De igual manera debe entenderse lo que Santo Tomás dice, *In III,* dist. 1, q. 1, a. 1, donde expone la misma proporcionalidad; sin embargo, en otros lugares explica brillantemente que esta analogía es sólo de proporción, sobre todo en I *cont. Gent.,* c. 34.

De qué clase es esta atribución

14. En segundo lugar, puede dudarse de qué clase es esta analogía de atribución del ente creado con respecto a la sustancia y al accidente. A este respecto hay que decir brevemente, en virtud de lo tratado antes, que, habiendo dos clases de analogía de atribución: una que se toma de la misma forma que se halla intrínsecamente en uno de los analogados, y en los demás por denominación extrínseca, y otra que expresa una forma o razón formal que se encuentra intrínsecamente en todos los analogados, guardando éstos cierto orden o relación entre sí, hay que decir —repito— que esta analogía es del segundo modo, no del primero. Porque el accidente no es ente por denominación extrínseca tomada de la sustancia, sino por su entidad intrínseca, según la cual tiene su propio ser; pues es abiertamente contradictorio que algo sea ente real por denominación extrínseca, ya que la mera denominación extrínseca no pone nada real en la cosa denominada. Además, porque antes hemos demostrado que el ente expresa inmediatamente un solo concepto objetivo, cuya razón formal se encuentra intrínsecamente en todos los entes, y en virtud de ella quedan comprendidos bajo la significación o analogía del ente. Por tanto, esta analogía entraña una intrínseca relación o inclusión de la razón formal de ente, tanto en el accidente como en la sustancia. De aquí resulta que esta analogía no puede consistir en otra cosa sino en que esa misma razón formal de ente no desciende de manera completamente igual e indiferente al accidente y a la sustancia, sino con un cierto orden y relación que exige por sí misma, a saber, que se dé primero de manera absoluta en la sustancia, y después en el accidente por relación a la sustancia.

et lib. XI, c. 3, et lib. XII, c. 4, ubi etiam declarat reperiri quamdam proportionalitatem inter principia accidentis et substantiae, non tamen dicit analogiam entis positam esse in hac proportionalitate, sed in attributione. Et eodem modo intelligendus est D. Thom., In III, dist. 1, q. 1, a. 1, ubi eamdem proportionalitatem proponit; aliis tamen locis diserte explicat hanc analogiam solum esse proportionis, praesertim I cont. Gent., c. 34.

Qualis attributio haec sit

14. Secundo, dubitari potest qualis sit haec analogia attributionis entis creati ad substantiam et accidens. Ad quod breviter ex superius tractatis dicendum est, cum duplex sit analogia attributionis: una, quae sumitur ab eadem forma quae intrinsece est in uno analogatorum, in aliis vero per extrinsecam denominationem; altera, quae dicit formam seu rationem formalem intrinsece inventam in omnibus analogatis cum aliquo ordine vel habitudine eorum inter se; dicendum (inquam) est hanc analogiam esse posterioris modi, non prioris. Nam accidens non est ens per denominationem extrinsecam a substantia, sed per intrinsecam entitatem suam, secundum quam habet suum proprium esse; est enim aperta repugnantia quod aliquid sit ens reale per extrinsecam denominationem, nam sola extrinseca denominatio nihil rei ponit in re denominata. Item, quia ostendimus supra ens immediate significare unum conceptum obiectivum, cuius formalis ratio intrinsece reperitur in omnibus entibus, et ex vi illius sub entis significatione seu analogia comprehenduntur. Est ergo haec analogia cum intrinseca habitudine seu inclusione rationis formalis entis, tam in accidente quam in substantia. Unde fit hanc analogiam non posse in alio consistere nisi in hoc quod illamet ratio formalis entis non omnino aequaliter et indifferenter descendit ad accidens et substantiam, sed cum quodam ordine et habitudine quam per se requirit, nimirum, ut prius sit absolute in substantia, et deinde in accidente cum habitudine ad substantiam.

15. Así se resuelve el fundamento de Escoto. Porque prueba rectamente que el ente expresa la sustancia y el accidente mediante un mismo concepto formal y objetivo; pero negamos que ello baste para que sea unívoco en sentido propio, a no ser que también sea perfectamente uno en la relación e indiferencia con respecto a los inferiores. Y en esto consiste la diferencia entre esta unidad del concepto de ente y la unidad del género; porque el género, aun cuando sea desigualmente perfecto en las especies, por razón de la desigualdad de diferencias, por lo cual suele decirse que físicamente o según la realidad es equívoco o análogo, no obstante, considerado en sí mismo, no sólo hace abstracción de esa desigualdad, sino también de todo orden de uno con respecto a otro, ya que no desciende a una especie mediante otra o por relación a otra, por lo cual metafísicamente tiene perfecta univocidad; pero no ocurre lo mismo con el ente, por la razón contraria. A ello se añade también que la desigualdad del género, tal como existe en las especies, únicamente proviene de las diferencias contractivas, que formal y precisivamente no incluyen al género mismo, y sólo consiste en los diversos grados de perfección; en cambio, los modos por los que el ente creado se determina al ser de la sustancia o del accidente incluyen intrínsecamente al mismo ente, y por eso se dice que el ente, en cierto modo, posee por sí mismo la desigualdad que tiene en la sustancia y en el accidente, desigualdad que tampoco consiste en una diversidad cualquiera en perfección, sino en una participación tan diversa, que en la sustancia se encuentra absoluta y simplemente, mientras que en el accidente sólo se halla de manera disminuida y por relación a la sustancia.

16. Con esto se entiende también que esta analogía es diversa de las otras, ya que existe en la realidad, y en virtud de ella se deriva al nombre, sin ninguna intervención de nuestro entendimiento, sino por el mero hecho de que tal nombre se ha impuesto para significar una razón formal tal, que de suyo no se refiere a muchos sino con orden y relación de éstos entre sí; por tanto, el nombre es análogo precisamente porque significa una razón análoga o no perfectamente una ni igualmente indiferente. En cambio, otras analogías, en las cuales los significados

15. Et ita solvitur fundamentum Scoti. Recte enim probat ens significare substantiam et accidens medio eodem conceptu formali et obiectivo; negamus tamen id satis esse ut sit univocum proprie, nisi sit etiam perfecte unum in habitudine et indifferentia ad inferiora. Et in hoc differt haec unitas conceptus entis ab unitate generis; nam genus, licet in speciebus sit inaequaliter perfectum ratione inaequalium differentiarum, ex quo dici solet physice aut secundum rem esse aequivocum seu analogum, tamen, secundum se sumptum, non solum abstrahit ab illa inaequalitate, sed etiam ab omni ordine unius ad alterum, quia non descendit ad unam speciem mediante altera aut per habitudinem ad alteram, et ideo metaphysice est perfecte univocum; secus vero est de ente, propter contrariam rationem. Accedit etiam quod inaequalitas generis, prout existit in speciebus, provenit solum ex differentiis contrahentibus, quae formaliter ac praecise genus ipsum non includunt, solumque consistit in diversis gradibus perfectionis; at vero illi modi quibus ens creatum determinatur ad esse substantiae vel accidentis, intrinsece includunt ipsum ens, et ideo dicitur ens quodammodo ex se habere illam inaequalitatem quam habet in substantia et accidente. Quae etiam non consistit in qualicumque diversitate perfectionis, sed in participatione adeo diversa, ut in substantia sit absolute et simpliciter, in accidente vero solo diminute et per habitudinem ad substantiam.

16. Ex quo etiam intelligimus hanc analogiam esse diversam ab aliis, quia in re ipsa existit, et ex vi eius derivatur ad nomen absque ulla negotiatione [1] intellectus nostri, sed sola impositione talis nominis ad significandam talem rationem formalem, quae ex se non respicit plura nisi cum ordine et habitudine eorum inter se; unde nomen ideo est analogum quia significat rationem analogam seu non perfecte unam neque aeque indifferentem. Aliae vero analogiae, in quibus secundaria significata solum per de-

[1] Preferimos *negotiatione* a *negatione*, según aparece en la mayoría de las ediciones, por parecernos más exacta la palabra. (N. de los EE.)

secundarios sólo son tales por denominación extrínseca, se fundan, sobre todo, en la imposición y atribución de nuestro intelecto; pues la forma significada por el nombre sólo se encuentra, de suyo, en un analogado y no dice relación intrínseca a otro, sino que nuestro entendimiento, considerando alguna relación extrínseca, hace una traslación del nombre y lleva a cabo la analogía.

Si el accidente es ente de manera absoluta

17. En tercer lugar, puede dudarse si esta analogía es tan grande que, por razón de ella, deba negarse en absoluto que el accidente sea ente, a no ser añadiéndole algo, a saber, ente relativamente, o ente del ente, según se expresa Aristóteles, VII de la *Metafísica*, texto 2 y 15. Porque algunos parecen opinar que la proposición "el accidente es ente", enunciada en sentido absoluto, es falsa; lo da a entender Soto, en *Antepraed.*, c. 4, q. 1, en las demostraciones de la tercera conclusión; y, después de la cuarta conclusión, al resolver un argumento, encuentra no sé qué diferencia, en este punto, entre la analogía del ente para con la criatura con respecto a Dios y para con el accidente con respecto a la sustancia; porque de la criatura se dice absolutamente, pero del accidente no, sino sólo relativamente.

18. No obstante, debe decirse que, a pesar de esta analogía, el ente en sentido absoluto y sin adición puede predicarse del accidente. Se patentiza, en primer lugar, por el común modo de concebir y de hablar de todos los filósofos, los cuales dicen absolutamente que sólo los entes reales se constituyen en los predicamentos, y que la cantidad o la cualidad son entes reales. Además, por esta razón puede el ente ser medio y extremo de una demostración, y a partir de él puede elaborarse una verdadera división y contradicción. Por ello, el mismo Soto, al final de la cuestión citada, niega la proposición "todo ente es sustancial"; y con razón, pues, si todo ente fuese sustancia, no sería legítimo dividir el ente en sustancia y accidente. Mas de aquí se sigue abiertamente que es verdadera esta otra: "el accidente es ente"; ya que, si no todo ente es sustancia, entonces algún ente es no-sustancia; luego algún ente es accidente; porque, ¿puede ser otra cosa que accidente el ente que no es sustancia? Luego, haciendo una con-

nominationem extrinsecam talia sunt, fundantur potissime in impositione et attributione intellectus nostri; nam forma significata per nomen ex se tantum est in uno analogato et non dicit intrinsecam habitudinem ad aliud, sed intellectus noster, considerans aliquam habitudinem extrinsecam, transfert nomen et analogiam complet.

Sitne accidens absolute ens

17. Tertio, dubitari potest an haec analogia tanta sit ut ratione illius absolute negandum sit accidens esse ens, nisi cum aliquo addito, scilicet, ens secundum quid, vel entis ens, prout loquitur Aristot., VII Metaph., text. 2 et 15. Quidam enim videntur sentire hanc locutionem absolute prolatam: Accidens est ens, esse falsam; quod significat Soto, in Antepraed., c. 4, q. 1, in probationibus conclusionis 3; et post conclusionem 4, solvens quoddam argumentum, nescio quam differentiam in hoc invenit inter analogiam entis ad creaturam respectu Dei et ad accidens respectu substantiae; nam de creatura dicitur simpliciter, de accidente vero minime, sed tantum secundum quid.

18. Sed nihilominus dicendum est, non obstante hac anologia, ens absolute et sine addito praedicari posse de accidente. Quod patet primo ex communi modo concipiendi et loquendi omnium philosophorum, qui absolute dicunt sola entia realia constitui in praedicamentis, et quantitatem vel qualitatem esse realia entia. Item, hac ratione ens potest esse medium et extremum demonstrationis, et ex eo potest confici vera distributio et contradictio. Unde ipsemet Soto, in fine illius quaestionis, negat hanc propositionem: Omne ens est substantia; et merito, nam si omne ens esset substantia, non recte divideretur ens in substantiam et accidens. Hinc vero aperte sequitur hanc esse veram: Accidens est ens; nam si non omne ens est substantia, ergo aliquod ens est non substantia; ergo aliquod ens est accidens; quid enim esse potest illud ens quod non est substantia, nisi accidens? Ergo, per sim-

versión simple, el accidente también es ente. Además, ¿qué razón de diferencia cabe señalar, desde este punto de vista, entre la criatura con respecto a Dios y el accidente con respecto a la sustancia? Pues la criatura se dice absolutamente ente porque posee su ser intrínseco, en virtud del cual existe formalmente, así como Dios existe en virtud del suyo, aunque no sea igual ni independiente, como enseñan los autores de la opinión contraria; pero también el accidente posee su ser intrínseco, en virtud del cual existe formalmente, aunque no con igual perfección ni independencia que la sustancia; por tanto, en este punto se da la misma razón proporcional; luego, así como el hombre es ente, a pesar de la analogía con respecto a Dios, así también es ente la cualidad, no obstante la analogía con respecto a la sustancia.

19. Nunca negó esto Aristóteles, sino que se limita a decir que a los accidentes no les compete el ser entes sino en la sustancia, o como entes del ente, según explicó Santo Tomás en el lugar citado del lib. VII de la *Metafísica*. Pero, cuando se dice que el accidente es ente, no se excluye que sea ente del ente, sino que deja de expresarse. Se dirá: los análogos, considerados absolutamente, suponen por el significado primario; por tanto, cuando se dice de manera absoluta que el accidente es ente, en rigor se expresa que es sustancia. Se responde que el principio en cuestión es válido en los analogados que, en virtud de diversas imposiciones, significan varias cosas, una en sentido propio y otra en sentido metafórico, o una intrínsecamente y otra por mera denominación extrínseca, pero no en los que de modo inmediato significan una sola razón formal que se halla intrínsecamente en muchas cosas, como se ve con evidencia en la analogía del ente con respecto a Dios y a las criaturas. Y el motivo es claro; porque, como esa razón es el significado inmediato de tal nombre, y la razón se encuentra propia e intrínsecamente en todos los analogados, podrá predicarse absolutamente de todos. Y no puede constituir obstáculo el que no se encuentre en cada uno de ellos con igual orden o perfección, ya que esto no queda excluido mediante dicha predicación, sino que únicamente se afirma que tal razón —la del ente—, en cuanto tal, se da en el accidente, cosa que es verdad.

plicem conversionem, accidens etiam est ens. Praeterea, quaenam differentiae ratio potest in hoc assignari inter creaturam respectu Dei et accidens respectu substantiae? Ideo enim absolute dicitur creatura ens quia habet intrinsecum esse suum, quo formaliter existit, sicut Deus per suum, quamvis non sit aequale neque independens, ut auctores contrariae sententiae docent; sed etiam accidens habet suum esse intrinsecum, quo formaliter existit, quamvis non aeque perfecte nec independenter ac substantia; est ergo in hoc eadem proportionalis ratio; sicut ergo homo est ens, non obstante analogia ad Deum, ita et qualitas est ens, non obstante analogia ad substantiam.

19. Neque Aristoteles unquam hoc negavit, sed solum ait accidentia non habere quod sint entia nisi in substantia, seu ut entis entia, ut D. Thomas, in dicto loco, VII Metaph., declaravit. Cum autem dicitur accidens esse ens, non excluditur quod sit entis ens, sed tantum non exprimitur. Dices analoga per se sumpta stare pro primario significato; cum ergo accidens dicitur absolute ens, in rigore significatur quod sit substantia. Respondetur illud axioma habere locum in analogatis quae per diversas impositiones significant plura, unum proprie, aliud metaphorice, vel unum intrinsece, aliud per solam extrinsecam denominationem; non vero in his quae immediate significant unam rationem formalem intrinsece inventam in multis, ut patet in analogia entis ad Deum et creaturas. Et ratio est clara, quia, cum talis ratio sit immediatum significatum talis vocis, et illa ratio proprie et intrinsece reperiatur in omnibus analogatis, de omnibus poterit simpliciter praedicari. Neque obstare potest quod non eodem ordine vel perfectione reperiatur in singulis, quia hoc non excluditur per illam praedicationem, sed solum affirmatur talem rationem, scilicet, entis, ut sic, in accidente reperiri, quod verum est.

Si los accidentes, comparados entre sí, son entes unívocamente

20. En cuarto lugar, puede plantearse la duda de si el ente creado se dice unívocamente de los accidentes comparados entre sí, aun cuando sea análogo con respecto a ellos por relación a la sustancia; pues parece que no es posible que un mismo término, en virtud de una misma imposición y significación, sea análogo y unívoco, incluso con respecto a cosas diversas; luego, si el ente es análogo absolutamente, no puede ser unívoco con respecto a los accidentes, aunque se comparen entre sí. Esta es la opinión de muchos, y en especial se ven obligados a filosofar de este modo quienes niegan que el ente creado signifique inmediatamente una razón común, ya sea a la sustancia y al accidente, ya sea a los accidentes entre sí, antes bien significa inmediatamente los diez géneros supremos; pues de aquí se sigue abiertamente que no puede ser unívoco, ni siquiera con respecto a los predicamentos de accidentes, ya que pertenece al concepto de unívoco el significar de manera inmediata una razón común. Aunque Fonseca, que mantiene esta opinión, lib. IV *Metaph.*, c. 2, q. 1, sec. 5, afirma que, si bien el ente es análogo con respecto a aquellas cosas de las que se predica inmediatamente, no obstante, es unívoco con relación a algunas cosas que están contenidas en el mismo género o especie, como con respecto al hombre y al caballo, o con respecto a dos hombres; y la misma razón vale para dos colores, o para otros accidentes y cualidades. Y si se le objeta que, si el ente considerado absolutamente no expresa una sola razón, no puede tener la misma razón con respecto a cualesquiera cosas, y por ello tampoco puede ser unívoco, responderá negando el aserto, ya que, aun cuando el ente no diga una sola razón, sino varias, puede ser unívoco por alguna de ellas, por ejemplo, por la razón de sustancia o por la de cualidad. Pero, por el contrario, de ahí no resulta que sea unívoco el ente, sino la sustancia o la cualidad. Porque tampoco es verdad que el ente signifique la sustancia o la cualidad bajo las razones propias de aquéllas. Y en esto no hay paridad entre el ente y los demás análogos o equívocos, sino que la razón es muy diversa; pues los demás no significan varias cosas en virtud de una sola imposición, sino de varias, y por ello, en virtud de cada una de las impo-

Sintne accidentia inter se comparata univoce entia

20. Quarto, dubitari potest an ens creatum dicatur univoce de accidentibus inter se comparatis, esto sit analogum ad illa comparatione substantiae; videtur enim fieri non posse ut eadem vox, ex vi eiusdem impositionis et significationis, sit analoga et univoca, etiam respectu diversorum; ergo, si ens absolute est analogum, non potest esse univocum respectu accidentium, etiamsi inter se comparentur. Atque ita multi sentiunt, et praesertim coguntur ita philosophari qui negant ens creatum immediate significare rationem aliquam communem vel substantiae et accidenti, vel accidentibus inter se, sed immediate significare decem suprema genera; hinc enim aperte sequitur non posse esse univocum, etiam ad praedicamenta accidentium, quia de ratione univoci est ut significet immediate aliquam rationem communem. Quamquam Fonseca, qui in ea est sententia, lib. IV Metaph., c. 2, q. 1, sect. 5, affirmat, licet ens sit analogum respectu eorum de quibus immediate dicitur, esse tamen univocum respectu aliquorum quae sub eodem genere vel specie continentur, ut de homine et equo, vel de duobus hominibus; eadem autem ratio est de duobus coloribus, vel aliis accidentibus et qualitatibus. Quod si illi obiicias quia, si ens absolute sumptum non dicit unam rationem, non potest esse eiusdem rationis comparatione quarumlibet rerum, ac proinde neque univocum, respondet negando assumptum, quia, licet ens non dicat unam rationem, sed plures, per aliquam illarum potest esse univocum, verbi gratia, per rationem substantiae, aut qualitatis. Sed contra, quia inde non habetur ens esse univocum, sed substantiam, vel qualitatem. Neque enim verum est ens significare substantiam vel qualitatem sub propriis rationibus earum. In quo non aequiparatur ens ad caetera analoga vel aequivoca, sed est in eo longe diversa ratio; nam alia non significant plura ex unica impositione, sed ex pluribus, et ideo ex singulis im-

siciones, expresan cada uno de los significados según sus propias razones. En cambio, el ente significa la sustancia, la cualidad, etc., en virtud de una sola imposición, por lo cual es imposible que signifique a cada uno según sus propias razones, cosa que también se ha demostrado anteriormente con otros argumentos.

21. Por tanto, hay que proceder de manera distinta, de acuerdo con los principios que hemos establecido, y decir que la opinión es verdadera, pero no debe restringirse tanto. La razón de la primera parte está en que, aun cuando el ente se refiera a la sustancia y al accidente con una relación y orden que fundamente la analogía, no obstante, se refiere por igual a dos sustancias, sobre todo completas e íntegras, sin tal orden; luego, con respecto a ellas, no tiene razón alguna de analogía. Y este argumento es igualmente válido para dos accidentes que no guardan relación alguna entre sí, pues, según el modo como cada uno de ellos es ente, tiene su propio ser sin relación al otro; luego no puede pensarse ninguna razón de analogía en el ente con respecto a ellos; consiguientemente, si es común a ellos, y no análogo, será unívoco.

22. Con esto se explica la segunda parte, cuyo sentido es que esta univocidad no debe limitarse a las cosas contenidas en el mismo género o especie, sino que también puede tener lugar en cosas pertenecientes a diversos predicamentos, por ejemplo, en la cantidad y en la cualidad, que no están incluidas en ningún género común. Se demuestra con el mismo argumento, ya que el ente expresa una razón común a ellas, y no por relación de una a otra; luego se refiere igualmente a ambas; luego en ese caso no interviene ninguna razón de analogía. Es más: aun cuando alguno pretenda que el ente se dice de la cualidad y de la cantidad, no en virtud de una razón común, ni por atribución, sino por proporcionalidad, a saber, porque de igual manera que se comporta la cantidad con respecto a su ser, así se comporta la cualidad con respecto al suyo, aun cuando alguno —repito— opine de esa manera, no puede explicar la analogía del ente con respecto a la cualidad y a la cantidad; me refiero a la analogía verdadera y propia, en la cual el nombre se predica más primariamente de una cosa que de otra, pues ni a la cantidad ni a la cualidad le compete el ser ente por proporción

positionibus significant singula significata secundum proprias rationes. At vero ens significat substantiam, qualitatem, etc., ex vi unius impositionis, et ideo impossibile est ut significet singula secundum proprias rationes, quod etiam in superioribus aliis rationibus late confirmatum est.

21. Quapropter, aliter procedendum est iuxta principia a nobis posita, et dicendum eam quidem sententiam esse veram, non tamen esse adeo restringendam. Ratio prioris partis est quia, quamvis ens respiciat substantiam et accidens cum habitudine et ordine qui fundet analogiam, duas vero substantias praesertim completas et integras aeque respicit sine tali ordine; ergo respectu illarum nullam rationem analogiae habet. Haec autem ratio aeque procedit de duobus accidentibus quae inter se nullam habent habitudinem, quia, eo modo quo unumquodque illorum est ens, habet suum esse sine habitudine ad aliud; ergo nulla ratio analogiae excogitari potest in ente respectu illorum; cum ergo sit commune illis, et non analogum, erit univocum.

22. Atque hinc declaratur altera pars, cuius sensus est hanc univocationem non esse restringendam ad res contentas sub eodem genere vel specie, sed etiam posse habere locum in rebus diversorum praedicamentorum, ut, verbi gratia, in quantitate et qualitate, quae sub nullo communi genere continentur. Probatur eadem ratione, quia ens dicit rationem communem illis, et non per habitudinem unius ad aliud; ergo aeque respicit utrumque; ergo nulla ibi ratio analogiae intercedit. Immo, etiam si quis contendat ens dici de qualitate et quantitate, non propter rationem communem, nec propter attributionem, sed propter proportionalitatem, scilicet, quia sicut quantitas se habet ad suum esse, ita qualitas se habet ad suum, licet (inquam) sic aliquis opinetur, non potest explicare analogiam in ente respectu qualitatis et quantatis, inter analogiam (inquam) veram ac propriam, in qua nomen per prius de uno dicatur quam de alio, quia nec quantitas nec qualitas habet quod sit ens propter proportionem ad aliam, quia non est maior ratio de una quam de

a la otra, ya que no hay mayor razón para una que para otra, sino que ambas son absolutamente entes en virtud de su ser, en el cual se funda dicha proporción como una relación, si bien ésta no es suficiente para la analogía, a no ser que sea tan impropia que no baste para una conveniencia formal, o que, juntamente con la conveniencia formal (que no puede negarse en este caso, como demostré arriba), intervenga otra relación o dependencia. Porque la relación o proporción semejante se da también en los unívocos, e incluso es tanto más propia y exacta cuanto mayor es la univocidad; pues, así como se relaciona el hombre con su diferencia sensible, así se relaciona el león con la suya, y lo mismo sucede en otros casos.

23. Quizá pueda alguno imaginar o responder que, en esta comparación del ente con la cantidad y la cualidad, por ejemplo, no hay univocidad ni analogía, sino equivocidad; y podría tomar como argumento otros análogos, tanto de atribución como de proporcionalidad; porque *sano,* aunque se dice analógicamente de la orina y de la medicina con respecto al animal, no obstante, con respecto a aquéllas, comparadas entre sí, parece predicarse en sentido equívoco, ya que no se predica unívocamente, como es evidente de suyo, puesto que no significa nada común a ellas, ni tampoco analógicamente, porque no se dice de una por relación a la otra. También de esta manera parece que *león* se predica equívocamente de Cristo y del demonio, aunque se diga analógicamente de uno y otro por comparación con el verdadero león. Y parece que esa analogía es de proporcionalidad, ya que la traslación de ese término parece estar fundada en la comparación entre Cristo, por ejemplo, y el león con respecto a la fortaleza de uno y otro; pues, así como se comporta en sus actos el león con respecto a su fortaleza, igualmente se comporta Cristo con respecto a la suya. No obstante, como esta proporción se considera en Cristo y en el demonio de manera muy diversa, y en diversas cosas, parece que, con respecto a ellos, el término es equívoco; lo mismo puede considerarse fácilmente en otras traslaciones metafóricas.

24. Pero, sea lo que fuere de otros análogos impropios o metafóricos, en los cuales es verdad indubitable que no hay univocidad con respecto a los extremos que participan de un mismo nombre en virtud de diversas relaciones o proporciones, y sólo puede plantearse la cuestión terminológica de si aquélla debe

altera, sed utraque absolute est ens per suum esse, in quo fundatur quidem illa proportio tamquam relatio quaedam, tamen haec non sufficit ad analogiam, nisi vel sit tam impropria ut non sufficiat ad formalem convenientiam, vel nisi cum convenientia formali (quae hic negari non potest, ut supra ostendi) alia habitudo vel dependentia intercedat. Quia similis relatio vel proportio etiam in univocis reperitur, immo tanto proprior et exactior quanto maior est univocatio; nam, sicut homo comparatur ad suam sensibilem differentiam, ita leo ad suam, et sic de aliis.

23. Posset forte excogitare aut respondere aliquis, in hac comparatione entis ad quantitatem, verbi gratia, et qualitatem, nec univocationem esse neque analogiam, sed aequivocationem; sumereque posset argumentum ab aliis analogis, tam attributionis quam proportionalitatis; *sanum* enim, quamvis analogice dicatur de urina et medicina respectu animalis, tamen respectu earum inter se videtur aequivoce dici, quia nec dicitur univoce, ut per se constat, cum nihil commune illis significet, neque analogice, quia non dicitur de una per habitudinem ad aliam. Sic etiam *leo* videtur aequivoce dici de Christo et de daemone, quamvis de utroque dicatur analogice per comparationem ad verum leonem. Et videtur illa analogia esse proportionalitatis; quia illa vocis translatio fundata videtur in comparatione Christi, verbi gratia, et leonis ad utriusque fortitudinem; nam, sicut leo se habet in suis actibus ad fortitudinem suam, ita Christus ad suam. Tamen, quia haec proportio longe diverso modo et in diversis rebus consideratur in Christo et in daemone, ideo respectu illorum videtur vox aequivoca; et idem facile est considerare in aliis metaphoricis translationibus.

24. Sed, quidquid sit de aliis analogis impropriis aut metaphoricis, in quibus verum sine dubio est non esse univocationem respectu extremorum quae ex diversis habitudinibus aut proportionibus idem nomen participant, et quaestio tantum de nomine esse

llamarse equivocidad o analogía, al menos mediata, lo cual parece más empleado, no obstante, en el presente caso no puede decirse esto. Porque, como decía, si ahora consideramos la proporción o proporcionalidad, no es impropia y metafórica, sino con conveniencia formal, la cual basta para que el nombre signifique todas aquellas cosas bajo la misma razón común. En cambio, si nos referimos a la atribución, aunque la cantidad y la cualidad digan relaciones diversas a la sustancia, sin embargo no se denominan entes en virtud de esas relaciones en cuanto diversas, sino sólo en cuanto son semejantes en la razón de ser. Por ello, sería más adecuado el ejemplo de *sano*, verbigracia, en cuanto se predica de muchos medicamentos; pues, aun cuando sea análogo con respecto al animal, es, empero, unívoco con respecto a diversos medicamentos, ya que se predica de ellos en virtud de la misma razón y de manera igualmente primaria; y, aunque en ellos sean diversos los modos de producir la salud, no obstante, no reciben la denominación de sano de aquellos modos en cuanto son diversos, sino únicamente en cuanto convienen en la razón común de producir la salud. Por fin, se confirma esta última parte; porque también la blancura y la negrura, por ejemplo, tienen diversas relaciones a la sustancia, e incluso las mismas sustancias, como el hombre y el caballo, por ejemplo, poseen diversos modos específicos de ser y, sin embargo, el ente se dice unívocamente con respecto a ellos, ya que la razón de ente, en cuanto tal, ni explica ni exige esa diversidad, por lo que, a pesar de ella, tiene su unidad formal u objetiva, la cual basta para la univocidad, si, por otra parte, se elimina la relación o dependencia de uno con respecto a otro; pero todo esto puede darse en algunos géneros primeros de accidentes, si el ente se compara con ellos considerados precisivamente; luego.

25. A la razón aducida en contra se responde que no hay inconveniente en que un mismo nombre sea análogo y unívoco con respecto a cosas diversas, como se ha dicho a propósito de "sano" con respecto al animal y al medicamento, o con respecto a los medicamentos entre sí. Y se patentiza *a fortiori;* porque puede ser equívoco y unívoco, como "can" con respecto a un animal y una constelación, o con respecto a muchos ladradores. La razón es que, aquello que con respecto a

potest an illa sit dicenda aequivocatio aut analogia saltem mediata, quod magis videtur habere usus, tamen, in praesenti hoc dici non potest. Quia, ut dicebam, si proportionem seu proportionalitatem hic consideremus, non est impropria et metaphorica, sed cum convenientia formali, quae sufficit ut nomen significet illa omnia sub eadem communi ratione. Si vero sermo sit de attributione, quamvis quantitas et qualitas diversas habitudines dicant ad substantiam, tamen, non denominantur entia ab illis habitudinibus ut diversae sunt, sed solum ut in ratione essendi similes sunt. Quapropter, accommodatius esset exemplum in *sano*, verbi gratia, quatenus de multis medicamentis dicitur; nam, licet sit analogum respectu animalis, est tamen univocum respectu diversorum medicamentorum, quia eadem ratione et aeque primo de illis dicitur, et, licet in eis diversi sint modi efficiendi sanitatem, tamen, non sumunt sani denominationem ex illis modis ut diversi sunt, sed solum ut conveniunt in communi ratione efficiendi sanitatem. Et confirmatur tandem haec posterior pars; nam etiam albedo et nigredo, verbi gratia, habent diversas habitudines ad substantiam, immo et substantiae ipsae, ut homo, verbi gratia, et equus habent diversos modos essendi specificos, et nihilominus ens dicitur univoce respectu illorum, quia ratio entis, ut sic, neque explicat neque requirit illam diversitatem, et ideo, illa non obstante, habet suam unitatem formalem seu obiectivam, quae, si aliunde tollatur habitudo unius ad alterum, seu dependentia, sufficit ad univocationem; sed hoc totum reperiri potest in aliquibus primis generibus accidentium, si ens ad illa praecise sumpta comparetur; ergo.

25. Ad rationem in contrarium factam respondetur non esse inconveniens idem nomen esse analogum et univocum respectu diversorum, ut dictum est de sano respectu animalis et medicamenti, vel respectu medicamentorum inter se. Et patet a fortiori; nam potest esse aequivocum et univocum, ut canis respectu animalis et sideris, vel respectu plurium latrantium. Et ratio est quia, quod respectu quorumdam significat diver-

unas cosas significa razones diversas o una razón común con relación y orden, con respecto a otras cosas puede significar una misma razón, y sin orden o relación de los inferiores entre sí. Sin embargo, reconozco que se da una diferencia, ya que, en otros equívocos o análogos, el nombre tampoco tiene analogía y univocidad con respecto a cosas diversas en virtud de una misma imposición, sino que tiene univocidad en virtud de una, y analogía o equivocidad en virtud de varias, ya que esa significación múltiple sólo se funda en una imposición múltiple o en una traslación metafórica. En cambio, el ente posee, en virtud de una imposición única e idéntica, ambos respectos con relación a diversas cosas. La razón es que no significa muchas cosas en virtud de muchas imposiciones, sino en virtud de una sola razón objetiva que se encuentra en muchas cosas, y esa razón se encuentra en unas cosas con orden y relación de ellas entre sí, mientras que en otras se da sin tal orden o relación. Mas se preguntará si esta univocidad del ente con respecto a los accidentes entre sí es universal con relación a todos los géneros de accidentes, o sólo con respecto a algunos. Respondo que esto depende de una cuestión semejante acerca del accidente en común, a ver si es unívoco para todos, cuestión que trataremos después.

Si el ente es unívoco con respecto a todas las sustancias

26. En quinto lugar, puede dudarse si el ente, predicado de la sustancia y de todas las cosas contenidas bajo la sustancia, es unívoco con respecto a esas cosas, o admite alguna analogía. De la solución de este problema depende el conocimiento del primer analogado, es decir, del significado principal en esta analogía del ente creado con respecto a la sustancia y al accidente. Pues bien, puede parecer que es unívoco con respecto a todas las sustancias, ya que la sustancia es el primer analogado de esa división; por tanto, todo lo que participa de la razón de sustancia, participa de la razón de primer analogado; luego participa absoluta o principalmente de la razón de ente; luego unívocamente. Mas, por el contrario, la misma sustancia, que se distingue del accidente, no es unívoca con respecto a todas las cosas contenidas bajo ella; luego tampoco el ente puede ser unívoco con respecto a ellas; la consecuencia es manifiesta, tanto por paridad

sas rationes, vel rationem communem cum habitudine et ordine, potest respectu aliorum significare rationem eamdem, et sine ordine vel habitudine inferiorum inter se. Fateor tamen intercedere differentiam, quia, in aliis aequivocis vel analogis, nomen non habet analogiam et univocationem etiam respectu diversorum ex vi eiusdem impositionis, sed ex una habet univocationem, et ex pluribus analogiam vel aequivocationem, quia multiplex illa significatio solum in multiplici impositione vel metaphorica translatione fundatur. At vero ens ex vi unius et eiusdem impositionis habet utrumque respectum comparatione diversorum. Ratio est quia non significat plura ex vi plurium impositionum, sed ex vi unius rationis obiectivae in multis inventae, quae in quibusdam reperitur cum ordine et habitudine eorum inter se, in aliis vero sine tali ordine vel habitudine. Sed quaeres an haec univocatio entis respectu accidentium inter se sit universalis respectu omnium generum accidentium, vel aliquorum tantum. Respondeo hoc pendere ex simili quaestione de accidente in communi, an sit univocum ad omnia, quam infra tractabimus.

Sitne ens univocum ad omnes substantias

26. Quinto, potest dubitari an ens, dictum de substantia et de omnibus quae sub substancia continentur, sit univocum respectu illorum, vel aliquam admittat analogiam. Ex cuius dubii resolutione pendet cognitio primi analogati, seu principalis significati in hac analogia entis creati respectu substantiae et accidentis. Videri ergo potest esse univocum ad omnes substantias, quia substantia est primum analogatum in ea partitione; quidquid ergo participat rationem substantiae, participat rationem primi analogati; ergo participat simpliciter seu principaliter rationem entis; ergo univoce. In contrarium vero est quia ipsamet substantia, quae ab accidente condistinguitur, non est univoca respectu omnium quae sub illa continentur; ergo neque ens potest esse univocum respec-

de razón, como también porque la razón de ente creado sólo conviene primariamente a los entes que son sustancias de manera absoluta. El antecedente es manifiesto, pues la sustancia, en cuanto en esta división se distingue del accidente, hace abstracción de la completa y de la incompleta; pero, en cuanto tal, no es un predicado unívoco, sino análogo, ya que la sustancia incompleta sólo es sustancia relativamente, cuestión de la que nos ocuparemos en la disputación siguiente. Y esta última parte parece más concorde con la verdad. Para demostrarla puede adaptarse también el fundamento establecido acerca de la sustancia y el accidente, a saber, que la sustancia completa tiene primaria y absolutamente su ser, mientras que la sustancia incompleta tiene su ser en orden a la sustancia completa; luego el ente exige de su suyo este orden: encontrarse primariamente en la sustancia completa, y después en la incompleta, por relación a la completa; por tanto, se predica de ellas según una misma razón de analogía.

27. Y de aquí puede considerar cualquiera, consecuentemente, que el significado primario de este análogo no es la sustancia en común, en cuanto hace abstracción de la completa y la incompleta, sino la sustancia en absoluto, que es la única sustancia completa. Lo cual es verdad, si se trata de todo el ámbito del ente creado, considerado absolutamente. Mas, si se trata de toda aquella significación, en cuanto se reduce a estos dos miembros —la sustancia y el accidente—, tal como se hace en la presente división, es preciso decir que la sustancia en cuanto tal, en toda su abstracción, es el primer analogado, ya que, de lo contrario, no podría señalarse en esta división bimembre, en cuanto tal, un significado primario. Ahora bien, para esto no es necesario que el primer analogado sea en sí unívoco con respecto a todos los que están incluidos en él, ni que el ente se predique unívocamente de ellos, bastando con que el ente se diga primariamente de la sustancia absoluta y simplemente, por comparación con los accidentes, de suerte que, aunque, por comparación con las sustancias, se diga de una antes que de otra, no obstante, la misma significación secundaria en el ámbito de la sustancia sea primaria con respecto a los accidentes.

tu illorum; consequentia patet tum a paritate rationis, tum etiam quia ratio entis creati primario solum convenit illis entibus quae sunt substantiae simpliciter. Antecedens vero patet quia substantia, prout condistinguitur in hac divisione contra accidens, abstrahit a completa et incompleta; ut sic autem non est univocum praedicatum, sed analogum, quia substantia incompleta tantum est substantia secundum quid, de qua re disputatione sequenti tractabimus. Atque haec posterior pars videtur veritati conformior. Ad quam confirmandam potest etiam accommodari fundamentum positum de substantia et accidente, nimirum, quod substantia completa primario ac per se habet suum esse, substantia vero incompleta totum suum esse habet in ordine ad substantiam completam; ergo ens ex se postulat hunc ordinem, ut primario in substantia completa, deinde vero in incompleta in ordine ad completam reperiatur; dicitur ergo de illis secundum eamdem rationem analogiae.

27. Atque hinc consequenter existimare quis potest primarium significatum huius analogi non esse substantiam in communi, ut abstrahit a completa et incompleta, sed substantiam simpliciter, quae sola est substantia completa. Quod quidem verum est, si sit sermo de tota latitudine entis creati absolute sumpti. Si vero sermo sit de tota illa significatione, prout ad haec duo membra revocatur, scilicet, substantiam et accidens, ut in hac divisione fit, necesse est dicere substantiam ut sic, in tota sua abstractione, esse primum analogatum, quia alias non posset in hac bimembri divisione, ut talis est, primarium significatum designari. Ad hoc autem necesse non est ut primum analogatum in se sit univocum respectu omnium quae sub illo comprehenduntur, neque etiam quod ens de illis univoce dicatur, sed satis est quod ens primario dicatur de substantia absolute et simpliciter, comparatione accidentium, ita ut, licet comparatione substantiarum prius de una quam de alia dicatur, tamen ipsamet secundaria significatio in latitudine substantiae sit primaria respectu accidentium.

28. Se dirá que de aquí se sigue que, comparando el ente solamente con las sustancias incompletas y con los accidentes, se dice de ellos en sentido analógico, y primariamente de las sustancias incompletas. Pero el consiguiente parece falso; en primer lugar, porque la sustancia incompleta no es capaz de accidente, por lo que el accidente no dice relación ni de suyo depende más que de la sustancia completa; luego únicamente por relación a ella es un analogado bajo el ente. Además, porque, en otro caso, se sigue que cualquier accidente es ente analógicamente con respecto a cualquier sustancia incompleta, lo cual parece también falso, no sólo porque muchas veces el accidente no tiene ninguna subordinación y dependencia con respecto a este o aquel modo o diferencia de la sustancia, sino, sobre todo, porque parece que algún accidente es, en absoluto, ente más perfecto que alguna sustancia incompleta, como, por ejemplo, el entendimiento parece ente más perfecto que la materia prima y que la forma de piedra, y la gracia parece mucho más perfecta.

29. La primera respuesta puede consistir en conceder la primera consecuencia; porque nosotros no podemos entender de otra manera la analogía entre el accidente en común y la sustancia también en común, en cuanto hace abstracción de la completa y la incompleta, si no entendemos que la razón de ente conviene primariamente a la sustancia, no sólo en cuanto es ésta o aquélla, sino también por sí misma y en virtud de su razón precisiva y común. De ahí parece resultar que todo ente en el que se encuentra esa razón de sustancia en cuanto tal, es ente de modo más principal que el accidente.

30. Por lo que concierne a la primera impugnación, se niega que la sustancia incompleta no sea capaz de accidente; porque el alma racional es sustancia incompleta, y recibe accidentes; y la materia prima, según opinión probable, recibe la cantidad; y si alguna sustancia incompleta no es por sí sola capaz de accidentes, ello se deberá a su propio modo de ser, no a la razón común de sustancia incompleta. Por eso se dice, en segundo lugar, que, aun cuando la sustancia incompleta no reciba esencial y primariamente los accidentes, no obstante, la sustancia completa los recibe únicamente en cuanto consta de incompletas, física o metafísicamente, por razón de su composición; y esto basta para que

28. Dices hinc sequi, comparando ens ad solas substantias incompletas et accidentia, de illis analogice dici, et primario de substantiis incompletis. Consequens autem videtur falsum, primo, quia substantia incompleta non est capax accidentis, unde accidens non dicit habitudinem nec per se pendet nisi a substantia completa; ergo solum comparatione illius est analogatum sub ente. Deinde, quia alias sequitur quodlibet accidens esse analogice ens respectu cuiuslibet substantiae incompletae, quod etiam videtur falsum, tum quia saepe accidens nullam habet subordinationem et dependentiam cum hoc vel illo modo aut differentia substantiae; tum maxime quia aliquod accidens videtur esse simpliciter nobilius ens quam aliqua substantia incompleta, ut, verbi gratia, intellectus videtur esse perfectius ens quam materia prima et quam forma lapidis, et gratia videtur longe nobilior.

29. Responsio prima esse potest concedendo primam sequelam; non enim potest aliter intelligi analogia inter accidens in communi et substantiam etiam in communi, ut abstrahit a completa et incompleta, nisi ratio entis primario intelligatur convenire substantiae, non solum quatenus talis vel talis est, sed etiam ex se et ex sua praecisa ac communi ratione. Unde videtur fieri omne ens in quo talis ratio substantiae ut sic reperitur, esse principalius ens quam accidens.

30. Ad primam autem impugnationem, negatur substantiam incompletam non esse capacem accidentis; anima enim rationalis incompleta substantia est, et in se recipit accidentia; et materia prima, iuxta probabilem sententiam, recipit quantitatem; quod si aliqua substantia incompleta se sola non est capax accidentium, id habebit ex proprio modo essendi, non ex communi ratione substantiae incompletae. Unde dicitur, secundo, quamvis substantia incompleta per se primo non recipiat accidentia, tamen substantiam completam non recipere illa nisi quatenus ex incompletis constat, vel physice vel metaphysice, pro ratione compositionis suae;

la razón de ente se refiera esencial y primariamente a la sustancia en absoluto, ya sea completa, ya incompleta, por comparación con el accidente. A la segunda parte se concede la inferencia. En cuanto a la primera impugnación, se responde que, para que el ente sea análogo para con cualquier accidente, con respecto a cualquier sustancia, no es preciso que tal accidente, según una razón especial, diga relación a tal sustancia, sino que basta con que la razón de sustancia sea en sí misma anterior a la razón de accidente, y con que aquélla, y no ésta, constituya de suyo un ente en absoluto, aunque en particular este accidente diga relación a esta sustancia y no a otra. Así, *sano* se dice analógicamente de cualquier signo con relación al animal, aunque en particular este signo indique la salud en este animal, y no en otro. A esto se añade que puede emplearse el mismo argumento acerca del accidente con respecto a la sustancia completa, ya que no todo accidente dice relación a toda sustancia completa.

31. La segunda impugnación puede parecer más difícil, porque el orden total de los accidentes supera en perfección al orden total de la sustancia creada, incluso completa, no porque todos los accidentes aventajen a todas las sustancias, sino porque algunos accidentes parecen más perfectos que algunas sustancias, y también al contrario; más aún, porque, comparando lo máximo con lo máximo, el accidente más noble parece superar a la sustancia más perfecta. Pues, según enseñan los teólogos y nosotros hemos indicado repetidas veces en esta obra, la sustancia creada no puede ser sobrenatural ni de orden divino, mientras que el accidente puede ser sobrenatural y de orden divino; consiguientemente, tal accidente aventajará en perfección a la sustancia suprema, incluso completa. En verdad, quien opine que el entendimiento es más perfecto que la materia o que la forma de piedra, fácilmente se verá llevado a creer que es más perfecto que toda la sustancia de la piedra. Por este motivo, cabría otro modo más general de responder, a saber, que, aun cuando el accidente en común sea ente analógicamente con respecto a la sustancia, no obstante puede darse un accidente que, en absoluto, sea más perfecto que una sustancia creada, así como, en alguna ocasión, una especie contenida dentro de un género menos noble puede ser en absoluto más perfecta que otra contenida en un género más noble, como supongo por la

et hoc satis esse ut ratio entis per se primo respiciat substantiam absolute, sive completam sive incompletam, comparatione accidentis. Ad alteram vero partem conceditur sequela. Ad primam vero impugnationem respondetur, ut ens sit analogum ad quodvis accidens, respectu cuiusque substantiae, non oportere ut tale accidens secundum peculiarem rationem dicat habitudinem ad talem substantiam, sed satis esse ut ratio substantiae in se sit prior quam ratio accidentis, et quod illa constituat ex se ens simpliciter, non vero haec, licet in particulari hoc accidens dicat habitudinem ad hanc substantiam et non ad aliam. Sicut *sanum* dicitur analogice de quolibet signo comparatione animalis, licet in particulari hoc signum indicet sanitatem in hoc animali et non in alio. Adde idem argumentum fieri posse de accidenti respectu substantiae completae, quia non quodlibet accidens dicit habitudinem ad quamlibet substantiam completam.

31. Secunda impugnatio videri potest difficilior, quia totus ordo accidentium nobilitate superat totum ordinem substantiae creatae, etiam completae, non quod omnia accidentia omnes substantias superent, sed quod quaedam accidentia videantur nobiliora quibusdam substantiis, sicut e contrario; immo, quia, comparando maximum ad maximum, nobilissimum accidens perfectissimam substantiam superare videatur. Ut enim theologi docent, et in hoc opere nos saepe indicavimus, substantia creata non potest esse supernaturalis neque ordinis divini, accidens autem potest esse supernaturale et divini ordinis; tale ergo accidens superabit in perfectione supremam substantiam etiam completam. Et sane, qui iudicaverit intellectum esse perfectiorem materia aut forma lapidis, facile inducetur ut credat esse perfectiorem tota substantia lapidis. Quam ob rem posset esse alius respondendi modus generalior, nimirum, quamvis accidens in communi sit analogice ens respectu substantiae, posse nihilominus dari aliquod accidens simpliciter perfectius aliqua substantia creata; sicut potest interdum species contenta sub genere minus nobili esse simpliciter perfectior quam ea quae continetur sub genere nobiliori, ut

dialéctica, y se indicará en lo que sigue; según esta opinión, podrá haber analogía en virtud de la imperfección y subordinación bajo una razón común, aunque, atendiendo a las razones particulares, un analogado inferior sea superior en perfección; de suerte que, aun cuando la sustancia en cuanto tal sea más perfecta que el accidente, sin embargo no todo lo contenido en la sustancia sea en absoluto ente más noble que todo lo contenido en el accidente. En verdad, no parece que deba rechazarse por completo esta respuesta, sobre todo si en la denominación general de sustancia se incluyen también los modos sustanciales. Pues, ¿quién podrá dudar de que la gracia es un ente más perfecto que el modo de la sustancia, o que el modo de unión de la forma sustancial a la materia?

32. Ahora bien, hablando de las sustancias propias, completas y perfectas, parece que no cabe duda de que la sustancia creada es, por su ámbito total, más perfecta que el accidente, y que, en consecuencia, una sustancia creada nobilísima supera a un accidente nobilísimo; en otro caso, ¿de qué clase será la analogía? De aquí se desprende, consecuentemente, que una sustancia perfecta, incluso de orden natural, es en absoluto más perfecta que cualquiera de sus accidentes, incluso sobrenatural y perfectísimo en su orden; pues, aunque parezca que tal accidente constituye una gran perfección, no pasa de ser cierto adorno de tal sustancia, a cuya perfección está esencialmente ordenado, y porque toda la perfección de tal accidente no sobrepasa el orden de la cualidad, que es imperfecto en comparación con la sustancia. Por el mismo motivo estimo probable que, aun cuando tal accidente pueda superar relativamente a todas las sustancias o a muchas de ellas, bien en el modo de ser, bien en alguna virtud activa o en algún otro efecto, no obstante, en el grado de la entidad absoluta, cualquier sustancia es más perfecta que cualquier accidente; más aún, aquélla es ente absolutamente, mientras que éste lo es relativamente, porque el ser de la sustancia, precisamente por ser subsistente en virtud de su naturaleza, es más perfecto y participa de la perfección del ser divino en mayor grado que el ser del accidente. Por ello, aunque el accidente parezca poseer una gran perfección, sin embargo siempre la tiene conmensurada y limitada al imperfecto modo de ser del accidente.

ex dialectica suppono et in sequentibus attingetur; iuxta quam sententiam poterit esse analogia ex vi imperfectionis et subordinationis sub ratione communi, quamvis secundum particulares rationes sit excessus in perfectione in inferiori analogato. Ita ut, licet substantia ut sic sit nobilior accidente, non tamen omne contentum sub substantia sit absolute nobilius ens quam omne contentum sub accidente. Quae quidem responsio non videtur omnino improbanda, maxime si sub generali substantiae appellatione etiam modi substantiales veniant. Quis enim dubitet gratiam esse perfectius ens quam modum substantiae, vel unionis formae substantialis ad materiam?

32. At vero, loquendo de propriis, completis et perfectis substantiis, non videtur dubitandum quin a toto genere substantia creata sit perfectior accidente, et consequenter quod nobilissima substantia creata excedat nobilissimum accidens; alias, qualis erit analogia? Unde consequenter fit ut perfecta substantia, etiamsi sit ordinis naturalis, simpliciter perfectior sit quolibet suo accidente, etiam supernaturali et perfectissimo in eo ordine; nam, quantumvis tale accidens videatur magna perfectio, non est nisi quoddam ornamentum talis substantiae, ad cuius perfectionem essentialiter ordinatur, et quia tota perfectio talis accidentis non transcendit ordinem qualitatis, qui imperfectus est comparatione substantiae. Et ob eamdem rationem probabiliter existimo, quamvis tale accidens possit secundum quid superare substantias, vel omnes vel plures, aut in modo essendi, aut in aliqua virtute agendi, vel aliquo alio effectu, tamen, in gradu entitatis simpliciter esse perfectiorem quamlibet substantiam quolibet accidente, immo illam esse simpliciter ens, hoc vero secundum quid, quia esse substantiae, hoc ipso quod est natura sua subsistens, nobilius est magisque participat perfectionem divini esse quam esse accidentis. Unde, quatamcumque perfectionem accidens habere videatur, tamen semper habet illam commensuratam et limitatam ad imperfectum modum essendi accidentis.

Se explican otras divisiones del ente creado

33. Finalmente, por lo dicho acerca de esta división, fácilmente se podrá juzgar lo que debe decirse de otras divisiones del ente, que hemos señalado en la sección anterior; porque hemos dicho que el ente puede dividirse en absoluto y relativo, y en incompleto y completo, o en perfecto o imperfecto. A propósito de todas ellas puede plantearse la cuestión de si son divisiones unívocas o análogas; pues, por lo dicho, consta con facilidad que no son equívocas. Hay que decir, brevemente, que todas estas divisiones son análogas. Y algunos lo explican porque, en todas ellas, lo dividido no tiene unidad en el concepto formal u objetivo, sino sólo en el término. Pero hemos demostrado que esto es falso. Otros dan la razón de que en todas ellas lo dividido no puede contraerse o determinarse por diferencias que no lo incluyan. Mas esto no siempre impide la univocidad, como probé anteriormente y diré después, al tratar del accidente. Por tanto, la razón debe tomarse de lo dicho en la división anterior, porque todas las divisiones enumeradas incluyen en cierto modo o participan la citada división, o el fundamento de su analogía. Se explica brevemente con respecto a alguna de las divisiones indicadas. Porque la división del ente creado en absoluto y relativo incluye en uno de sus miembros a la sustancia con muchos géneros de accidentes, mientras que en el otro sólo abarca un género imperfecto de accidentes. Pues, en este sentido, la división debe entenderse referida a la relación predicamental y accidental, ya que, de lo contrario, no habrá ningún ente creado que esté completamente desligado de relación trascendental. Por eso, al menos en virtud de que el ente absoluto en cuanto tal se encuentra perfectísimamente en la sustancia, es necesario que la división sea análoga y que el ente, por su naturaleza, exija ser determinado al absoluto antes que al relativo. En cuanto a saber si entre los mismos accidentes absolutos y relativos se da igual analogía, lo expondremos mejor después, al tratar del accidente.

34. También en la división del ente en incompleto y completo uno de los miembros, considerado en sentido propio y riguroso como ente esencialmente completo, abarca sólo la sustancia, mientras que el otro comprende tanto los

Aliae divisiones entis creati declarantur

33. Ultimo, ex dictis de hac divisione facile iudicare quis poterit quid dicendum sit de aliis divisionibus entis, quas superiori sectione attigimus; diximus enim posse dividi ens in absolutum et respectivum, in incompletum et completum, seu perfectum vel imperfectum. De quibus omnibus dubitari potest an sint univocae divisiones vel analogae; nam quod non sint aequivocae, facile constat ex dictis. Et breviter dicendum est omnes has divisiones esse analogas. Cuius rationem quidam reddunt, quia in illis omnibus divisum non habet unitatem in conceptu formali vel obiectivo, sed in sola voce. Sed hoc falsum esse ostendimus. Alii reddunt rationem quia in illis omnibus non potest divisum contrahi seu terminari per differentias in quibus ipsum non includatur. Sed hoc non semper impedit univocationem, ut supra ostendi et infra dicam, tractando de accidente. Ratio ergo sumenda est ex dictis in praecedenti divisione, quia in omnibus divisionibus numeratis includitur aliquo modo seu participatur praedicta divisio, aut fundamentum analogiae eius. Quod breviter declaratur in una vel altera illarum divisionum. Divisio enim entis creati in absolutum et respectivum, in altero membro includit substantiam cum multis generibus accidentium, in alio vero tantum quoddam imperfectum accidentium genus. Sic enim intelligenda est illa divisio de praedicamentali et accidentaria relatione, alioqui nullum erit ens creatum omnino absolutum a relatione transcendentali. Unde, ex eo saltem quod ens absolutum ut sic perfectissime reperitur in substantia, necesse est ut illa divisio sit analoga, et quod ens natura sua postulet prius determinari ad absolutum quam ad respectivum. An vero inter accidentia ipsa absoluta et respectiva eadem analogia intercedat, dicemus melius infra, tractando de accidente.

34. Rursus, in divisione illa entis in incompletum et completum, alterum membrum proprie et in rigore sumptum pro ente essentialiter completo solam substantiam integram complectitur; aliud vero comprehen-

accidentes como las sustancias incompletas, en cuanto convienen entre sí en cierta negación o imperfección, por lo cual no hay duda de que el ente se predica del ente completo antes que del incompleto. Y si el ente completo no se toma tan rigurosamente, sino en sentido más general, como ente completo cuasi relativamente, es decir, que posee el complemento que requiere en su género o predicamento, en ese caso también el ente completo es ente con prioridad sobre el incompleto, no sólo de manera absoluta, ya que expresa la razón de ente, que se salva primariamente en la sustancia perfecta, sino también en sentido relativo, ya que todo el ser del ente incompleto se ordena al ente completo. Pero, en este sentido, la división es muy impropia, pues el ente completo, considerado de aquel modo, no sólo no es unívoco, por ser de suyo común a la sustancia y al accidente, sino que parece denotar una analogía de proporcionalidad más bien que de proporción, pues el accidente no se dice ente completo sino por cierta imitación imperfecta de la sustancia, no por conveniencia formal propia, sino por proporcionalidad. Y si en ese caso se da alguna conveniencia formal, parece ser de razón más bien que real, a saber, en la composición metafísica de género y diferencia; porque, en verdad, no convienen en el complemento físico ni en la perfección.

35. Se dirá: aunque esto sea verdad con respecto al accidente tomado en abstracto, no obstante, en concreto parece que es un ente físicamente completo y tiene composición real y física; es más: por este motivo parece tener conveniencia unívoca con la sustancia completa, ya que incluye toda la perfección de ésta, y añade algo. Se responde: si tal ente se considera formalmente como accidental, no expresa un ser completo en el género de ente, sino incompleto e imperfecto. Pero, si se toma en cuanto compuesto de sustancia y accidente, y en cuanto incluye una y otro, entonces se aparta de la razón de ente completo, ya que no tiene unidad *per se*, sino *per accidens*, y desde este punto de vista no tiene conveniencia unívoca con la sustancia completa. De esta división podrían hacerse

dit tam accidentia quam incompletas substantias, quatenus in quadam negatione vel imperfectione inter se conveniunt, et ideo non est dubium quin per prius dicatur ens de ente completo quam de incompleto. Quod si ens completum non sumatur in eo rigore, sed generalius pro ente completo quasi respective, id est, habente complementum quod in suo genere vel praedicamento requirit, sic etiam completum ens est per prius ens quam incompletum, tum absolute, quia dicit rationem entis, quae in perfecta substantia primario salvatur, tum etiam respective, quia totum esse entis incompleti est propter completum. In hoc tamen sensu est valde impropria divisio, nam ens completum illo modo sumptum non solum non est univocum, cum ex se sit commune ad substantiam et accidens, sed etiam videtur potius dicere analogiam proportionalitatis quam proportionis; nam accidens non dicitur ens completum nisi ex quadam imperfecta imitatione substantiae, non per convenientiam formalem propriam, sed per proportionalitatem. Quod si aliqua est ibi convenientia formalis, magis esse videtur rationis quam realis, nempe in metaphysica compositione ex genere et differentia; nam in physico complemento et perfectione revera non conveniunt.

35. Dices: quamvis hoc verum sit de accidente in abstracto sumpto, tamen in concreto videtur esse ens completum physice, et habere realem ac physicam compositionem; immo, hac ratione videtur habere univocam convenientiam cum substantia completa; nam includit totam perfectionem eius, et aliquid addit. Respondetur: si tale ens formaliter sumatur ut accidentale, non dicit esse completum in genere entis, sed incompletum et imperfectum. Si autem sumatur ut constans ex substantia et accidente et utrumque includens, sic deficit a ratione entis completi, quia non est unum per se, sed per accidens, et ex hac parte non habet univocam convenientiam cum substantia completa. Sed de hac divisione multa alia dici

otras muchas consideraciones, que se expondrán más cómodamente en particular, al tratar de la sustancia y el accidente. Y con esto resultará fácil emitir juicio acerca de otras divisiones semejantes.

poterant, quae commodius tradentur in particulari, disputando de substantia et accidente. Et per haec facile erit de aliis similibus divisionibus iudicium ferre.

DISPUTACION XXXIII

LA SUSTANCIA CREADA EN GENERAL

RESUMEN

Señalada en la introducción la conexión del tema, se indica el carácter proemial de esta disputación —en la que todavía no se puede dar el concepto esencial de sustancia— y se anuncian los temas a tratar:

I. Noción de sustancia y modalidad de su división en incompleta y completa (Sec. 1).
II. Legitimidad de la división de la sustancia en primera y segunda (Sec. 2).

SECCIÓN I

Se abre con unas consideraciones sobre la etimología del término sustancia, *etimología que es doble: de subsistir* (subsistiendo) *o de estar debajo* (substando), *aunque prácticamente vienen a coincidir (1-3).*

Seguidamente se ocupa Suárez de la división de la sustancia en completa e incompleta. Explicadas las nociones (4-5), trata de la sustancia físicamente completa o incompleta (6), afirmando, con respecto a la completa —considerada abstractísimamente—, que no es necesario que sea compuesta, aunque la creada sí lo es (7-8), y declarando la relación que existe entre la sustancia completa y la perfecta (9-14). En cuanto a la sustancia metafísicamente completa o incompleta, indica la razón de una y otra (15-16) y plantea y resuelve algunas dudas y objeciones que se presentan (17-23).

El último punto se refiere a la modalidad de esta división: considerados sus miembros metafísicamente, la división viene a ser como la de un sujeto en sus accidentes de razón (24); si se los considera físicamente, la división puede ser unívoca o análoga, según los casos (25-28).

SECCIÓN II

Después de indicar el pasaje en que Aristóteles trata de la división de la sustancia en primera y segunda (1), el Doctor Eximio propone varias dudas acerca de ella, aduciendo las razones en que se basan: 1.ª, si lo dividido es una palabra equívoca, o una análoga, o un concepto objetivo común a la sustancia primera y a la segunda (2); 2.ª, si la división es real o de razón (3); 3.ª, a cuál de los miembros conviene primariamente la razón de sustancia (4). Todavía vuelve sobre la primera duda, exponiendo algunas opiniones en torno a esta cuestión; las rechaza (5-9) y

otras muchas consideraciones, que se expondrán más cómodamente en particular, al tratar de la sustancia y el accidente. Y con esto resultará fácil emitir juicio acerca de otras divisiones semejantes.

poterant, quae commodius tradentur in particulari, disputando de substantia et accidente. Et per haec facile erit de aliis similibus divisionibus iudicium ferre.

DISPUTACION XXXIII

LA SUSTANCIA CREADA EN GENERAL

RESUMEN

Señalada en la introducción la conexión del tema, se indica el carácter proemial de esta disputación —en la que todavía no se puede dar el concepto esencial de sustancia— y se anuncian los temas a tratar:

I. Noción de sustancia y modalidad de su división en incompleta y completa (Sec. 1).
II. Legitimidad de la división de la sustancia en primera y segunda (Sec. 2).

SECCIÓN I

Se abre con unas consideraciones sobre la etimología del término sustancia, *etimología que es doble: de subsistir* (subsistiendo) *o de estar debajo* (substando), *aunque prácticamente vienen a coincidir (1-3).*

Seguidamente se ocupa Suárez de la división de la sustancia en completa e incompleta. Explicadas las nociones (4-5), trata de la sustancia físicamente completa o incompleta (6), afirmando, con respecto a la completa —considerada abstractísimamente—, que no es necesario que sea compuesta, aunque la creada sí lo es (7-8), y declarando la relación que existe entre la sustancia completa y la perfecta (9-14). En cuanto a la sustancia metafísicamente completa o incompleta, indica la razón de una y otra (15-16) y plantea y resuelve algunas dudas y objeciones que se presentan (17-23).

El último punto se refiere a la modalidad de esta división: considerados sus miembros metafísicamente, la división viene a ser como la de un sujeto en sus accidentes de razón (24); si se los considera físicamente, la división puede ser unívoca o análoga, según los casos (25-28).

SECCIÓN II

Después de indicar el pasaje en que Aristóteles trata de la división de la sustancia en primera y segunda (1), el Doctor Eximio propone varias dudas acerca de ella, aduciendo las razones en que se basan: 1.ª, si lo dividido es una palabra equívoca, o una análoga, o un concepto objetivo común a la sustancia primera y a la segunda (2); 2.ª, si la división es real o de razón (3); 3.ª, a cuál de los miembros conviene primariamente la razón de sustancia (4). Todavía vuelve sobre la primera duda, exponiendo algunas opiniones en torno a esta cuestión; las rechaza (5-9) y

emite la suya: en la presente división se divide la sustancia bajo la razón de subsistente por sí y subyacente a otros; ambas propiedades convienen a la sustancia primera y a la segunda, pero difieren en el modo en que son participadas: la sustancia primera participa de ellas esencial y primariamente, mientras que la segunda lo hace únicamente mediante la primera (10).

A continuación responde a las dudas sentadas al principio, dando también solución a las dificultades incidentales. Podría reducirse el pensamiento de Suárez a los siguientes puntos: 1.º Lo dividido es un concepto objetivo y real común a la sustancia primera y a la segunda (11-12), y también la sustancia bajo el aspecto esencial de sustancia (13). 2.º Esta división, en lo que concierne a la distinción de sus miembros, es sólo de razón, y no real, e incluso los miembros divisores implican alguna relación o intención de razón (14-16). 3.º La sustancia primera es sustancia de manera eminente y primaria, no sólo en cuanto subyacente, sino también en cuanto subsistente (17-20).

Por último se ocupa de una cuestión apuntada en la tercera duda: si la división es análoga. Aunque muchos defienden la opinión afirmativa, es probabilísima la negativa (21-22), debiendo entenderse en este sentido el pensamiento de Aristóteles (23). La división se da también en las sustancias simples (24). En cuanto a saber si la razón de sustancia primera conviene no sólo a la materia prima, sino también a la forma sustancial, puede constituir un problema en doble sentido: a) *real, en el que es erróneo excluir a la forma del predicamento de la sustancia (25-26);* b) *nominal: la división en primera y segunda sólo se dice propiamente de la sustancia completa; pero, en sentido amplio, la división se da también en la materia y en la forma (27).*

DISPUTACION XXXIII

LA SUSTANCIA CREADA EN GENERAL

Una vez explicada la división del ente en general, hay que tratar de las razones propias de sustancia creada y de accidente; y, puesto que la sustancia es más noble, por eso tiene prioridad su consideración; acerca de ella trató Aristóteles, parte en la *Dialéctica*, en el predicamento de la sustancia, parte en el lib. V de la *Metafísica*, c. 8. En dichos lugares establece el predicamento de la sustancia y, después de hacer algunas divisiones, explica su concepto y señala algunas de sus propiedades. En los lib. VII y VIII de la *Metafísica* estudia muchos puntos acerca de la sustancia. Ahora bien, en el lib. VII se ocupa principalmente de la sustancia en cuanto significa la esencia de la cosa, y bajo esa significación incluye también, de manera analógica, los accidentes; así, pues, en dicho libro estudia Aristóteles la sustancia sobre todo en orden a la definición, lo cual viene a ser común a los dialécticos, como él mismo reconoce en el lugar citado. En cambio, en el lib. VIII trata de la sustancia propia, y en especial de la material, así como de sus partes, que son la materia y la forma. Mas nosotros hablaremos primero de la sustancia en general (entiéndase que nos referimos a la creada, para que no sea preciso repetirlo siempre); después, de la sustancia espiritual, y luego de la material, en la medida en que lo permita el orden de la doctrina metafísica. Mas, como no nos es posible explicar la razón esencial de sustancia en general sino por orden a la subsistencia o al supuesto creado, ya que no sólo el nombre de sustancia se ha tomado de subsistir o estar debajo, sino que, además, la razón misma de sustancia sólo se ejerce en los supuestos, y nosotros

DISPUTATIO XXXIII

DE SUBSTANTIA CREATA IN COMMUNI

Explicata divisione entis in communi, dicendum est de propriis rationibus substantiae creatae et accidentis; et, quoniam substantia dignior est, prior etiam est illius consideratio, de qua disseruit Aristoteles, partim in Dialectica, in praedicamento substantiae, partim in lib. V Metaph., c. 8. In quibus locis praedicamentum substantiae constituit et, nonnullis adhibitis divisionibus, illius rationem declarat et aliquas eius proprietates assignat. In VII vero et VIII Metaph., multa disputat de substantia; tamen in libro VII praecipue agit de substantia ut significat essentiam rei, sub qua significatione etiam accidentia analogice comprehendit, ideoque praecipue agit Aristoteles in eo libro de substantia in ordine ad definitionem, quod fere dialecticis commune est, ut ipse ibidem fatetur. At vero in lib. VIII agit de propria substantia, et praesertim materiali, et partibus eius, materia, scilicet, et forma. Nos vero prius dicemus de substantia in communi (agimus autem de creata, ne id semper repetere necessarium sit), deinde de substantia spirituali, et postea de materiali, quantum ratio metaphysicae doctrinae permiserit. Quia vero essentialis ratio substantiae in communi declarari non potest a nobis nisi per ordinem ad subsistentiam, seu ad suppositum creatum, eo quod et nomen substantiae a subsistendo vel substando sumptum sit, et ratio ipsa substantiae non nisi in ipsis suppositis exerceatur, et per

la conocemos a través de ellos, por eso, en la presente disputación únicamente explicaremos la razón común de sustancia, después de dar algunas divisiones, exponiendo casi lo mismo que Aristóteles enseñó en el predicamento de la sustancia; en la siguiente nos ocuparemos del supuesto sustancial y de su constitutivo formal; porque, conocidos éstos, se patentizará más la misma razón esencial de sustancia creada.

SECCION PRIMERA

Noción de sustancia y modalidad de su división en incompleta y completa

Se explica la etimología del término

1. La etimología de la palabra *sustancia* es doble: o de subsistir *(subsistendo)* o de estar debajo *(substando);* enseñó la primera San Agustín, lib. VII *De Trinitate,* c. 4, al final, donde dice: *Así como del hecho de ser surge el nombre de esencia, igualmente, del hecho de subsistir tomamos la denominación de sustancia.* También la indica San Isidoro, lib. I *Differentiarum,* c. 4, donde afirma: *La sustancia es aquello que no existe dependiendo de otro, sino siempre por sí, es decir, que subsiste en sí misma por su propia virtud.* Expresó la segunda etimología Aristóteles, en los *Predicamentos,* capítulo sobre la sustancia, y en el lib. V de la *Metafísica,* c. 8, donde dice: *Todas estas cosas se llaman sustancias por el hecho de que no se predican de un sujeto, sino que las demás cosas se predican de ellas.* Por eso San Isidoro, en el lib. II de las *Etimologías,* c. 26, que trata de las categorías de Aristóteles, afirma, siguiendo la opinión de éste: *Se dice que la sustancia es la que propia y principalmente está debajo.* Y San Agustín, lib. *Categor.,* c. 5, sostiene que la sustancia se llamó, en griego, ὑποκείμενον. Ahora bien, estos dos términos —estar debajo y subsistir— pueden tomarse con significación idéntica y con significaciones diversas. Porque estar debajo equivale a estar bajo otras cosas como soporte y fundamento o sujeto de ellas, ya suceda esto realmente, como la sustancia está bajo los accidentes, ya según la razón, como la sustancia primera

illa a nobis cognoscatur, ideo, in praesenti disputatione, solum communem rationem substantiae, traditis quibusdam divisionibus, declarabimus, ea fere exponendo quae Aristoteles in praedicamento substantiae tradidit; in sequenti vero disputatione dicemus de substantiali supposito eiusque formali constitutivo; nam, his cognitis, ipsa essentialis ratio substantiae creatae magis perspicua fiet.

SECTIO PRIMA

Quidnam substantia significet, et quo modo in incompletam et completam dividatur

Etymologia vocis explicatur

1. Duplex est etymologia huius vocis *substantia,* nimirum, vel a subsistendo vel a substando; priorem tradidit Augustinus, lib. VII de Trin., c. 4, in fine, ubi ait: *Sicut ab eo quod est esse appellatur essentia, ita ab eo quod est subsistere substantiam dicimus.* Indicat etiam Isidorus, lib. I Differentiarum, c. 4, ubi ait: *Substantia est id quod non ab alio, sed semper ex se est, id est, quod propria in se virtute subsistit.* Posteriorem vero significavit Aristoteles, in Praedicamentis, c. de substantia, et V Metaph., c. 8, ubi ait: *Haec autem omnia ex eo dicuntur substantiae quod non de subiecto dicuntur, sed de eis caetera.* Unde Isidorus, lib. II Etymologiarum, c. 26, qui est de categoriis Aristotelis, ex illius sententia ait: *Substantia est quae proprie et principaliter substare dicitur;* et Augustinus, lib. Categor., c. 5, ait substantiam graece dictam esse ὑποκείμενον. Possunt autem illa duo verba substandi et subsistendi in eadem et in diversis significationibus accipi. Substare enim idem est quod aliis subesse tamquam eorum sustentaculum et fundamentum, vel subiectum, sive hoc sit secundum rem, prout substantia substat accidentibus, sive secundum rationem, prout prima substantia

está bajo la segunda, lo cual suele llamarse en otras ocasiones sujeto de inhesión o de predicación, y esto último no es suficiente, sin lo anterior, para la razón de sustancia; porque también el accidente singular puede estar bajo el universal en la predicación. Es más, incluso conviene entender lo primero en el sentido de estar bajo los accidentes de manera principal, es decir, *ut quod;* porque también puede un accidente estar bajo otro *ut quo,* y no *ut quod,* ya que él mismo necesita ser sustentado por otro. Aristóteles dio a entender todo esto con la negación "no estar en un sujeto", puesto que la sustancia está bajo los accidentes de tal manera que ella no necesita un soporte semejante. Ello viene incluido también en el mismo verbo estar debajo, pues significa que una cosa es en sí misma tan sólida y consistente, que puede sostener a otra. De acuerdo con esta interpretación, en el verbo estar debajo y en el nombre sustancia de él derivado se indican dos razones o propiedades: una es absoluta, a saber, el existir en sí y por sí, propiedad que, atendiendo a su simplicidad, nosotros expresamos mediante la negación de existir en un sujeto; la otra es cuasi relativa y consiste en ser soporte de los accidentes.

2. Parece que ésta es la primera etimología del nombre, si tenemos en cuenta su imposición, que procede de nuestro conocimiento; efectivamente, partiendo de los accidentes llegamos al conocimiento de la sustancia, y concebimos a ésta primeramente por la relación de estar debajo; en cambio, si consideramos la realidad en sí misma, la segunda condición o razón tiene prioridad absoluta, e incluso es de suyo suficiente para la razón de sustancia, prescindiendo de la posterior. Por eso se encuentra en Dios la razón perfectísima de sustancia, ya que existe de modo eminente en sí y por sí, aunque no esté bajo accidentes. Es más, si por un posible o por un imposible pudiera hacerse una realidad creada incapaz de accidente y que por su naturaleza no necesitara de sujeto alguno para existir, esa realidad sería sustancia perfecta sin la propiedad de estar debajo, mas no sin la condición de existir en sí o por sí. Consiguientemente, ésta es la razón primera y esencial, que explicaremos a lo largo de esta disputación y de la siguiente. La otra, en cambio, es captada metafísicamente por nosotros a manera de una propiedad que acompaña a toda sustancia finita por su limitación e imperfección,

substat secundae, quod alias dici solet subiectum inhaesionis, vel praedicationis, et ad rationem substantiae non sufficit hoc posterius sine priori; nam etiam accidens singulare potest substare universali in praedicatione. Immo, illud etiam prius oportet intelligi de substando accidentibus principaliter seu ut quod; nam etiam unum accidens potest substare alteri ut quo, non tamen ut quod; indiget enim ipsum sustentari ab alio. Et hoc totum significavit Aristoteles per illam negationem non essendi in subiecto; substantia enim ita substat accidentibus ut non indigeat ipsa simili sustentaculo. Id quod verbum etiam ipsum substandi comprehendit; nam significat rem ita esse in se firmam et constantem ut possit aliam sustinere. Iuxta quam interpretationem in verbo substandi et in nomine substantiae ab eo sumpto, duae rationes seu proprietates indicantur: una est absoluta, scilicet, essendi in se ac per se, quam nos, propter eius simplicitatem, per negationem essendi in subiecto declaramus; alia est quasi respectiva, sustentandi accidentia.

2. Et haec quidem videtur prima nominis etymologia, si eius impositionem, quae ex cognitione nostra procedit, spectemus; nos enim ex accidentibus pervenimus ad cognitionem substantiae et per habitudinem substandi eam primo concipimus; si vero rem ipsam secundum se consideremus, altera conditio seu ratio est simpliciter prior, immo ex se sufficiens ad rationem substantiae sine posteriori. Unde in Deo perfectissima ratio substantiae reperitur, quia maxime est in se ac per se, etiamsi accidentibus non substet. Immo, si per possibile vel impossibile fieri posset aliqua res creata incapax accidentium et natura sua nullo subiecto indigens ad existendum, illa esset perfecta substantia absque proprietate substandi, non tamen sine conditione in se seu per se essendi. Est ergo haec ratio prior et essentialis, quam in discursu huius et sequentis disputationis declarabimus. Altera vero metaphysice apprehenditur a nobis per modum proprietatis concomitantis omnem substantiam finitam ob suam limitationem et imperfectionem, ut in superiori disputatione

como se ha indicado en la disputación anterior. Ahora bien, qué sea en la realidad, tanto aptitudinalmente o en cuanto a la potencia de recibir los accidentes, como actualmente en cuanto a la unión o sustentación de los accidentes mismos, ya se ha dicho arriba, al tratar de la causa material de los accidentes, en la disp. XIV.

3. Prácticamente, puede acomodarse todo esto a la otra etimología derivada del verbo subsistir, aunque sea más equívoca la significación de esta palabra. Porque *subsistir*, en su sentido más propio, no es otra cosa que detenerse o fijar los pies en algún sitio, significación que en nada interesa al asunto presente; pero de ahí ha pasado este verbo a significar lo mismo que existir o permanecer en el ser, según lo que se dice en Job, 7: *Si me buscases por la mañana, no subsistiré;* y en el c. 8: *La tienda de los impíos no subsistirá*, es decir, se desvanecerá. Por eso, en Aristóteles, *subsistir* significa a veces lo mismo que ser verdaderamente, y se opone a aquello que es ser sólo en su figura o apariencia; en este sentido escribió, en el lib. *De mundo ad Alexandrum,* que las cosas que se ven en el aire, en parte son aparentes, y en parte tienen subsistencia. Aunque Alcionio traduce con el verbo estar debajo del siguiente modo: *Las cosas que observamos del aire, unas son aparentes, otras están debajo,* donde también empleó el verbo estar debajo en la significación antedicha. Según ella dijo asimismo Dionisio, *De divinis nominibus*, c. 4, que *el mal no subsiste* o *no tiene hipóstasis,* es decir un ser verdadero. Por eso, de acuerdo con esta significación, no se habría derivado de este verbo el nombre de sustancia, ya que en este sentido el subsistir es común a los accidentes, que poseen un verdadero ser real; pero responde más a esta significación el nombre de sustancia en la otra acepción, según la cual significa en general cualquier esencia real, como señaló Aristóteles en el citado lib. V, y más ampliamente en el lib. VII de la *Metafísica;* y en los *Antepredicamentos*, c. 4, al decir que los unívocos convienen no sólo en el nombre, sino también en la razón de sustancia, o sea, en la razón esencial indicada por el nombre; pero ahora no tratamos de la sustancia en esta significación, sino en

tactum est. Quid vero in re sit, tam in aptitudine, seu quoad potentiam recipiendi accidentia, quam in actu quoad unionem seu sustentationem ipsorum accidentium, dictum est supra, tractando de causa materiali accidentium, disp. XIV.

3. Atque haec omnia fere accommodari possunt ad alteram etymologiam a verbo subsistendi, quamvis huius vocis significatio magis aequivoca sit. *Subsistere* enim, in significatione propriissima, nihil aliud est quam immorari vel pedem figere alicubi, quae significatio ad rem praesentem nihil refert; inde vero derivatum est hoc verbum ad significandum idem quod existere seu permanere in esse, iuxta illud Iob, 7: *Si mane me quaesieris, non subsistam;* et c. 8: *Tabernaculum impiorum non subsistet,* id est, evanescet. Unde apud Aristotelem interdum *subsistere* significat idem quod vere esse, et opponitur ei quod est esse tantum in specie seu apparentia; sic enim scripsit, libro de Mundo ad Alexandrum, ea quae in aere cernuntur, partim specie tenus esse, partim subsistentiam [1] habere. Quamquam Alcionius per verbum substandi vertit hunc in modum: *Quae ex aere nobis observantur* [2], *alia apparent, alia substant,* ubi verbum substandi etiam posuit in praedicta significatione. Iuxta quam dixit etiam Dionysius, c. 4 de Divinis nominibus, *malum non subsistere,* seu *non habere hypostasim,* id est, aliquod verum esse. Unde, iuxta hanc significationem, non esset ab hoc verbo derivatum nomen substantiae; nam hoc modo subsistere commune est accidentibus, quae verum esse reale habent; magis tamen respondet huic significationi nomen substantiae in alia acceptione, qua significat generatim quamvis essentiam rei, ut tetigit Aristoteles, dicto lib. V, et latius lib. VII Metaph.; et in Antepraed., c. 4, cum dixit univoca convenire non solum in nomine, sed etiam in ratione substantiae, id est, in ratione essentiali indicata per nomen; nunc vero non agimus de substantia in hac significatione,

[1] *Substantiam* en algunas ediciones. (N. de los EE.)
[2] *Obversantur* en algunas ediciones. (N. de los EE.)

cuanto se distingue del accidente. Así, pues, el verbo subsistir puede tener otro significado, claramente manifestado por su misma composición, de manera que *subsistir* equivale a estar bajo otras cosas como fundamento de las mismas, al modo como se dice que la base está bajo la columna, y en este sentido el verbo *subsistir* significa prácticamente lo mismo que *estar debajo* [*substo*]; así, es idéntica la etimología de sustancia, ya se derive de uno, ya de otro verbo, aunque la palabra misma parece derivarse con mayor propiedad del verbo *substo.* Porque de *subsistir* se ha derivado, más bien que el término *sustancia,* el término *subsistencia,* el cual, aun cuando no sea muy latino, ha sido empleado por los filósofos y los teólogos; acerca de su significación y de la realidad significada se tratará después con mayor extensión; por ahora, baste saber que mediante ese término se significa la razón propia de existir en sí y por sí, propiedad por la que hemos explicado la razón propia de sustancia. Estas consideraciones parecen suficientes a propósito de la etimología del término, y en ellas se ha declarado incidentalmente lo que entendemos por sustancia, al menos en cuanto a la definición nominal; porque la realidad misma ha de explicarse más ampliamente con mayor detención.

División de la sustancia en completa e incompleta

4. Así, pues, acerca de la sustancia considerada en este sentido amplio, en cuanto se distingue del accidente, puede preguntarse qué tiene de común, y también de qué modo o en virtud de qué se distribuye en diversos miembros. Y la razón de la dificultad está en que, fuera de la sustancia así considerada, no queda nada más que el accidente; pero la sustancia no puede, de suyo, contraerse o dividirse mediante los accidentes. Para esclarecer esta duda se inventó la división de la sustancia en incompleta y completa, división en la cual lo dividido es la sustancia, tomada en la significación amplísima que se indicó, según se desprende de lo dicho. Ahora bien, no se divide a modo de género, puesto que eso no puede hacerse, como prueba acertadamente el argumento aducido, ya que no puede tener diferencias que sean extrínsecas a su razón, es decir, que no

sed prout distinguitur ab accidente. Aliam igitur significationem habere potest verbum subsisto, quam ipsa eius compositio prae se fert, ut idem sit *subsistere* quod sub aliis esse tamquam eorum fundamentum, quo modo basis dicitur subsistere columnae, et hoc modo idem fere significat verbum *subsisto* quod *substo,* et ita eadem est etymologia substantiae, sive ab uno sive ab altero sumi dicatur, quamvis vox ipsa proprius videatur a verbo substandi derivari. Nam a verbo *subsisto* potius vox *subsistentia* [quam *substantia*] [1] derivata est, quae vox, licet non sit adeo latina, philosophis tamen et theologis usurpata est, de cuius significatione et de re significata infra dicendum est latius; nunc satis sit nosse, per illam significari propriam rationem essendi in se ac per se, per quam proprietatem propria ratio substantiae a nobis declarata est. Et haec videntur sufficere de etymologia vocis, in quibus obiter declaratum est quid per substantiam intelligamus, saltem quoad quid nominis; nam res ipsa latius est paulatim explicanda.

Divisio substantiae in completam et incompletam

4. De substantia ergo in hac amplitudine sumpta, prout distinguitur contra accidens, dubitari potest quam communitatem habeat, et quo modo aut per quid in diversa membra distrahatur. Et est ratio difficultatis, quia extra substantiam sic sumptam nihil manet nisi accidens; non potest autem substantia per accidentia per se contrahi aut dividi. Ad hoc ergo dubium explicandum inventa est illa divisio substantiae in incompletam et completam. In qua partitione divisum est substantia in dicta significatione latissime sumpta, ut ex dictis constat. Dividitur autem non ad modum generis; id enim fieri non posset, ut recte probat argumentum factum, quia non potest habere differentias quae sint extra rationem eius, id est, quae substantiae non sint saltem in-

[1] Palabras omitidas en algunas ediciones. (N. de los EE.)

sean sustancias, al menos incompletas, en las cuales se incluye la razón común de sustancia, en el sentido en que es lo dividido en la indicada distribución. En ésta, pues, la sustancia se divide a manera de un trascendental, por los modos intrínsecos en los que está incluida ella misma, y esos modos no indican una composición propia, ni siquiera metafísica, sino sólo una concepción más expresa de una u otra razón de sustancia, de manera exactamente igual a como anteriormente hemos explicado la determinación o división del ente por varios modos intrínsecos.

5. Pues bien, se llama sustancia completa aquella que es o se concibe por modo de un todo o de una sustancia íntegra, y sólo ella suele llamarse a veces, como por antonomasia, sustancia; porque Aristóteles, en el capítulo acerca de la sustancia, niega en este sentido que las diferencias sean sustancias, de suerte que de esta manera puede asignarse algún género supremo de sustancia que posea diferencias en las que no esté incluido formalmente. En cambio, se denomina sustancia incompleta toda aquella que es parte o se concibe a manera de parte de la sustancia, en el sentido en que la materia y la forma son sustancias, como se desprende de Aristóteles, lib. VIII de la *Metafísica,* c. 2, y lib. II *De Anima,* c. 1; en este sentido también son sustancias las diferencias sustanciales, según afirma el mismo Aristóteles en el lib. I de la *Física,* c. 6; porque, en absoluto, una sustancia no puede constituirse por elementos que no sean en manera alguna sustancias.

La sustancia físicamente completa o incompleta

6. Con esta explicación se entiende que una sustancia puede llamarse completa o incompleta en doble sentido: física o metafísicamente. Físicamente, se dirá sustancia incompleta la que es parte física o modo sustancial o término de la sustancia, y que concurre de alguna manera a su complemento. En este sentido puede llamarse sustancia incompleta, en primer lugar, la misma sustancia en su producción, o la misma producción sustancial, en cuanto es vía hacia el término, o la dependencia de ella con respecto a su causa; porque de esta manera todo movimiento, en cuanto es vía hacia su término, suele denominarse ente incom-

completae, in quibus communis ratio substantiae, prout est divisum illius partitionis, includitur. Dividitur ergo ibi substantia ad modum transcendentis per modos intrinsecos in quibus ipsa includitur, qui non indicant propriam compositionem etiam metaphysicam, sed solum expressiorem conceptionem huius vel illius rationis substantiae, ad eum omnino modum quo supra declaravimus determinationem seu divisionem entis per varios modos intrinsecos.

5. Completa ergo substantia dicitur quae est aut intelligitur per modum totius seu integrae substantiae, quae sola interdum quasi per antonomasiam substantia appellari solet; sic enim Aristoteles, in c. de Substant., negat differentias esse substantias, ut hoc modo assignari possit aliquod supremum genus substantiae, quod differentias habeat in quibus formaliter non includatur. Incompleta vero substantia dicitur omnis illa quae pars est substantiae vel ad modum partis concipitur, quo modo materia et forma substantiae sunt, ex Aristotele, VIII Metaph., c. 2, et II de Anim., c. 1; et differentiae etiam substantiales hoc modo substantiae sunt, ex eodem Aristotele, I Phys., c. 6; neque enim potest substantia ex his, quae omnino substantiae non sint, per se constitui.

De substantia physice completa vel incompleta

6. Ex hac vero declaratione intelligitur dupliciter posse dici substantiam completam vel incompletam, scilicet, physice aut metaphysice. Physice dicetur substantia incompleta quae est pars physica vel substantialis modus aut terminus substantiae, concurrens aliquo modo ad complementum eius. Sic imprimis dici potest substantia incompleta ipsa substantia in fieri, seu ipsum fieri substantiale, prout est via ad terminum, aut dependentia eius a sua causa; sic enim omnis motus, quatenus est via ad suum terminum, solet ens incompletum appellari,

pleto, como puede verse en Santo Tomás, *In IV,* dist. 1, q. 1, a. 4, quaestiunc. 2. Además, la forma y la materia, que son partes físicas de la sustancia, son sustancias físicamente incompletas. Asimismo, toda naturaleza, ya sea compuesta de materia y forma, ya sea simple, como la angélica, es una sustancia incompleta con respecto al supuesto, ya que se relaciona con él en calidad de parte o forma que se completa y termina más por la subsistencia. Por eso la misma subsistencia es una sustancia incompleta, es decir, algo físicamente incompleto en el género de sustancia. Es verdad que en este último ejemplo puede darse diverso empleo de los términos, ya que, como la composición de naturaleza y supuesto suele llamarse metafísica, y no física, por este motivo la naturaleza y la supositalidad pueden decirse sustancias incompletas metafísicamente más bien que físicamente, y en este sentido tal denominación se toma sólo del orden a la ciencia; pues, como es propio de la metafísica el considerar la composición de naturaleza y supuesto, por eso dicha composición se ha llamado metafísica, ya que, de suyo, abstrae de la materia, y es común a las sustancias inmateriales, y en el mismo sentido esos componentes pueden llamarse metafísicamente incompletos, para distinguirlos del modo propio según el cual la materia y la forma se dicen incompletas. Pero nosotros tomamos de otra parte esa denominación, porque llamamos físico a todo aquello que existe en la realidad sin la operación del entendimiento. En este sentido, denominamos sustancia físicamente incompleta a la que, por su entidad, no posee en la realidad todo lo que es necesario para la integridad de la sustancia dentro del género mismo de sustancia. Por tanto, en sentido inverso, se llamará sustancia físicamente completa aquella que incluye toda la perfección necesaria para la integridad o compleción de la sustancia, y esto lo declaramos más cómodamente con una negación, a saber, que es sustancia físicamente completa aquella que, de suyo, no se ordena a la composición o constitución real de otra sustancia; pues, por este mero hecho, es preciso que tal sustancia posea en sí misma todo lo necesario para constituir completamente la sustancia.

ut videre licet apud D. Thom., In IV, dist. 1, q. 1, a. 4, quaestiunc. 2. Deinde forma et materia, quae sunt partes physicae substantiae, sunt physice incompletae substantiae. Tota item natura, vel composita ex materia et forma, vel simplex ut angelica, comparata ad suppositum, est incompleta substantia, nam comparatur ad illud ut pars seu forma, quae per subsistentiam amplius completur et terminatur. Unde et subsistentia ipsa substantia est incompleta, seu aliquid incompletum physice in genere substantiae. Verum est posse in hoc ultimo exemplo esse diversum usum in vocibus, quia cum compositio ex natura et supposito metaphysica soleat appellari, et non physica, possunt hac ratione natura et suppositalitas dici substantiae incompletae metaphysice potius quam physice, quo sensu haec denominatio sumitur solum ex ordine ad scientiam; nam quia proprium est metaphysicae considerare compositionem ex natura et supposito, ideo compositio illa metaphysica appellata est, nam ex se abstrahit a materia, et communis est immaterialibus substantiis, et eodem sensu dici possunt illa componentia metaphysice incompleta, ut distinguantur a proprio modo quo materia et forma incompletae dicuntur. Nos autem aliunde sumimus denominationem illam; physicum enim appellamus quidquid in re ipsa existit absque intellectus operatione. Atque ita substantiam physice incompletam vocamus quae ex sua entitate in re ipsa non habet quidquid ad substantiae complementum intra ipsum substantiae genus necessarium est. Contraria ergo ratione, substantia physice completa vocabitur illa quae omnem perfectionem includit ad integritatem seu complementum substantiae necessariam, quod per negationes commodius a nobis explicatur, scilicet, illam esse substantiam completam physice quae per se ad alterius substantiae realem compositionem seu constitutionem non ordinatur; nam hoc ipso necesse est ut talis substantia in se habeat quidquid ad completam substantiae constitutionem necessarium est.

Si la sustancia completa es siempre compuesta

7. Por lo dicho se comprende incidentalmente, en primer lugar, que no pertenece a la razón de sustancia completa el ser compuesta; pues, si alguna sustancia posee, en virtud de su entidad simple, todo lo que es necesario para el ser sustancial perfecto, sin dependencia o relación a otro, tal sustancia será completa, aun cuando no sea compuesta; e incluso será completa de manera más perfecta que si fuese compuesta. Así, la naturaleza angélica, considerada como naturaleza o esencia, es completa de manera más perfecta que la humanidad, aunque no sea compuesta como ésta, sino simple; y lo mismo debe entenderse también a propósito de la sustancia en general. De aquí resulta que, aun cuando la sustancia físicamente incompleta diga de manera necesaria orden a la composición o a la sustancia que se completa por composición —pues es incompleta precisamente porque se ordena a completar algo—, la sustancia físicamente completa, en cambio, no dice necesariamente relación a la incompleta, en el sentido de que conste o se componga de ella, ya que puede ser completa por sí misma, en virtud de su entidad eminente y simple.

8. Pero todo esto es cierto acerca de la sustancia completa considerada abstractísimamente, mas no de la sustancia creada. Efectivamente, Dios es la única sustancia completa sin composición alguna, lo cual es verdad no sólo acerca de la persona divina, sino también de Dios, en cuanto es este Dios y puede abstraerse de las tres personas; porque este Dios es una sustancia completa físicamente o en la realidad, ya que es por sí mismo esencialmente subsistente, y, de suyo, no necesita nada para la perfección consumada y absoluta de sustancia; pues, aunque se comunique a las tres personas, sin embargo, ni se distingue de ellas realmente, ni subsiste en ellas por razón de alguna dependencia o para recibir de ellas un complemento, sino únicamente para comunicarles su infinita perfección de manera esencial y por identidad suma, como expuse con mayor amplitud en el tomo I de la III parte, disp. XI. En cambio, en las criaturas nunca se encuentra una sustancia completa sin composición real. Porque una cosa es hablar del complemento de la sustancia en cuanto naturaleza o esencia, y otra

Substantia completa an semper composita

7. Ex quo obiter intelliges, primo, non esse de ratione substantiae completae ut sit composita, nam si aliqua substantia per suam simplicem entitatem habeat quidquid necessarium est ad perfectum esse substantiale, absque dependentia vel habitudine ad alterum, talis substantia completa erit, quamvis non sit composita; immo perfectiori modo est completa quam si esset composita. Sicut natura angelica in ratione naturae vel essentiae completa est perfectius quam humanitas, quamvis non sit composita sicut illa, sed simplex; ita etiam de substantia in genere intelligendum est. Quo fit ut, licet substantia physice incompleta necessario dicat ordinem ad compositionem seu ad substantiam quae per compositionem completur, ideo enim incompleta est quia ad alicuius complementum ordinatur, e contrario substantia completa physice non dicat necessario habitudinem ad incompletam, ut ex ea constet seu componatur, quia per sese per suam eminentem ac simplicem entitatem potest esse completa.

8. Sed haec vera sunt de substantia completa abstractissime sumpta; non de substantia creata. Nam solus Deus est substantia completa sine ulla compositione, quod non solum de persona divina, sed etiam de Deo, ut hic Deus est et abstrahi potest a tribus personis, verum habet; est enim hic Deus substantia physice seu reipsa completa, quia per seipsam est essentialiter subsistens, et ex se non indiget aliquo ad consummatam et absolutam substantiae perfectionem, nam, licet tribus personis communicetur, tamen, neque ab eis in re distinguitur, neque propter dependentiam aliquam in eis subsistit, vel ut ab eis complementum accipiat, sed solum ut suam infinitam perfectionem eis essentialiter et per summam identitatem communicet, ut latius disserui in I tomo III partis, disp. XI. At vero in creaturis nunquam reperitur substantia completa sine reali compositione. Aliud est enim loqui de complemento substantiae in ratione naturae vel essentiae, aliud vero in ra-

en cuanto sustancia, atendiendo a todo aquello que requiere, dentro del género de sustancia, para su complemento. Pues del primer modo es propio de la sustancia material el no poseer una esencia completa sin composición física de la misma esencia, según veremos después. En cambio, no es contradictorio con la sustancia creada en cuanto tal el tener un complemento de su esencia sin composición real de dicha esencia. Es más, en todas las sustancias inmateriales que no son formas de cuerpos sucede así. No ocurre lo mismo con el complemento de la sustancia considerado absoluta y simplemente en aquel género; porque ninguna sustancia creada tiene ese complemento sin composición real, al menos de naturaleza y subsistencia. A qué se deba esto, no puede explicarlo fácilmente la razón natural; no obstante, intentaremos aducir algún argumento más adelante, en la disputación siguiente, al ocuparnos de la composición antedicha. Por ello, al describir la sustancia creada físicamente completa, puede muy bien decirse que es aquella que está compuesta de una naturaleza completa y del término último de la misma, es decir, aquella que consta y se compone de varias o de todas las sustancias incompletas que necesita para estar consumada en su ser. Cuáles sean estos requisitos para dicho complemento y, consiguientemente, qué sea en absoluto la misma sustancia completa, no puede entenderse con exactitud hasta que expliquemos la distinción entre naturaleza y supuesto y la razón propia de una y otro; por ello, omito los argumentos y las objeciones que podrían aducirse aquí en contra de lo dicho, ya que se propondrán mejor allí.

Cómo se relacionan la sustancia completa y la perfecta

9. Unicamente podría preguntar alguno si es lo mismo sustancia físicamente completa que sustancia perfecta y, en consecuencia, si una sustancia mutilada o disminuida en la integridad que requiere por su especie, debe llamarse o no sustancia completa. En primer lugar es necesario excluir la perfección accidental, por la que alguna sustancia puede denominarse perfecta; porque, siendo perfecto —como atestigua Aristóteles— aquello a lo que no falta nada, una sustancia creada se dirá perfecta sobre todo cuando no le falte nada sustancial ni acci-

tione substantiae secundum totum quod intra genus substantiae ad suum complementum requirit. Priori enim modo proprium est materialis substantiae non habere completam essentiam sine physica compositione ipsiusmet essentiae, ut postea videbimus. At vero substantiae creatae ut sic non repugnat habere complementum essentiae sine reali compositione eiusdem essentiae. Immo, in omnibus immaterialibus substantiis quae non sunt formae corporum ita reperitur. Secus vero est de complemento substantiae absolute et simpliciter in illo genere; hoc enim nulla substantia creata habet sine reali compositione, saltem ex natura et subsistentia. Cur autem hoc ita sit, non est facile ad explicandum per naturalem rationem; conabimur autem aliquam rationem afferre in sequenti disputatione inferius, tractando de praedicta compositione. Quocirca, describendo substantiam creatam physice completam, optime dici potest esse illa quae composita est ex completa natura et ultimo eius termino, seu quae constat et componitur pluribus vel omnibus substantiis incompletis quibus indiget ut in suo esse sit consummata. Quae autem sint haec requisita ad tale complementum, et consequenter quid absolute sit ipsa substantia completa, exacte intelligi non potest donec distinctionem naturae et suppositi et utriusque propriam rationem declaremus, et ideo omitto argumenta et obiectiones quae hic fieri possent contra dicta, quia ibi melius proponentur.

Substantia completa et perfecta quo modo comparentur

9. Solum interrogare potest aliquis an idem sit substantia physice completa quod substantia perfecta, et consequenter an substantia mutila, seu diminuta in integritate quam in sua specie requirit, dicenda sit substantia completa necne. Et imprimis oportet excludere perfectionem accidentalem, a qua potest aliqua substantia denominari perfecta; nam cum, teste Aristotele, perfectum sit cui nihil deest, tunc maxime substantia aliqua creata denominabitur perfecta, quan-

dental. En este sentido resulta claro que no es preciso que la sustancia sea perfecta para que sea completa, ya que este complemento se exige únicamente dentro del género de sustancia. Hay que detenerse, pues, en la perfección sustancial, la cual puede ser doble: una, propia de la esencia o naturaleza en cuanto tal; otra, propia del supuesto o de la subsistencia; y ambas son necesarias para la razón de sustancia completa, según se ha dicho; pero a estas perfecciones puede añadirse una tercera, la integral, la cual, aunque parezca accidental en la razón de cantidad, no obstante puede decirse sustancial en la razón de las partes de la sustancia que necesariamente subyacen a la cantidad. Esta perfección no es debida en virtud de la razón común de sustancia en cuanto tal, ya que la sustancia en cuanto sustancia, incluso la creada, de la que tratamos, abstrae de esta composición de partes integrantes; por eso, la sustancia completa en cuanto tal no requiere positiva y absolutamente ningún complemento de partes integrantes.

10. Hay más: ni siquiera toda sustancia que consta de estas partes postula una perfección determinada en esta integridad para ser sustancia completa, como es claro en las sustancias materiales homogéneas, que no exigen ninguna magnitud determinada para su perfección integral, por lo cual son sustancias completas, aun siendo mínimas. Sólo requieren, de modo cuasi negativo, el no ser en acto partes integrantes de una sustancia *per se* una; en efecto, una gota de agua, si está separada de otra agua, se considera una sustancia físicamente completa; en cambio, si actualmente está unida y en composición con alguna otra, se juzga incompleta porque sólo es una parte. Así, pues, para la razón de sustancia completa se requiere que sea un todo, y no una parte, y, en consecuencia, que esté como clausurada y terminada en sus propios términos.

11. Se dirá: entonces, tampoco una gota de agua separada será sustancia completa; pues, aunque no sea actualmente parte, no obstante es apta para ser parte, cosa que basta para la razón de sustancia incompleta; porque el alma racional, incluso separada, es una sustancia incompleta, pues, aun cuando actualmente no componga el todo, sin embargo, aptitudinalmente es, de suyo, parte.

do nihil vel substantiale vel accidentale defuerit. Et in hoc sensu clarum est non esse necessarium substantiam esse perfectam ut sit completa, quia complementum hoc solum requiritur intra genus substantiae. Sistendum est ergo in perfectione substantiali, et haec duplex esse potest, una propria essentiae vel naturae ut sic, alia suppositi vel subsistentiae; et utraque est necessaria ad rationem substantiae completae, ut dictum est; his vero addi potest tertia perfectio, scilicet, integralis, quae, licet ratione quantitatis videatur accidentalis, tamen, ratione partium substantiae, quae quantitati necessario subsunt, substantialis dici potest. Et haec perfectio non est debita ex communi ratione substantiae ut sic, nam substantia ut substantia, etiam creata, de qua agimus, abstrahit ab hac compositione ex partibus integrantibus; unde completa substantia ut sic nullum complementum partium integralium positive ac per se requirit.

10. Immo neque omnis substantia quae ex his partibus constat determinatam aliquam perfectionem in hac integritate postulat ut completa substantia sit, ut constat in substantiis materialibus homogeneis, quae nullam petunt magnitudinem determinatam ad suam integralem perfectionem, et ideo substantiae completae sunt, etiamsi sint minimae. Solum quasi negative requirunt ut non sint actu partes integrantes aliquam substantiam per se unam; gutta enim aquae, si disiuncta[1] sit ab alia aqua, substantia physice completa censetur; si vero actu sit coniuncta et componat aliquam aliam, censetur incompleta, quia est tantum pars. Requiritur ergo ad rationem substantiae completae quod sit totum quoddam, non pars; atque adeo quod sit veluti propriis terminis clausa et terminata.

11. Dices: ergo neque gutta aquae separata erit substantia completa, quia, licet non sit actu pars, tamen est apta ut sit pars, quod sufficit ad rationem substantiae incompletae; anima enim rationalis, etiam separata, substantia est incompleta, quia, licet actu non componat totum, tamen apti-

[1] En otras ediciones *distincta.* (N. de los EE.)

Se responde negando la consecuencia, ya que la gota de agua separada no es parte en sentido positivo, por así decirlo, ni siquiera aptitudinalmente, sino sólo en sentido negativo, pues por su naturaleza no exige la unión con otra agua; porque posee en sí la esencia íntegra de agua, su propio supuesto y su término intrínseco, aunque no le repugna el unirse a otra agua; por ello, mientras no se une a otra, conserva su estado y denominación de sustancia completa. Pero la situación es distinta en el caso del alma racional, pues, aunque esté separada, es parte por su positiva aptitud y naturaleza, y no sólo por no repugnancia. Porque es una parte no integral, sino esencial y posee una esencia incompleta, que por su naturaleza está destinada a completar otra, por lo cual siempre es una sustancia incompleta.

12. Se dirá: luego el Verbo divino, aunque de suyo sea una sustancia completa, porque no exige el unirse a otro o entrar en composición con otra cosa, no obstante, mientras está unido en acto a la humanidad, no será una sustancia completa, por componer verdaderamente con la humanidad una sustancia completa. Se responde negando la consecuencia. En primer lugar, porque está unido a la humanidad de tal suerte que no depende de ella en manera alguna, ni en su ser ni en ningún modo de ser. Además, porque, mientras se une a la humanidad, no sufre mutación en sí mismo, por lo que no pierde nada que le haga dejar de ser una sustancia tan completa como antes. En cambio, el agua, cuando se une a otra agua, sufre mutación en sí y pierde el propio término intrínseco que poseía antes, adquiriendo uno común por el que las partes del agua dependen, en cierto modo, mutuamente unas de otras y, por ello, cambia también de estado y pierde la denominación de sustancia completa.

13. Así, pues, sólo quedan las sustancias materiales heterogéneas, que requieren no sólo un número determinado de partes, sino, además, una determinada magnitud en cada una de sus partes, para tener integridad perfecta y sustancial. En éstas parece ser cuestión de nombre la de saber si una sustancia que no ha llegado a su suficiente integridad o crecimiento debe decirse sustancia completa con denominación propia y específica. Pues parece que debe denominarse sustancia completa, porque se coloca directamente en un predicamento, y

tudine de se est pars. Respondetur negando sequelam, quia gutta aquae separata non est positive, ut sic dicam, pars, etiam aptitudine, sed tantum negative, quia ex natura sua non postulat coniunctionem ad aliam aquam; in se enim habet integram aquae essentiam, et proprium suppositum, et intrinsecum terminum suum, ei vero non repugnat coniungi alteri aquae; et ideo, quamdiu alteri non coniungitur, retinet statum ac denominationem substantiae completae. In anima vero secus res se habet, nam, etiamsi sit separata, est pars secundum positivam aptitudinem et naturam, et non tantum per non repugnantiam. Est enim pars non integralis, sed essentialis, habetque incompletam essentiam, natura sua institutam ad complendam aliam, et ideo semper est substantia incompleta.

12. Dices: ergo Verbum divinum, licet ex se sit substantia completa, quia non postulat alteri uniri vel cum alio componere, tamen, dum est actu unitum humanitati, non erit substantia completa, quia vere componit cum humanitate unam substantiam completam. Respondetur negando sequelam. Primo quidem, quia ita est unitum humanitati, ut ab ea nullo modo pendeat, neque in suo esse neque in aliquo modo essendi. Deinde, quia, dum unitur humanitati, in se non mutatur; atque ita nihil amittit, ex quo esse desinat tam completa substantia sicut antea erat; at vero aqua, dum aquae unitur, in se mutatur et amittit proprium intrinsecum terminum quem antea habebat, et acquirit communem, quo partes aquae aliquo modo a se mutuo pendent, et ideo mutat etiam statum et amittit appellationem substantiae completae.

13. Tantum ergo supersunt materiales substantiae heterogeneae, quae et certum partium numerum et in singulis partibus determinatam magnitudinem requirunt ut perfectam et substantialem integritatem habeant. Et in his videtur quaestio de nomine esse, an substantia quae non est satis integra aut aucta dicenda sit completa substantia in propria et specifica denominatione. Hinc enim videtur dicenda substantia completa, quia directe in praedicamento collocatur, et quia est individuum seu supposi-

es un individuo o supuesto de una determinada especie. Así, según esta razón, parece que no es lo mismo sustancia completa que sustancia perfecta o íntegra. Mas, por otra parte, parece que tal sustancia es incompleta, porque todavía no llegó al estado sustancial consumado que exige por su naturaleza, y, consiguientemente, también se ordena, de suyo, a componer o completar una sustancia con las otras partes que le faltan. Quizá no nos expresemos incongruentemente si decimos que semejante sustancia es completa metafísicamente o, mejor, lógicamente, pero que físicamente es incompleta. La razón de la primera parte es que tiene toda la composición metafísica que puede darse en una sustancia completa, y que de ella se predican en absoluto todos los predicados sustanciales. En este sentido, las primeras razones prueban rectamente esta parte. Las últimas, en cambio, demuestran la segunda parte, porque, en realidad, a dicha sustancia le falta algún complemento sustancial físico, por lo cual puede llamarse físicamente incompleta.

14. De esto conviene inferir y anotar incidentalmente que este predicado "ser sustancia completa" no es esencial; pues, aunque incluya y exprese la esencia completa, no obstante, además de ella, requiere algo que no siempre es esencial, como ocurre con la subsistencia, o el modo de existir sin unirse a otro como parte integral, o al menos el tener el complemento de todas las partes integrales, según esta última denominación. Con esto queda también suficientemente explicada una división de la sustancia, que aparece con frecuencia en Aristóteles, en materia, forma y compuesto, como advertí a propósito del lib. VII de la *Metafísica*, c. 3. En efecto, ésta es una división de la sustancia en general, pero no atendiendo a toda la generalidad de la sustancia, sino únicamente de la sustancia material, si con el nombre de forma entendemos la propia forma informante; porque, si se amplía a las formas subsistentes, la división será más general. También podríamos entender con el nombre de compuesto la sola naturaleza compuesta de forma y materia, y en este sentido sería exclusivamente una división de la sustancia material, en cuanto significa una esencia o naturaleza sustancial, completa o incompleta; o puede, asimismo, incluirse en el nombre de compuesto

tum talis speciei. Atque ita, iuxta hanc rationem, videtur non esse idem completa substantia quod perfecta vel integra. Aliunde vero videtur talis substantia esse incompleta, quia nondum pervenit ad suum statum substantialem consummatum, quem ex natura sua postulat, unde per se etiam ordinatur ad componendam seu complendam unam substantiam cum aliis partibus quae sibi desunt. Fortasse non incommode loquemur, si dicamus huiusmodi substantiam metaphysice seu potius logice esse completam, physice autem incompletam. Ratio prioris partis est quia habet omnem compositionem metaphysicam quae in substantia completa reperiri potest; et quia omnia substantialia praedicata de illa simpliciter praedicantur. Et ita hanc partem recte probant priores rationes. Posteriores vero probant partem alteram, quia revera tali substantiae aliquod substantiale complementum physicum deest, et ideo physice incompleta vocari potest.

14. Ex quibus obiter colligere et annotare oportet hoc praedicatum, scilicet, esse substantiam completam, non esse essentiale; nam, licet includat et dicat essentiam completam, aliquid tamen ultra illam requirit quod non semper est essentiale, qualis est vel subsistentia vel modus existendi absque unione ad aliud per modum partis integralis, vel certe habere complementum omnium partium integralium, iuxta hanc ultimam denominationem. Manet etiam ex his satis explicata divisio substantiae, quae frequens est apud Aristotelem, in materiam, formam et compositum, ut notavi circa librum VII Metaph., c. 3. Est enim illa quaedam divisio substantiae in communi, non tamen secundum totam substantiae communitatem, sed solius substantiae materialis, si nomine formae propriam formam informantem intelligamus; nam, si extendatur ad formas subsistentes, generalior erit divisio. Nomine etiam compositi intelligere possemus solam naturam compositam ex forma et materia, et sic solum erit divisio substantiae materialis, prout significat substantialem essentiam seu naturam completam vel incompletam; vel potest etiam totum suppositum mate-

todo el supuesto material, y en este sentido lo dividido abstraerá de la sustancia completa y de la incompleta, pero de manera que no incluya los modos sustanciales, sino únicamente las entidades.

La sustancia metafísicamente completa e incompleta

15. Falta tratar del otro sentido de la división, es decir, de la sustancia metafísica o lógicamente completa o incompleta. Propiamente, esta distinción tiene lugar sólo en las sustancias creadas, de las que ahora nos ocupamos; pues únicamente en ellas se da una propia composición metafísica de género y diferencia, en la cual tiene su origen dicha división. Así pues, es metafísicamente incompleta la sustancia que se concibe a manera de parte metafísica, como, por ejemplo, la diferencia; se llama completa, en cambio, la que es una sustancia íntegra y total, como la especie última.

16. Para explicar mejor la razón de una y otra, puede plantearse, en primer lugar, la cuestión de si el mismo género generalísimo de sustancia debe considerarse como una sustancia completa o incompleta, metafísicamente hablando; porque no puede abstraer de éstas, pues ya hemos demostrado que la sustancia, considerada en este sentido abstracto, no puede ser género. Y parece que ese primer género de sustancia no puede denominarse sustancia metafísicamente completa; porque parece que la sustancia completa de esa manera se identifica con la sustancia metafísicamente compuesta de género y diferencia; pero aquel género no consta de género y diferencia. En segundo lugar, cualquier diferencia sustancial es sustancia incompleta precisamente porque no expresa un concepto metafísicamente compuesto, sino simple, apto para componer, a manera de forma, una sustancia metafísicamente completa; y, de modo semejante, la sustancia que es género generalísimo expresa un concepto simple que, de suyo, tiene aptitud para componer una sustancia metafísicamente completa por modo de potencia; luego también es sustancia incompleta. Ello se explica, en tercer lugar, como sigue: ninguna sustancia directamente contenida bajo aquel género supremo debe el

riale comprehendi nomine compositi; et sic divisum abstrahet a substantia completa et incompleta, ita tamen ut non comprehendat substantiales modos, sed solum entitates.

De substantia metaphysice completa et incompleta

15. Superest dicendum de alio sensu divisionis, id est, de substantia metaphysice seu logice completa aut incompleta. Quae distinctio proprie locum habet in solis substantiis creatis, de quibus nunc agimus; nam in illis solis reperitur propria compositio metaphysica ex genere et differentia, ex qua illa divisio orta est. Substantia ergo metaphysice incompleta est illa quae concipitur per modum partis metaphysicae, ut est, verbi gratia, differentia. Completa vero dicitur quae est integra et totalis substantia, ut species ultima, verbi gratia.

16. Ut autem utriusque ratio melius declaretur, dubitari potest, imprimis, an genus ipsum generalissimum substantiae censendum sit completa vel incompleta substantia, metaphysice loquendo; neque enim potest ab his abstrahere; iam enim ostendimus substantiam, sic abstracte sumptam, non posse esse genus. Videtur autem illud primum substantiae genus non posse vocari substantiam metaphysice completam; nam idem esse videtur substantia sic completa quod substantia metaphysice composita ex genere et differentia; [sed illud genus non constat genere et differentia] [1]. Secundo, quaelibet differentia substantialis ideo est substantia incompleta quia non dicit conceptum metaphysice compositum, sed simplicem, aptum ad componendam per modum formae substantiam completam metaphysice; sed simili modo substantia quae est generalissimum genus dicit conceptum simplicem aptum de se ad componendam substantiam metaphysice completam, per modum potentiae; ergo etiam est substantia incompleta. Quod declaratur tertio in hunc modum, quia nulla substantia contenta directe sub illo supremo genere habet quod sit substantia completa ex vi illius generis

[1] Las palabras entre corchetes faltan en bastantes ediciones. (N. de los EE.)

ser sustancia completa a la virtud exclusiva de dicho género, sino que es preciso que se le añada una diferencia que la complete; luego es señal de que ese género, considerado precisivamente, no es una sustancia completa, ya que, de lo contrario, cualquier sustancia tendría la razón de sustancia completa por la sola virtud de dicho género.

17. De aquí puede dudarse, además, si los géneros intermedios, o especies subalternas de la sustancia, deben considerarse sustancias completas. Porque parece que la razón aducida tiene, con respecto a ellas, la misma validez que con respecto al género supremo, ya que ninguna sustancia inferior se considera completa en virtud del género solo, ni siquiera del próximo, si no se le añade una diferencia. Y se explica más aún porque, aun cuando los géneros intermedios estén compuestos de género y diferencia —en lo cual se distinguen del género supremo—, sin embargo no son completamente compuestos, por así decirlo, sino que se constituyen en cierto grado, en el cual están esencialmente ordenados a una composición ulterior y a completar la sustancia; luego formalmente no son sustancias completas. La consecuencia es manifiesta, no sólo por lo dicho acerca de la sustancia físicamente incompleta; porque se ha de guardar la misma razón proporcional y, en consecuencia, así como toda sustancia que está esencialmente ordenada a ser complemento físico de otra es físicamente incompleta, así también la que está esencialmente ordenada a constituir una sustancia metafísicamente completa es metafísicamente incompleta; sino también porque, si la sustancia que consta de género y última diferencia es completa, entonces aquellas de las que está compuesta son incompletas; porque, de igual manera que el todo consta de partes, la sustancia completa consta de sustancias incompletas. Se declara, por último, con un ejemplo físico: si supusiéramos verdadera la opinión que afirma que la materia entra primeramente en composición con la forma de corporeidad, y después es actuada por otra forma, sin duda habría que afirmar que ese compuesto de materia y forma de corporeidad era una sustancia físicamente incompleta. Lo mismo habría que decir acerca del compuesto por el alma sensitiva, si se imagina que es realmente distinta de la racional; pero, en lo concerniente al complemento metafísico, el género intermedio se comporta de esta manera con

solius, sed necesse est ut adiungatur differentia qua compleatur; ergo signum est illud genus praecise sumptum non esse substantiam completam, alioqui ex vi eius tantum haberet quaelibet substantia rationem completae substantiae.

17. Atque hinc ulterius dubitari potest an genera intermedia, seu species subalternae substantiae, debeant substantiae completae censeri. Nam ratio facta aeque de illis videtur procedere ac de supremo genere, quia nulla substantia inferior censetur completa ex vi solius generis, etiam proximi, nisi adiungatur differentia. Et declaratur amplius, nam, licet genera intermedia sint composita ex genere et differentia, in quo differunt a supremo genere, tamen non sunt complete composita, ut sic dicam, sed constituuntur in quodam gradu, in quo per se ordinantur ad ulteriorem compositionem et ad substantiae complementum; ergo non sunt formaliter substantiae completae. Patet consequentia, tum ex dictis de substantia physice incompleta; servanda est enim eadem proportionalis ratio; sicut ergo omnis substantia quae per se ordinatur ad physicum complementum alterius physice incompleta est, ita quae per se ordinatur ad constituendam substantiam metaphysice completam metaphysice incompleta est; tum etiam quia, si substantia ex genere et ultima differentia constans est completa, ergo illae ex quibus componitur incompletae sunt; nam, sicut totum ex partibus, ita substantia completa ex incompletis constat. Et declaratur tandem exemplo physico, nam, si fingeremus veram esse sententiam asserentem materiam prius componere cum forma corporeitatis, et deinde actuari per aliam formam, sine dubio dicendum esset illud compositum ex materia et forma corporeitatis esse substantiam physice incompletam. Atque idem dicendum esset de composito per animam sensitivam, si fingatur in re distincta a rationali; sed ad hunc modum se habet quoad metaphysicum complementum genus intermedium respectu ulterioris

respecto a la diferencia o especie ulterior; luego es una sustancia metafísicamente incompleta.

18. Y si este argumento es eficaz, de él se sigue, además, que tampoco la especie última es una sustancia metafísicamente completa, sino sólo el individuo; en efecto, aunque la especie última, como el hombre, pueda acaso denominarse sustancia completa en cuanto al complemento de la naturaleza o esencia, no puede, empero, denominarse así de manera absoluta y completa en la razón de sustancia, ya que necesita de un complemento metafísico ulterior para ser absoluta y consumada en la razón de sustancia. Además, porque también el individuo está metafísica y esencialmente compuesto de especie última y diferencia individual sustancial, y ambas partes se ordenan esencialmente a ser complemento del individuo; luego ambas son también sustancias metafísicamente incompletas, hablando en absoluto.

19. Quizá opine alguien, apoyándose en estos argumentos, que sólo la sustancia primera es metafísicamente completa. Indica, en parte, esta opinión Fonseca, lib. V *Metaph.*, c. 7, q. 7, sec. 2, donde dice que sólo el individuo es un ente absolutamente completo, mientras que los géneros y las especies son, en verdad, completos, pues se predican *in quid* del individuo, pero sólo son completos relativamente, ya que, de suyo, se ordenan a la constitución del mismo individuo. Y cuando dice que éstos son relativamente completos, parece opinar que más bien son incompletos. Y así parece probarlo la razón de que se ordenan, de suyo, a la composición de algo. Pero el que se prediquen quiditativamente parece que no importa nada para que se denominen completos incluso relativamente, ya que el ente no se dice completo por respecto a otro del que se predica, ni por razón del modo de predicación, sino por lo que es en sí mismo. En consecuencia, si en sí mismo está completamente constituido en la razón de sustancia, será absolutamente una sustancia completa; de lo contrario, será incompleta. Por eso parece también que los dos términos *completo* y *relativamente* implican contradicción, ya que el término *relativamente* destruye la razón de completo. En efecto, o esa palabra elimina o disminuye algo perteneciente al verdadero complemento de la sustancia, o no elimina nada. Si no disminuye nada,

differentiae seu speciei; ergo est substantia metaphysice incompleta.

18. Quod si haec ratio vim habet, ex ea ulterius sequitur neque speciem ultimam, sed solum individuum esse substantiam metaphysice completam; nam, licet species ultima, ut homo, possit fortasse dici completa substantia quoad complementum naturae vel essentiae, non tamen simpliciter et omnino in ratione substantiae, quia indiget ulteriori complemento metaphysico ut sit absoluta et consummata in ratione substantiae. Item, quia etiam individuum metaphysice ac per se componitur ex specie ultima et differentia individuali substantiali, et utraque ex his partibus per se ordinatur ad complementum individui; ergo utraque etiam est substantia metaphysice incompleta, simpliciter loquendo.

19. Propter haec argumenta opinabitur fortasse aliquis solam primam substantiam esse completam metaphysice. Quam sententiam ex parte indicat Fonseca, lib. V Metaph., c. 7, q. 7, sect. 2, ubi ait solum individuum esse ens simpliciter completum, genera autem et species esse quidem completa, quia praedicantur in quid de individuo, tamen solum esse secundum quid completa, quia ad ipsius individui constitutionem per se pertinent. Cum autem dicit haec esse completa secundum quid, videtur sentire esse potius incompleta. Et hoc videtur probare illa ratio, scilicet, quia ad alicuius compositionem per se pertinent. Quod autem praedicentur in quid nihil referre videtur ut completa etiam secundum quid dicantur, quia ens non dicitur completum per respectum ad aliud, de quo praedicatur, nec propter modum praedicationis, sed propter id quod in se est. Unde, si in se sit plane constitutum in ratione substantiae, erit simpliciter substantia completa; sin minus, erit incompleta. Unde etiam in illis duobus terminis *completum* et *secundum quid* videtur involvi repugnantia, nam ipsum *secundum quid* destruit rationem completi. Aut enim particula illa aliquid tollit vel diminuit de vero complemento substantiae, vel nihil. Si

será una sustancia completa absolutamente, y no sólo relativamente. En cambio, si disminuye algo, será una sustancia absolutamente incompleta; porque la razón de incompleto se constituye inmediatamente por la carencia de cualquier elemento requerido para la compleción. Parece, pues, que ese modo de expresarse se inventó únicamente para dar alguna razón de que estos géneros se coloquen en la línea directa de un predicamento, siendo así que las diferencias no se ponen; y a esto parece referirse la distinción de que el género se predique quiditativamente y la diferencia cualitativamente; mas da la impresión de que esta distinción no tiene ningún interés en orden a explicar la razón de ente completo o incompleto.

20. Por ello, debe decirse que las especies y los géneros de las sustancias son sustancias completas absolutamente. Así parece suponerlo Aristóteles, en el capítulo acerca de la sustancia, donde primero divide la sustancia en primera y segunda, y después, en el texto 5, excluye las diferencias de la razón de sustancia, cosa que no pudo hacer por otro motivo sino porque son sustancias incompletas; consiguientemente, supone que las sustancias primeras y segundas son sustancias completas. Además, esto queda confirmado por la razón de que los géneros y las especies se ponen en la línea directa predicamental de la sustancia, pero no las diferencias; luego es indicio de que aquéllas son sustancias completas. En tercer lugar, porque, si fuese eficaz la argumentación hecha más arriba, demostraría que todo concepto de sustancia abstraído de los individuos es concepto de sustancia incompleta; luego habría contradicción en lo que se da por supuesto al dividir la sustancia en incompleta y completa, ya que lo dividido debería ser necesariamente una sustancia incompleta, por abstraer de los individuos; por consiguiente, estará en contradicción con él uno de los miembros divisores, o será preciso afirmar que únicamente se divide la significación del nombre. Más aún: incluso habría contradicción en el concepto mismo de sustancia completa, ya que también este concepto es común. Pero quizá pueda rebatirse esta razón, según veremos, a propósito de un caso semejante, en la sección siguiente, donde se explicará más su eficacia. En cuarto lugar, la sustancia que es género generalísimo es la sustancia completa; luego con mucho mayor razón lo serán todos los inferiores. Se prueba el antecedente porque, de no ser así, no puede ser género,

non minuit, erit substantia completa simpliciter, et non tantum secundum quid. Si vero minuit, erit substantia simpliciter incompleta, quia ratio incompleti immediate constituitur ex carentia cuiusvis requisiti ad complementum. Unde ille modus loquendi solum videtur inventus ad reddendam aliquam rationem ob quam haec genera ponantur in recta linea praedicamentali, cum tamen differentiae non ponantur; huc enim spectare videtur illa differentia quod genus praedicetur in quid, differentia vero in quale; quod discrimen ad explicandam rationem entis completi vel incompleti nihil referre videtur.

20. Quapropter, dicendum est species et genera substantiarum simpliciter esse substantias completas. Hoc videtur supponere Aristoteles, in c. de Substantia, ubi prius distinguit substantiam in primam et secundam; postea vero, text. 5, differentias excludit a ratione substantiae; quod non alia ratione facere potuit, nisi quia sunt substantiae incompletae; supponit ergo primas et secundas substantias esse substantias completas. Deinde, hoc confirmat illa ratio quia genera et species ponuntur in recta linea praedicamenti substantiae, non vero differentiae; ergo signum est illas esse substantias completas. Tertio, quia, si discursus superius factus esset efficax, probaret omnem conceptum substantiae abstractum ab individuis esse conceptum substantiae incompletae; ergo esset implicatio in adiecto dividere substantiam in incompletam et completam, quia divisum necessario esse deberet substantia incompleta, cum abstrahat ab individuis; repugnabit ergo illi alterum ex membris dividentibus, vel oportebit dicere solam nominis significationem dividi. Immo, in ipso etiam conceptu substantiae completae involvetur repugnantia, quia ille etiam conceptus communis est. Sed haec ratio fortasse dissolvi posset, ut in simili videbimus, sectione sequenti, ubi efficacia eius magis declarabitur. Quarto, substantia, quae est genus generalissimum, est substantia completa; ergo multo magis omnia inferiora. Antecedens probatur quia, nisi ita sit, non potest esse genus, quia non poterit ha-

ya que no podrá tener diferencias fuera de su razón, pues las diferencias que la contraen son también sustancias incompletas.

21. En quinto lugar se explica la cuestión misma, porque toda sustancia que se coloca en la línea directa predicamental se concibe por modo de sustancia total e íntegra e incluye, de manera distinta o confusa, todo lo que es necesario para el complemento de la sustancia; luego es una sustancia completa. Se dirá: contener confusamente es contener sólo en potencia; mas, para la razón de sustancia completa, no es suficiente el contener en potencia el complemento de la sustancia, sino en acto, ya que, de lo contrario, la materia prima sería sustancia completa. Se responde que incluir confusamente no es incluir en potencia física y real, y verdaderamente pasiva, cual es la materia prima; antes bien, se dice que está en potencia lógicamente, o según la razón, y esta potencia no excluye el que la cosa concebida en acto sea una sustancia completa e incluya en acto todo lo que es necesario para tal complemento, aunque todo eso no se conciba mediante dicho concepto de manera distinta, sino confusa, pero a modo de un todo y, por consiguiente, a modo de una sustancia completa. Porque la sustancia completa no es otra cosa que una sustancia total e íntegra. El antecedente se patentiza por el modo de concebir y de predicar, pues el hombre no es otra cosa que los individuos mismos, en cuanto son semejantes entre sí, concebidos confusamente por modo de unidad; por ello incluye, al menos confusamente, toda la sustancia individual; y lo mismo ocurre, en sentido proporcional, con los predicados superiores. De aquí que los superiores puedan predicarse de los inferiores, ya que expresan todo lo que se encuentra en ellos. Consiguientemente, cuando en otras ocasiones expresan ese mismo todo a manera de subsistente, es decir, existente como aquello que es, lo expresan, asimismo, a manera de sustancia completa y total.

22. Con esto resulta fácil entender la discrepancia que existe entre estos géneros sustanciales y las diferencias sustanciales; porque la diferencia se concibe por modo de forma y, en consecuencia, no se predica quiditativa, sino cualitativamente, y por modo de adyacente más bien que por modo de sustancia; por eso, aunque, en realidad, sea una sustancia completa, ya que no es otra cosa que la misma espe-

bere differentias extra sui rationem, quia differentiae, per quas contrahitur, etiam sunt substantiae incompletae.

21. Quinto, declaratur res ipsa, nam omnis substantia quae ponitur in recta linea praedicamentali concipitur per modum substantiae totalis et integrae et includit, vel distincte vel confuse, quidquid ad complementum substantiae necessarium est; ergo est substantia completa. Dices: confuse continere est continere tantum in potentia; ad rationem autem substantiae completae non satis est continere in potentia complementum substantiae, sed in actu, alias materia prima esset substantia completa. Respondetur includere in confuso non esse includere in potentia physica et reali ac vere passiva, qualis est materia prima; sed dicitur esse in potentia logice, aut secundum rationem, quae potentia non excludit quin res concepta actu sit completa substantia, et actu includat quidquid ad tale complementum necessarium est, quamvis illud totum non concipiatur distincte tali conceptu, sed confuse, per modum tamen totius, atque adeo per modum substantiae completae. Quia substantia completa nihil aliud est quam substantia totalis et integra. Antecedens patet ex modo ipso concipiendi et praedicandi, nam homo nihil aliud est quam ipsa individua, ut inter se similia, confuse concepta per modum unius; et ideo saltem confuse includit totam substantiam individuam; et idem est de superioribus praedicatis proportionaliter. Et ideo possunt superiora de inferioribus praedicari, quia dicunt totum quod in illis est. Unde, cum alias dicant illud ipsum totum per modum subsistentis, seu existentis ut id quod est, dicunt etiam illud per modum substantiae completae et totalis.

22. Ex quo facile est intelligere discrimen inter haec genera substantialia et differentias substantiales, nam differentia concipitur per modum formae, et ideo non praedicatur in quid, sed in quale, et potius per modum adiacentis quam per modum substantiae; et ideo, licet in re sit substantia

cie, no obstante, metafísicamente y según nuestro modo de concebir, se excluye legítimamente de la razón de sustancia completa. En cambio, el género se concibe a manera de un todo subsistente y, por tanto, se predica propísimamente a manera de sustancia y, al menos confusamente, expresa toda la sustancia de la cosa, por lo cual no queda excluido de la razón de sustancia completa, ni físicamente, porque, en realidad, no es sino la sustancia íntegra de la cosa, ni metafísicamente, porque se concibe suficientemente a manera de un todo. Esta opinión, explicada en el sentido indicado, no difiere de la de Fonseca; pues, aunque la razón de ente completo no consiste en que se predique quiditativamente, sin embargo, del modo de predicación se infiere rectamente que lo que se predica de esa manera se concibe a modo de un todo y de un ente completo. Ahora bien, estos géneros o especies se dicen entes relativamente completos, no por ser absolutamente incompletos, sino porque en sus conceptos se incluye sólo de manera confusa, y no distinta y expresa, todo el complemento de la sustancia; en este sentido, la expresión *relativamente* no disminuye ni elimina la razón de ente completo, sino que se limita a indicar que no es todo lo perfecto que puede ser. Así, pues, no debe tomarse de manera que se niegue que las sustancias segundas sean, absolutamente y sin alguna adición, sustancias completas.

23. Con lo dicho puede responderse fácilmente a los argumentos en contrario. En cuanto al primero, se niega el supuesto, a saber, que la sustancia metafísicamente completa se identifica con la sustancia compuesta de género y diferencia; porque también puede ser una sustancia concebida absolutamente, con tal de que se la conciba a manera de una sustancia íntegra total. Al segundo, ya se ha señalado la distinción entre el concepto de diferencia y de género sustancial. Al tercero, concedo que ninguna sustancia particular es sustancia completa en virtud del género solo considerado precisivamente, ya se trate de un género supremo, ya de uno intermedio o próximo; es más, tampoco en virtud de la sola especie, ya que ningún predicado común puede constituir una sustancia completa sin los inferiores que la contraigan hasta la individuación; y ni siquiera puede existir una razón común, si no está contraída e individualizada. Pero niego que

completa, quia non est aliud ab ipsamet specie, tamen, metaphysice et secundum modum concipiendi nostrum, merito excluditur a ratione completae substantiae. At vero genus concipitur per modum totius subsistentis, et ideo per modum substantiae propriissime praedicatur, et confuse saltem dicit totam substantiam rei, et ideo non excluditur a ratione substantiae completae, nec physice, quia in re non est aliud ab integra substantia rei, nec metaphysice, quia sufficienter concipitur per modum totius. Atque hoc modo explicata haec sententia non differt ab opinione Fonsecae; quamquam enim ratio entis completi non consistat in eo quod praedicetur in quid, tamen, ex modo praedicationis recte colligitur illud quod sic praedicatur concipi per modum totius et completi entis. Dicuntur autem haec genera vel species completa secundum quid, non quia sint incompleta simpliciter, sed quia in eorum conceptibus confuse tantum et non distincte et expresse includitur totum substantiae complementum, et ita illa particula *secundum quid* non diminuit nec tollit rationem entis completi, sed solum indicat non esse perfectissimum, quod esse potest. Quapropter non est ita sumenda ut negetur secundas substantias simpliciter et sine addito esse substantias completas.

23. Ad argumenta in contrarium facile ex dictis responderi potest. Ad primum negatur assumptum, scilicet, idem esse substantiam metaphysice completam ac substantiam compositam ex genere et differentia; nam etiam potest esse substantia simpliciter concepta, dummodo concipiatur per modum totius integrae substantiae. Ad secundum iam assignatum est discrimen inter conceptum differentiae et generis substantialis. Ad tertium, concedo nullam substantiam particularem esse substantiam completam ex vi solius generis praecise sumpti, sive illud sit genus supremum, sive intermedium aut proximum; immo, neque ex vi solius speciei, quia nullum praedicatum commune potest constituere substantiam completam absque inferioribus contrahentibus usque ad individuationem; immo, neque existere potest ratio communis nisi contracta et indi-

de ahí se siga que estos predicados no son sustancias metafísicamente completas, pues no es preciso que semejante sustancia incluya actualmente en su concepto todo lo que, en la realidad, es necesario para el complemento de la sustancia, bastando con que lo incluya confusamente y en potencia, a manera de un todo subsistente. Por ello, así como dicen los dialécticos que el género concebido precisivamente a manera de parte no se predica de la especie, sino concebido a manera de un todo, igualmente podemos conceder nosotros que estos géneros concebidos precisivamente por modo de partes no son sustancias completas; mas, en cuanto se conciben a manera de un todo, son sustancias completas; pero de este modo se conciben y constituyen en la línea predicamental, hablando en general y en absoluto. Esto es lo único que demuestran los demás argumentos que se añaden a la razón antedicha; porque todos son válidos acerca del género considerado precisivamente, en cuanto es parte metafísica, mas no en cuanto de alguna manera, al menos confusa, expresa toda la sustancia de la cosa y por modo de un todo.

De qué clase es la división de la sustancia en completa e incompleta

24. Por lo dicho al explicar esta división se entiende fácilmente de qué clase es la división misma; porque de ella hay que hablar en un sentido si los miembros se toman desde un punto de vista metafísico, y en otro distinto si se consideran atendiendo a las realidades físicas. Efectivamente, en el primer sentido no puede tratarse de la división de un análogo en sus analogados, sino que parece ser como de un sujeto en sus accidentes de razón, es decir, por diferentes denominaciones tomadas de nuestro modo de concebir. Porque hombre y racional no son dos sustancias, sino una sola, que bajo el concepto de hombre se dice sustancia completa, y bajo el concepto de racional se denomina metafísicamente incompleta; por tanto, en este caso no puede darse analogía en la verdadera y real razón de sustancia; luego sólo se da una diversa relación de razón o una diversa denominación derivada de nuestro modo de concebir. Y si alguna vez la sustancia completa y la incompleta se distinguen realmente, como caballo y racional, esto

vidua effecta. Nego tamen inde sequi haec praedicata non esse substantias metaphysice completas, quia non est necesse ut huiusmodi substantia actu in conceptu suo includat quidquid in re ipsa ad complementum substantiae necessarium est, sed satis est quod confuse et in potentia illud includat per modum totius subsistentis. Quapropter, sicut dialectici dicunt genus conceptum per modum partis praecise non praedicari de specie, sed per modum totius, ita nos possumus concedere haec genera praecise concepta per modum partium non esse substantias completas; prout vero concipiuntur per modum totius, esse substantias completas; hoc autem modo, communiter et absolute loquendo, concipiuntur et constituuntur in linea praedicamentali. Atque hoc solum convincunt reliqui discursus qui praedictae rationi adiunguntur; omnes enim procedunt de genere praecise considerato ut est pars metaphysica, non vero ut aliquo modo, saltem confuse, dicit totam rei substantiam et per modum totius.

Qualis sit divisio substantiae in completam et incompletam

24. Ex dictis in declaratione huius divisionis, facile est intelligere qualis sit ipsa divisio; aliter enim est de illa loquendum si membra sumantur secundum metaphysicam considerationem, aliter vero si sumantur secundum physicas realitates. Priori enim modo non potest esse divisio analogi in analogata, sed videtur esse quasi subiecti in accidentia rationis, seu per varias denominationes sumptas ex modo concipiendi nostro. Homo enim et rationalis non sunt duae substantiae, sed una, quae sub conceptu hominis dicitur substantia completa, et sub conceptu rationalis dicitur incompleta metaphysice; non potest ergo ibi intercedere analogia in vera et reali ratione substantiae; intercedit ergo sola diversa relatio rationis, seu diversa denominatio ex modo nostro concipiendi. Quod si interdum substantia completa et incompleta reipsa differant, ut equus et rationale, hoc non est ex formali

no procede de una formal oposición de los miembros, sino de una diversidad material de las entidades. De aquí resulta que alguna sustancia incompleta en este sentido es en la realidad mucho más perfecta que otra completa, aunque el modo de concebir sea diverso y, según su género, menos perfecto. Resulta de ello también que la sustancia metafísicamente incompleta es físicamente completa, como, por ejemplo, racional, ya que no se distingue de toda la sustancia de la cosa realmente, sino sólo en el modo de concebir.

25. En cambio, si los miembros se consideran atendiendo a la razón física de sustancia completa e incompleta, la división puede parecer análoga, de acuerdo con lo que arriba se ha dicho, en una división semejante, a propósito del ente completo y el incompleto. Y, ciertamente, en un sentido esto se muestra verdadero, pero en otro sentido no parece necesario, ya que aquella división es virtualmente múltiple y ambigua, por lo cual no se puede responder absolutamente y sin distinguir. En efecto, puede entenderse que la sustancia es físicamente incompleta sólo por defecto de alguna parte integral, y en este sentido es claro que no hay analogía entre aquélla y la sustancia completa. Pero también, en otro sentido, bastante usado, una sustancia se llama incompleta sólo por falta de algún modo sustancial, como, por ejemplo, la humanidad que carece de subsistencia propia. Y es muy probable que la sustancia que es incompleta en este sentido no sea tampoco sustancia de manera analógica, sino unívoca, como la humanidad con respecto al hombre, ya que incluye toda la esencia y toda la entidad sustancial del hombre y es absolutamente un ente *per se*, en el sentido en que *per se* expresa la razón esencial de sustancia, cosa que explicaremos después, y únicamente le falta cierto complemento modal, que no parece suficiente para constituir analogía. Ahora bien, debe observarse que, así como la humanidad no es el hombre, así tampoco puede denominarse sustancia en el sentido en que la sustancia es el género generalísimo; porque de esa manera se considera con valor de concreto y en cuanto significa una realidad subsistente, al menos de modo confuso y común, lo cual hace que no pueda predicarse de una naturaleza concebida abstractamente; no obstante, la sustancia, en cuanto se divide en completa e incompleta, se

toma con mayor amplitud. Y en este aspecto decimos que es probable que se predique unívocamente de la humanidad y del hombre.

26. Por último, una sustancia puede llamarse incompleta esencialmente; en este sentido, la división parece análoga, y lo que únicamente es modo sustancial, ocupa, por su género, el ínfimo lugar en ese orden; porque apenas puede denominarse sustancia, como ocurre con la dependencia o la producción sustancial, el modo de unión y el de subsistencia. Se incluyen también las partes esenciales de la sustancia, como la materia y la forma, que parecen tener mayor participación en la entidad sustancial; no obstante, con respecto a la sustancia completa parece que son sustancias analógicamente, por la razón antes indicada, a propósito del ente completo y el incompleto, y acerca de la sustancia y el accidente. Sólo se presenta como digno de observación que esta analogía es de tal clase que la sustancia completa es, por su género, más excelente que la incompleta, y que ésta posee todo su ser por causa de aquélla, si se las considera de manera relativa y proporcional. Puede, empero, acontecer que una sustancia incompleta sea en absoluto intensivamente más noble y excelente que otra completa; porque el alma racional es absolutamente más noble que la tierra o el fuego, aunque éstas sean sustancias completas y aquélla incompleta. Efectivamente, estas sustancias sólo aventajan al alma en la materia, que es algo imperfectísimo en el orden de la sustancia; en cambio, el alma aventaja a tales entes en la diferencia formal y en el grado y orden de sustancia, por ser espiritual e intelectual, y esta superioridad es mucho más elevada en perfección intensiva.

27. Más aún: es probable que algún modo sustancial sea, en su entidad, más perfecto que cualquier otra sustancia completa puramente creada; tal sucede con la unión hipostática, que, en la naturaleza humana, sólo es un modo sustancial, y le confiere mayor excelencia de la que hay, no solamente en el hombre, sino también en el ángel, y ello no sólo por razón del supuesto mismo del Verbo divino, al que une con la humanidad, sino también por parte de ese modo creado y sobrenatural que pone en la misma humanidad. Sin embargo, dicho modo no es una sustancia completa, sino un medio o vínculo, en virtud del cual

oppositione membrorum, sed ex materiali diversitate entitatum. Atque hinc fit ut aliqua substantia incompleta hoc modo sit multo perfectior in re quam alia completa, quamvis modus concipiendi sit diversus et ex suo genere minus perfectus. Fit etiam hinc ut substantia incompleta metaphysice, physice sit completa, ut rationale, verbi gratia, quia in re non distinguitur a tota rei substantia, sed solum in modo concipiendi.

25. At vero, si membra sumantur secundum physicam rationem completae et incompletae substantiae, sic videri potest divisio analoga, iuxta ea quae in simili divisione superius dicta sunt de ente completo et incompleto. Et in uno quidem sensu apparet hoc verum, tamen in alio non videtur necessarium; est enim illa divisio virtute multiplex et ambigua. Et ideo non potest simpliciter et sine distinctione responderi. Nam substantia potest intelligi incompleta physice solum ex defectu alicuius partis integralis; et hoc modo clarum est non intercedere analogiam inter illam et substantiam completam. Rursus, alio modo et satis usitato dicitur aliqua substantia incompleta solum ex defectu alicuius modi substantialis, ut humanitas, verbi gratia, carens propria subsistentia. Et substantiam sic incompletam, probabilissimum etiam est non esse analogice, sed univoce substantiam, ut humanitatem, verbi gratia, respectu hominis, quia includit totam essentiam et totam entitatem substantialem hominis, et est simpliciter ens per se, eo sensu quo illud *per se* dicit essentialem rationem substantiae, quod infra declarabimus; solumque illi deest complementum quoddam modale, quod non videtur satis ad constituendam analogiam. Observandum vero est quod, sicut humanitas non est homo, ita neque dici potest substantia eo modo quo substantia est genus generalissimum; sic enim sumitur in vi concreti, et prout significat rem subsistentem, saltem in confuso et in communi; et ideo non potest de natura abstracte concepta praedicari; tamen substantia, prout dividitur in completam et incompletam, latius sumitur. Et hoc modo dicimus probabile esse dici univoce de humanitate et de homine.

26. Denique, substantia aliqua potest dici incompleta essentialiter, et in hoc sensu videtur divisio analoga, et ex suo genere tenet infimum locum in eo ordine id quod tantum est substantialis modus; vix enim potest substantia appellari, ut dependentia seu fieri substantiale, modus unionis et subsistentiae. Deinde, comprehenduntur essentiales partes substantiae, ut materia et forma, quae magis participare videntur de entitate substantiali; tamen, respectu completae substantiae videntur analogice substantiae propter rationem supra tactam de ente completo et incompleto, et de substantia et accidenti. Solum occurrit observandum hanc analogiam talem esse ut ex genere suo substantia completa excellentior sit quam incompleta, et quod haec totum suum esse habeat propter illam, si respective et cum proportione sumantur. Nihilominus tamen, accidere posse ut aliqua substantia incompleta sit simpliciter nobilior et excellentior intensive quam aliqua completa; anima enim rationalis simpliciter nobilior est quam terra aut ignis, quamquam hae sint substantiae completae, illa incompleta. Hae namque substantiae solum superant animam in materia, quae imperfectissimum quid est in ordine substantiae; ipsa vero anima superat talia entia in differentia formali et in gradu et ordine substantiae, quoniam spiritualis est et intellectualis, qui excessus multo praestantior est in perfectione intensiva.

27. Quin etiam probabile est aliquem modum substantialem perfectiorem esse in sua entitate quam sit quaelibet alia substantia completa pure creata, nimirum, unionem hypostaticam, quae in natura humana solum est modus quidam substantialis, et maiorem excellentiam illi affert quam sit non solum in homine, sed etiam in angelo, non tantum ratione ipsiusmet suppositi Verbi divini, quod humanitati coniungit, sed etiam ex parte illius modi creati et supernaturalis quem ponit in ipsa humanitate. Qui tamen modus non est substantia completa, sed medium aut vinculum quo consurgit substantia quaedam completa, quae est Christus

surge cierta sustancia completa, que es Cristo, Dios-Hombre. De acuerdo con esta opinión hay que decir, consecuentemente, que, aunque tal modo se denomine sustancia analógicamente, atendiendo a la propia razón formal significada por aquella palabra, no obstante, si se considera la realidad misma, es algo más perfecto y noble que la más propia sustancia creada.

28. Y esto no representa inconveniente, pues basta con que sea menos perfecto que aquella sustancia completa que se constituye mediante tal modo, la cual no es puramente creada, sino maravillosamente compuesta de una realidad creada y otra increada. Por este motivo no puede extraerse de aquí un argumento para afirmar lo mismo acerca de la gracia o de otro accidente creado y sobrenatural comparado con la sustancia creada, ya que mediante el accidente no surge un ente que tenga unidad *per se*, ni sustancia alguna, y siempre permanece en el plano del ente relativo. Pero, aunque esto se diga con probabilidad, no tiene certeza, ya que toda unión, por el mero hecho de ser únicamente un modo de la cosa que se une, parece tener en sí misma una entidad disminuida y cuasi relativa; por ello, aun cuando la unión hipostática, por razón del término en el que acaba, posea cierta excelencia y dignidad infinita, no obstante, si se considera en sí misma y en su género físico, no parece una entidad tan perfecta como la sustancia completa, sobre todo la intelectual. Pero todo esto pertenece más bien a la consideración teológica.

SECCION II

¿Es legítima la división de la sustancia en primera y segunda?

1. Aristóteles supone esta división en los *Predicamentos*, capítulo sobre la sustancia, explicando la razón y la diferencia de uno y otro miembro, así como una descripción común de lo dividido, que expresó con estas palabras: *Es común a toda sustancia no estar en un sujeto.* Así, pues, ahora conviene declarar diligentemente esta división, de suerte que, discurriendo por cada uno de sus miembros, expliquemos con exactitud la razón total de la sustancia.

Deus homo. Iuxta quam sententiam consequenter dicendum est quod, licet ille modus dicatur analogice substantia, quantum ad propriam rationem formalem per illam vocem significatam, nihilominus quoad rem ipsam est quid perfectius et nobilius quam propriissima substantia creata.

28. Neque hoc est inconveniens, quia satis est quod sit minus perfectum quam illa substantia completa quae mediante tali modo constituitur, quae non est pure creata, sed ex re creata et increata mirabiliter composita. Et propter hanc causam non potest hinc argumentum sumi ut idem dicatur de gratia vel alio accidente creato et supernaturali ad naturalem substantiam creatam comparato, quia medio accidente non consurgit aliquod ens per se unum, neque aliqua substantia, et semper manet in ordine entis secundum quid. Sed, quamquam haec probabiliter sint dicta, non tamen sunt certa, nam omnis unio, hoc ipso quod tantum est quidam modus rei quae unitur, videtur esse in se diminutae entitatis et quasi respectivae; et ideo, licet unio hypostatica, ratione termini ad quem terminatur, habeat infinitam quamdam excellentiam et dignitatem, tamen, in sese considerata in genere physico, non videtur tam perfecta entitas sicut est substantia completa, praesertim intellectualis. Sed haec ad theologicam considerationem magis spectant.

SECTIO II

Utrum recte dividatur substantia in primam et secundam

1. Hanc divisionem supponit Aristoteles in Praedicamentis, c. de Substantia, tradens rationem et differentiam utriusque membri et communem ipsius divisi descriptionem, quam his verbis significavit: *Commune est omni substantiae in subiecto non esse.* Oportet igitur in praesenti partitionem hanc diligenter declarare ut, per singula membra discurrentes, totam substantiae rationem exacte explicemus.

Qué es lo que se divide en esta división

2. Así, pues, cabe dudar, en primer lugar, si lo que se divide en esta división es sólo una palabra equívoca, o una análoga, o algún concepto objetivo común a la sustancia primera y a la segunda. La razón de la dificultad está en que la sustancia primera no es otra cosa que la sustancia singular, mientras que la sustancia segunda es la sustancia universal o que abstrae de la individuación; pero a la sustancia común y a la individual no les puede ser común ningún concepto objetivo real, excepto el concepto mismo de sustancia común; luego en esta división no puede dividirse ningún concepto objetivo y real. La consecuencia es evidente, ya que lo dividido no puede coincidir con uno de los miembros divisores. La mayor se infiere con bastante claridad de lo que dice Aristóteles en el lugar citado, y se patentizará más aún por lo que se ha de decir. La menor se declara fácilmente por inducción y por razón; efectivamente, nada hay de común entre Pedro y hombre, fuera del concepto común de hombre, ni entre hombre y animal, a no ser el concepto de animal; y, en general, cualquier inferior se compara de esta manera con cualquier superior, y la sustancia primera y la segunda se subordinan entre sí del mismo modo. La razón consiste en que el concepto inferior incluye en sí todo el concepto superior, al que añade su propia determinación o diferencia; luego no puede tener con él ninguna conveniencia, fuera de la que tiene en el mismo concepto común, la cual es identidad más bien que conveniencia; porque la conveniencia, en el caso presente, indica semejanza; pero Pedro y hombre no son semejantes, sino una sola cosa. Se confirma porque, de lo contrario, habría un proceso al infinito en estos conceptos; pues, si hombre y animal conviniesen en un tercer concepto, de ese concepto y del concepto de animal podría abstraerse también un tercer concepto distinto, ya que también se relacionan como lo superior y lo inferior; lo mismo podría argumentarse a propósito de ese cuarto concepto con respecto al tercero, y así hasta el infinito.

3. En segundo lugar, de aquí puede dudarse si esta división es real o de razón; que es real, parece que puede desprenderse de la misma razón común de sustancia, que consiste, bien en no estar en un sujeto, es decir, existir por

Quod sit divisum huius divisionis

2. Dubitari ergo imprimis potest utrum divisum in hac divisione sit sola vox aequivoca, vel analoga, vel aliquis conceptus obiectivus communis substantiae primae et secundae. Et ratio difficultatis est quia substantia prima nihil aliud est quam substantia singularis; substantia vero secunda est substantia universalis, seu abstrahens ab individuatione; sed substantiae communi et individuae nullus realis conceptus obiectivus potest esse communis, praeter ipsummet conceptum substantiae communis; ergo in hac divisione nullus conceptus obiectivus et realis dividi potest. Consequentia est evidens, quia divisum non potest cum altero membro dividente coincidere. Maior vero satis aperte colligitur ex Aristotele, citato loco, et constabit amplius ex dicendis. Minor autem declaratur facile inductione et ratione: nam Petrus et homo nihil habet commune praeter conceptum hominis, neque homo et animal praeter conceptum animalis; et in universum omne inferius et superius ita comparantur, et eodem modo subordinantur inter se substantia prima et secunda. Ratio vero est quia conceptus inferior includit in se totum conceptum superiorem, additque illi determinationem seu differentiam suam; ergo nullam habere potest cum illo convenientiam, praeterquam in ipsomet conceptu communi, quae potius est identitas quam convenientia; convenientia enim in praesenti dicit similitudinem; Petrus autem et homo non sunt similes, sed unum. Et confirmatur, nam alias esset quidam processus in infinitum in his conceptibus, nam si homo et animal convenirent in tertio aliquo conceptu, etiam ab illo conceptu et conceptu animalis posset tertius distinctus abstrahi, nam comparantur etiam sicut superius et inferius, et idem argumentum fieri potest de quarto illo conceptu respectu tertii, et sic in infinitum.

3. Secundo, hinc dubitari potest an haec divisio sit rei vel rationis; nam quod sit rei videtur posse sumi ex ipsa communi ratione substantiae, quae est vel non esse in subiecto, id est, per se esse, vel sub-

sí, bien en estar bajo los accidentes, lo cual es una razón real; y también de la razón de sustancia primera, que consiste en estar bajo los accidentes de manera esencial, primaria e inmediata. Pero tenemos en contra que la sustancia primera y la segunda no difieren realmente; por tanto, no puede ser una división real. Además, la sustancia segunda no es miembro divisor en cuanto sustancia, sino en cuanto sustancia segunda; pero desde ese punto de vista no añade nada real a la sustancia misma; luego no puede ser una división real, sino únicamente de razón.

4. En tercer lugar, puede dudarse a cuál de estos miembros conviene primariamente la razón de sustancia; porque Aristóteles da a entender que conviene primariamente a la sustancia primera, pues dice que ella es *de modo propio, en primer lugar y en grado máximo sustancia,* ya que es la que primariamente subsiste y subyace, y todo lo que subsiste o subyace de alguna manera, lo hace por participación en la primera y mediante la primera sustancia. Por eso —dice Aristóteles—, *eliminadas las sustancias primeras, es imposible que permanezca algo.* Pero existe la razón contraria de que la sustancia segunda es esencialmente sustancia; y la razón esencial conviene a la especie o al género antes que a los individuos; pues, así como Pedro es animal precisamente porque el hombre es animal, y no a la inversa, de igual modo es sustancia porque el hombre es sustancia; consiguientemente, la razón de sustancia conviene primariamente a las sustancias segundas y no puede convenir de manera más inmediata a ninguna otra cosa que al género supremo. E incluso, aunque nos refiramos a la sustancia bajo la razón de subyacer, parece que conviene primariamente a la sustancia segunda; porque, aun cuando parezca que la sustancia primera subyace de modo primario en lo que concierne a los accidentes comunes, ya que estos accidentes no convienen a la especie sino por razón de algún individuo, no obstante parece que sucede lo contrario en lo que respecta a los accidentes propios; así, por ejemplo, risible conviene al hombre antes que a Pedro; pues Pedro es risible precisamente por ser risible el hombre, no al contrario; consiguientemente, como los accidentes propios son los primeros de todos, y la función de subyacer se ejerce primeramente sobre ellos, parece resultar, bien ponderado todo, que también esta razón de subyacer conviene primariamente a la sustancia segunda. Mas,

stare accidentibus, quae est realis ratio; et ex ratione etiam primae substantiae, quae est primo per se ac immediate substare accidentibus. In contrarium vero est quia prima substantia et secunda in re non differunt; non ergo potest divisio esse realis. Item, secunda substantia non est membrum dividens ut substantia, sed ut secunda substantia; ut sic autem nihil rei addit praeter substantiam ipsam; non ergo esse potest divisio rei, sed rationis tantum.

4. Tertio, dubitari potest cui horum membrorum ratio substantiae primario conveniat, nam Aristoteles significat primario convenire primae substantiae; illam enim *proprie imprimis et maxime substantiam* esse dicit, quia illa est quae primo subsistit et substat, et quidquid aliquo modo subsistit vel substat, in prima et per primam substantiam id participat. Propter quod (ait Aristoteles), *primis substantiis ablatis, impossibile est aliquid remanere.* In contrarium vero est quia secunda substantia essentialiter est substantia; ratio autem essentialis prius convenit speciei aut generi quam individuo; sicut enim ideo Petrus est animal quia homo est animal, et non e converso, ita etiam est substantia quia homo est substantia; ratio ergo substantiae per prius convenit secundis substantiis, et nulli potest immediatius convenire quam ipsi supremo generi. Immo, etiamsi loquamur de substantia sub ratione substandi, videtur primo convenire secundae substantiae; nam, licet quoad communia accidentia prima substantia videatur primo substare, quia haec accidentia non conveniunt speciei nisi ratione alicuius individui, tamen, quoad accidentia propria videtur e contrario fieri, nam risibile, verbi gratia, prius convenit homini quam Petro; ideo enim Petrus est risibilis quia homo est risibilis, non e contrario; cum ergo accidentia propria sint omnium prima, et circa illa substandi munus primum excerceatur, fieri videtur, omnibus pensatis, ut haec etiam ratio substandi pri-

por otra parte, da la impresión de que una y otra sustancia son sustancia de manera igualmente primaria, y no guardando un orden, no sólo porque en la realidad son lo mismo, sino también porque participan unívocamente de la razón de sustancia, ya que ambas sustancias, tanto la primera como la segunda, se colocan directamente en el predicamento de sustancia, cosa que no podría suceder si ambas no fuesen unívocamente sustancias.

5. Acerca de la primera duda, nadie opinará, según creo, que esta división sea sólo de una palabra meramente equívoca, pues, por lo dicho y por el mismo Aristóteles, consta que en ella es común, en cierto modo, a uno y otro miembro no sólo el nombre, sino también la razón de sustancia. Por eso, lo que dice Ammonio en los *Predicamentos,* que aquélla no es una división, sino sólo un orden de elementos enumerados, lo mismo que cuando uno dice, enumerando, que en la oración hay letras, sílabas y palabras, o que en el ejército hay jefes, soldados, etc., en este sentido —dice— Aristóteles no hizo una división, sino que se limitó a enumerar que en el predicamento de la sustancia se encuentran las sustancias primeras y las segundas; esto —repito— no resulta aceptable, porque, o no explica la cuestión, o equivale a decir que la división es solamente de un nombre equívoco. Se demuestra porque no puede negarse que el nombre de sustancia sea común a la primera y a la segunda. Es claro también que Aristóteles quiso comprender una y otra sustancia bajo aquella palabra; luego, si aquélla es solamente una enumeración de cosas contenidas bajo el mismo nombre sin otra división, será una distribución de un nombre equívoco, ya que semejante distribución no requiere ninguna otra cosa; pero esto es falso, como dije, e incluso lo confiesa el propio Ammonio por la razón antes aducida, a saber, que Aristóteles propuso la razón del nombre, que es común a ambos miembros.

6. Suponiendo esto, algunos dijeron que la sustancia primera y la segunda son nombres de segunda intención y significan formalmente un accidente de razón, es decir, la razón de sujeto y de predicado sustancial, como opina Soto en su *Logica,* capítulo sobre la sustancia, o la intención de sustancia universal y singular, como sostienen Cayetano y los Lovanienses, los cuales afirman, consecuentemente, que en aquel lugar se divide un accidente en accidentes, lo cual

mo conveniat secundae substantiae. Aliunde vero apparet utramque substantiam esse aeque primo substantiam, et non cum aliquo ordine, non solum quia in re idem sunt, sed etiam quia univoce participant rationem substantiae, nam utraque substantia, tam prima quam secunda, directe collocatur in praedicamento substantiae, quod esse non posset nisi utraque esset univoce substantia.

5. Circa primam dubitationem, nemo, ut existimo, opinabitur hanc esse solius vocis mere aequivocam partitionem, nam ex dictis et ex ipsomet Aristotele constat in ea non solum nomen, sed etiam rationem substantiae aliquo modo esse communem utrique membro. Quare, quod Ammonius in Praedicamentis ait, illam non esse divisionem, sed ordinem solum enumeratorum, ut si quis enumerando dicat in oratione esse litteras, syllabas et dictiones, vel in exercitu esse duces et milites, etc., ita (inquit) Aristoteles non divisit, sed enumeravit solum in praedicamento substantiae reperiri primas et secundas substantias; hoc (inquam) non probatur, quia vel rem non declarat, vel perinde est ac si diceretur partitionem esse solius nominis aequivoci. Probatur, quia negari non potest quin nomen substantiae commune sit primae et secundae. Constat etiam Aristotelem sub ea voce voluisse utramque substantiam comprehendere; ergo, si illa tantum est enumeratio rerum sub eodem nomine contentarum absque alia divisione, erit partitio nominis aequivoci, quia huiusmodi partitio nihil aliud requirit; id autem falsum est, ut dixi, quod et ipse Ammonius confitetur propter rationem supra factam, scilicet, quod Aristoteles rationem nominis proposuit, quae utrique membro communis est.

6. Hoc ergo supposito, dixerunt aliqui primam et secundam substantiam esse nomina secundae intentionis, et de formali significare quoddam accidens rationis, nempe rationem subiecti et praedicati substantialis, ut sentit Soto, in Logica, c. de Substantia, vel intentionem universalis et singularis substantiae, ut volunt Caietan. et Lovanienses, qui consequenter aiunt dividi ibi accidens in accidentia, quod intelligendum est re-

debe entenderse con respecto a la sustancia a la que, en virtud de la razón, le acaece el ser universal o singular, o el colocarse en línea directa predicamental. Pero, comparando formalmente lo dividido con los miembros divisores en cuanto tales, será más bien una división del género en especies, cual es, por ejemplo, la división del universal en cinco universales. Efectivamente, si el accidente se divide en los accidentes que están contenidos en él de manera esencial, como lo coloreado en blanco y negro, la división será *per se* y esencial, no accidental o por accidentes con respecto a lo dividido. Soto, en cambio, indica que es una división del sujeto en accidentes de razón, porque no puede haber ninguna intención común a la intención de sujeto y de predicado. Mas, aunque concedamos que la división puede tener ese sentido, no obstante, el que sea imposible en sentido distinto ni es cierto ni se prueba legítimamente con el argumento indicado; porque, si la razón de sujeto y la de predicado se consideran propiamente en orden a la proposición, poseen la intención común de extremo de una proposición, al cual llamamos, en el orden de las palabras, término o nombre; en cambio, si el sujeto y el predicado se toman más ampliamente como "lo que puede ser sujeto" y "lo que puede ser predicado", que se comportan de modo proporcional con respecto a lo universal y a lo singular, entonces pueden tener la intención común de correlativos, que se funda en tal abstracción o comparación del entendimiento, aunque quizá no posea un término incomplejo común que la signifique; y en el caso presente puede llamarse *apto para ser colocado en la línea recta predicamental de la sustancia,* lo cual significa formalmente una intención de razón. De esta manera se resuelve fácilmente la dificultad señalada en la primera duda, pues el hecho de que los predicados inferiores y superiores que se subordinan entre sí convengan en algún ente de razón no representa dificultad alguna. En cambio, si se afirma que la división es de un sujeto real en accidentes de razón, o habrá que decir que lo dividido no es una unidad, a no ser por cierta agregación, a saber, que se trata de realidades que se ponen en la línea directa del predicamento de sustancia, o por lo menos todavía faltará explicar bajo qué razón real y objetiva tiene unidad lo dividido.

spectu substantiae cui per rationem accidit esse universalem vel singularem, aut in recta linea praedicamentali collocari. Formaliter autem comparando divisum ad membra dividentia ut sic, potius erit divisio generis in species, qualis est divisio universalis, verbi gratia, in quinque universalia. Nam, si accidens dividatur in accidentia per se sub illo contenta, ut coloratum in album et nigrum, divisio erit per se et essentialis, non accidentalis aut per accidentia respectu divisi. Soto vero indicat divisionem esse subiecti in accidentia rationis, quia nulla intentio communis esse potest ad intentionem subiecti et praedicati. Sed, quamvis demus divisionem posse habere illum sensum, tamen quod aliter sit impossibilis non est verum nec recte probatur illa ratione; nam, si ratio subiecti et praedicati proprie sumantur in ordine ad propositionem, habent intentionem communem extremi propositionis, quod in vocibus terminum appellamus, vel nomen; si vero subiectum et praedicatum latius sumantur pro subiicibili et praedicabili, quae proportionaliter se habent ad universale et singulare, sic possunt habere intentionem communem correlativorum, quae fundatur in tali abstractione vel comparatione intellectus, quamvis fortasse non habeat terminum communem incomplexum quo significetur; et in praesenti appellari potest *aptum poni in recta linea praedicamenti substantiae,* quod de formali significat intentionem rationis. Atque hoc modo facile expeditur difficultas tacta in primo dubio, quia quod praedicata inferiora et superiora inter se subordinata conveniant in aliquo ente rationis nulla est difficultas. At vero, si dicatur esse divisio subiecti realis in accidentia rationis, vel dicendum erit divisum non esse unum, nisi aggregatione quadam, nimirum, res quae ponuntur in linea recta praedicamenti substantiae, vel certe declarandum adhuc superest sub qua ratione reali et obiectiva illud divisum unum sit.

7. Además, aunque esta interpretación de la antedicha división por segundas intenciones es probable y acomodada a los dialécticos, no resulta suficiente para la cuestión metafísica que ahora tratamos. Tampoco parece enteramente adaptada al pensamiento de Aristóteles, ya que éste no declaró la razón de sustancia —la cual supuso que se encuentra en la primera y en la segunda— por una relación de razón ni, de manera semejante, por una denominación tomada de nuestros conceptos, sino por la propiedad real de subsistir en sí, propiedad que expresó con esta negación: *no estar en un sujeto.* Porque tampoco puede decirse que tomase igualmente dicha negación en orden a las segundas intenciones, de suerte que *no estar en un sujeto* equivalga a *no predicarse de un sujeto,* pues, en este sentido, sería falso afirmar que es común a toda sustancia el no estar en un sujeto; efectivamente, esto no convendría a las sustancias segundas, puesto que se predican de las sustancias primeras o de las inferiores. Por eso Aristóteles distingue expresamente entre *estar en un sujeto* y *decirse de un sujeto,* en el sentido de que esto consiste en predicarse, y aquello en estar-en. Y, a propósito de las sustancias segundas, afirma que no están en un sujeto, aunque se digan de un sujeto. Consiguientemente, emplea esa negación para describir tal propiedad de la sustancia, que consiste en existir por sí. Además, el subyacer a los accidentes es una propiedad real, y no de segunda intención, como parece evidente por los mismos términos, según el tetxo de Aristóteles; pues por este motivo dijo que, *corrompidas las primeras sustancias, es imposible que permanezca algo,* ya que en ellas existen realmente las sustancias segundas y están los accidentes; por tanto, el subyacer a los accidentes se toma en orden a la existencia real y como una propiedad real. Además, porque el subyacer, referido a las segundas intenciones o actos de la mente, parece no ser otra cosa que emplearse como sujeto en una proposición; pero en este sentido no sólo las sustancias, sino también algunos accidentes subyacen a otros accidentes; y las sustancias segundas no siempre subyacen de esta manera por causa de las primeras, especialmente en las proposiciones que no expresan la existencia actual, como explicaremos más adelante. Asimismo se ha demostrado que Aristóteles toma la expresión "estar en un sujeto" realmente y según el ser real; pero lo correlativo de esto es sub-

7. Praeterea, haec interpretatio praedictae divisionis per secundas intentiones est probabilis et accommodata dialecticis; tamen, ad rem metaphysicam quam nunc tractamus non est sufficiens. Neque etiam videtur omnino accommodata menti Aristotelis, nam ille non declaravit rationem substantiae, quam in prima et secunda reperiri supposuit, per aliquam relationem rationis, nec similiter per denominationem aliquam sumptam ex conceptibus nostris, sed per proprietatem realem subsistendi in se, quam per illam negationem declaravit, *non esse* (scilicet) *in subiecto.* Neque enim dici potest quod illam etiam negationem sumpserit in ordine ad secundas intentiones, ita ut *non esse in subiecto* idem sit quod *non praedicari de subiecto,* nam in hoc sensu falso diceretur commune esse omni substantiae in subiecto non esse; secundis enim substantiis hoc non conveniret, cum praedicentur de primis vel de inferioribus substantiis. Unde Aristoteles expresse distinguit *esse in subiecto* et *dici de subiecto,* ut hoc sit praedicari, illud inesse. Et de secundis substantiis ait non esse in subiecto, licet dicantur de subiecto. Sumit ergo illam negationem ad describendam talem proprietatem substantiae, quae est per se esse. Deinde, substare accidentibus proprietas est realis, et non secundae intentionis, ut ex ipsis terminis per se notum videtur ex textu Aristotelis; ideo enim dixit *corruptis primis substantiis, impossibile esse aliquid remanere,* quia in eis realiter existunt secundae substantiae et insunt accidentia; substare ergo accidentibus sumitur in ordine ad existentiam realem, et ut proprietas realis. Item, quia substare relatum ad secundas intentiones, seu ad opera mentis, nihil aliud esse videtur quam in propositione subiici; hoc autem modo non tantum substantiae, sed etiam accidentia quaedam substant aliis accidentibus; et secundae substantiae non semper substant hoc modo propter primas, praesertim in propositionibus quae non dicunt actualem existentiam, ut inferius declarabimus. Item, ostensum est esse in subiecto sumi ab Aristotele realiter et secundum reale esse; huius autem correlativum

yacer a los accidentes que "están-en"; luego ésta es una propiedad real y, atendiendo a ella, se dividen la sustancia primera y la segunda en cuanto participan más o menos, es decir, en cuanto participan diversamente de esa propiedad; así, pues, la sustancia primera y la segunda no se distinguen por segundas intenciones, sino por orden a propiedades reales.

8. Añádase que, en orden a las segundas intenciones, apenas puede entenderse —como dice Aristóteles— en qué sentido se afirma que la sustancia primera es más sustancia que la segunda; porque, si la sustancia primera expresa la intención de sujeto, y la segunda la intención de predicado —según dice Soto—, ¿en qué se establece la comparación? Efectivamente, ésta debe establecerse en alguna propiedad común; pero la razón de predicado y la de sujeto son diversas; y el mismo Soto afirma que no tienen ninguna intención común y, aunque la tengan, participan de ella en igual medida, pues tan extremo de la proposición es el predicado como el sujeto. Puede hacerse la misma argumentación si se dice que esas intenciones son de lo universal y de lo particular, o de lo que puede tomarse como predicado y lo que puede tomarse como sujeto, y que se dividen desde el punto de vista de la intención común de lo que puede ponerse en la línea directa del predicamento de sustancia; porque también esta intención conviene a las sustancias segundas de manera igualmente primaria que a las primeras. Por eso, a este respecto, sería más verosímil decir que se divide la intención de sujeto y que ésta conviene a la sustancia primera en mayor grado y antes que a la segunda. Pero tampoco esto es creíble, porque ser sujeto de predicación sólo expresa una intención de razón; mas ésta no basta para explicar la razón de sustancia, ya que es común a los accidentes; y este argumento puede aplicarse a todas las intenciones antes enumeradas. Además, la intención de sujeto no siempre conviene a las sustancias segundas en virtud de las primeras, sobre todo en las proposiciones esenciales, que abstraen de la existencia actual. Por consiguiente, hay que añadir algo a las intenciones de razón para explicar la división indicada y la distinción y comparación de los miembros divisores entre sí.

9. Por tanto, cabe decir, con orientación distinta, que en esta división se divide la sustancia en cuanto dotada de la propiedad real de subsistir por sí, pero

est substare accidentibus quae insunt; est ergo haec proprietas realis; secundum hanc autem dividuntur prima et secunda substantia, quatenus magis vel minus seu diverso modo illam proprietatem participant; ergo non per secundas intentiones, sed per ordinem ad reales proprietates substantia prima et secunda distinguuntur.

8. Adde quod, in ordine ad secundas intentiones, vix potest intelligi quomodo prima substantia dicatur magis substantia quam secunda, ut Aristoteles loquitur; nam si prima substantia dicit intentionem subiecti, et secunda intentionem praedicati, ut ait Soto, in quo fit comparatio? Nam haec debet fieri in aliqua proprietate communi; rationes autem praedicati et subiecti sunt diversae, et ipse Soto ait nullam habere intentionem communem, et, quamvis habeant, illam aeque participant, nam tam extremum propositionis est praedicatum sicut subiectum. Idemque argumentum fieri potest, si dicantur illae intentiones esse universalis et singularis, aut praedicabilis et subiicibilis, dividique sub intentione communi ponibilis in linea recta praedicamenti substantiae; nam haec etiam intentio aeque primo convenit secundis substantiis ac primis. Unde quoad hoc verisimilius diceretur dividi intentionem subiecti, et hanc magis et prius convenire primae substantiae quam secundae. Sed hoc etiam non est credibile, quia esse subiecti praedicationis solum dicit intentionem rationis; at vero illa non est sufficiens ad explicandam rationem substantiae, nam communis est accidentibus, quae ratio de omnibus intentionibus supra numeratis fieri potest. Et praeterea, illa intentio subiecti non semper convenit secundis substantiis per primas, praesertim in propositionibus per se, quae abstrahunt ab actuali existentia. Igitur praeter intentiones rationis aliquid addere oportet ad explicandam praedictam divisionem et distinctionem ac comparationem membrorum dividentium inter se.

9. Aliter ergo dici potest in hac divisione dividi substantiam ut habentem hanc proprietatem realem per se subsistendi, di-

que se divide por los diversos modos según los cuales dicha propiedad conviene a las sustancias primeras y a las segundas. Cayetano apuntó también esta opinión en el predicamento de la sustancia, si bien lo hizo en un sentido completamente diverso del que pretendemos nosotros. Porque dice que la sustancia primera está constituida por el modo positivo de subsistir particularmente, mientras que la sustancia segunda no está constituida por un modo positivo, sino por la carencia del modo de subsistir particularmente. No asigna, pues, un dividido común según una propiedad real, sino sólo según una propiedad de razón, a saber, en cuanto es una realidad que se coloca directamente en la línea recta del predicamento de la sustancia. Esta exposición no me resulta bastante aceptable, porque, ajustándose a ella, no puede explicarse la razón real en que convienen la sustancia primera y la segunda, atendiendo a la cual reciben ambas la denominación de sustancia, y la primera en mayor grado que la segunda; además, por otras razones que voy a exponer en seguida.

10. Así, pues, se afirma en otro sentido que la sustancia se divide bajo la razón de subsistente por sí y subyacente a otros; porque hemos dicho anteriormente que puede llamarse sustancia atendiendo a una y otra propiedad. Por ello, ambas propiedades deben convenir tanto a la sustancia primera como a la segunda, para que una y otra sean sustancias. Pero difieren en el modo de participar de esas propiedades, no porque una participe de ellas y otra no, cosa que repugnaría a la división, ya que eso equivaldría a excluir a un miembro de la participación en lo dividido, sino porque una, concretamente la sustancia primera, posee dichas propiedades de manera esencial y primaria, lo cual se debe a que es una sustancia singular e individual; porque, de igual modo que son los singulares los que existen esencial y primariamente, así también son los que esencial y primariamente subsisten y sustentan a los accidentes; en cambio, la otra, la sustancia segunda, sólo participa de aquellas propiedades mediante la primera. Que participa de ellas es evidente, ya por ser sustancia, ya también por contener bajo su ámbito a la sustancia primera y existir en ella íntima y esencialmente. Por tanto, es necesario que lo que conviene en la realidad a la sustancia primera convenga también a la segunda, al menos mediante la primera. Y que dichas propiedades no convienen a la sustancia segunda de otro modo que mediante la

vidi autem per diversos modos, quibus haec proprietas primis et secundis substantiis convenit. Quam opinionem etiam attigit Caietanus in praedicamento substantiae, tamen in sensu longe diverso ab eo quem nos intendimus. Dicit enim primam substantiam constitui per positivum modum particulariter subsistendi; secundam vero substantiam non constitui per positivum modum, sed per carentiam modi particulariter subsistendi. Unde non assignat divisum commune secundum aliquam proprietatem realem, sed solum secundum proprietatem rationis, scilicet, ut est res quae directe ponitur in linea recta praedicamenti substantiae. Quae expositio mihi non adeo probatur, quia iuxta eam declarari non potest in qua ratione reali conveniant prima et secunda substantia, secundum quam utraque substantia appellatur, et magis prima quam secunda, et propter alias rationes quas statim indicabo.

10. Aliter ergo dicitur substantiam dividi sub ratione per se subsistentis et substantis aliis; ab utraque enim proprietate diximus supra posse substantiam appellari. Utraque ergo proprietas convenire debet tam secundae substantiae quam primae, ut utraque substantia sit. Differunt vero in modo participandi illas proprietates, non quia una participet illas et alia non participet, nam hoc repugnaret divisioni, esset enim excludere unum membrum a participatione divisi; sed quia una, id est, prima substantia, primo ac per se habet illas proprietates, quod ex eo provenit quod substantia singularis ac individua est, nam, sicut singularia sunt quae per se primo existunt, ita etiam per se primo subsistunt et sustentant accidentia; altera vero, id est, secunda substantia, solum per primam illas proprietates participat. Quod enim illas participet patet, tum quia est substantia, tum etiam quia sub se continet primam substantiam, et in ea intime et essentialiter existit. Unde necesse est ut quod primae substantiae convenit in re, conveniat etiam secundae, saltem mediante prima. Quod vero non aliter conveniant illae proprietates secundae substantiae nisi per pri-

primera es manifiesto, ya que no existe sino en la primera, pues tampoco subsiste por sí como separada. Por eso dice acertadamente Santo Tomás, *De Potentia*, q. 9, a. 1, ad 5, que el subsistir se atribuye a los géneros y a las especies, no porque subsisten (a saber, fuera de los individuos), *sino porque los individuos subsisten en las naturalezas de aquéllos*. En este sentido, pues, se expone fácilmente la división indicada, la cual quedará más aclarada con las respuestas a las dudas y argumentos consignados al principio.

11. En consecuencia, a la primera duda cabe responder de dos maneras: primero, que lo dividido es un concepto objetivo y real común a la sustancia primera y a la segunda, no ciertamente por un grado esencial específico o genérico, ya que en este sentido nada puede ser común a los predicados esencialmente subordinados, como prueba con legitimidad el argumento allí aducido, sino que este concepto es común por una participación o denominación tomada de cierta propiedad de la sustancia singular, que redunda de alguna manera en la sustancia universal. Semejante propiedad consiste en subsistir o subyacer, cosas que no expresan formalmente la esencia de la sustancia, según se ha indicado arriba acerca de la razón de subyacer, y se dirá más adelante, a propósito de la subsistencia actual, sino que significan ciertas propiedades o condiciones de la sustancia, que convienen de manera esencial y primaria a la sustancia singular y la afectan a su modo; y, consecuentemente, también afectan a los géneros y las especies de sustancias, en cuanto están en los singulares. Y en este sentido no resulta contradictorio que algo sea común a la sustancia singular y a la universal. Sobre todo porque esta comunidad, aun cuando sea de razón por lo que respecta a la distinción de los miembros, sin embargo, en lo que concierne a la conveniencia misma, si se considera atentamente, no es tanto de razón cuanto real, es decir, no se da sólo por una semejanza, de la cual se abstraiga un concepto común según la razón, sino que se da por una participación real de la misma subsistencia. En efecto, hombre y Pedro se distinguen ciertamente por la razón; no obstante, se dice de ese modo que el hombre subsiste en Pedro, porque la misma subsistencia real de Pedro es también la subsistencia real de la naturaleza

mam patet, quia non existit nisi in prima, neque enim subsistit per se separata. Unde recte D. Thom., q. 9 de Potentia, a. 1, ad 5, ait subsistere attribui generibus et speciebus, non quia subsistunt (scilicet, extra individua), *sed quia individua in eorum naturis subsistunt*. Sic ergo facile exponitur dicta divisio, quae responsione ad dubia et argumenta in principio posita magis declarabitur.

11. Ad primam ergo dubitationem duobus modis responderi potest: primo, divisum esse conceptum aliquem obiectivum et realem communem primae et secundae substantiae, non quidem secundum aliquem gradum essentialem specificum aut genericum, hoc enim modo nihil potest esse commune praedicatis per se subordinatis, ut recte probat discursus ibi factus; sed est hic conceptus communis secundum participationem seu denominationem sumptam a quadam proprietate singularis substantiae, quae aliquo modo redundat in substantiam universalem. Huiusmodi proprietas est subsistere vel substare, quae formaliter non dicunt essentiam substantiae, ut de ratione substandi superius indicatum est, et de subsistentia actuali inferius dicetur, sed dicunt proprietates quasdam seu conditiones substantiae, quae per se primo conveniunt singulari substantiae, et suo modo illam afficiunt [1], consequenter vero etiam afficiunt [1] genera et species substantiarum, quatenus in singularibus sunt. Atque hoc modo non repugnat aliquid esse commune substantiae singulari et universali. Praesertim quia haec communitas, licet quoad distinctionem membrorum sit rationis, tamen quoad ipsam convenientiam, si attente consideretur, non tam est rationis quam realis, id est, non est per solam similitudinem, a qua abstrahatur conceptus communis secundum rationem, sed est per realem participationem eiusdem subsistentiae. Homo enim et Petrus ratione quidem distinguuntur; tamen eo modo dicitur homo subsistere in Petro, quia eadem realis subsistentia Petri est etiam realis subsisten-

[1] En la Vivès y otras ediciones figura erróneamente el término *efficiunt*. (N. de los EE.)

humana; y, de manera semejante, por la misma capacidad o virtud por la que Pedro subyace a la blancura, subyace también el hombre. Asimismo, puede decirse que existir es un predicado común a los singulares y a los universales, no con una comunidad de razón y abstracción, sino real, porque el universal existe con la misma existencia numérica que el singular. Consiguientemente, en este sentido no es difícil comprender que lo dividido es común a la sustancia primera y a la segunda.

12. Se dirá: este concepto de sustancia, por el mero hecho de ser común, es algo abstraído de los singulares y, por tanto, es una sustancia segunda; en consecuencia, le repugna el ser dividido en primera y segunda. Se responde: aun cuando sea común, no es una sustancia segunda, porque no es común a manera de un grado esencial específico o genérico, ni es abstraído conceptualmente en virtud de una conveniencia esencial entre las sustancias completas, lo cual pertenece a la razón de sustancia segunda, sino que es común por una denominación tomada de la misma propiedad, lo cual parece pertenecer a cierto modo de analogía, como explicaré en las dudas segunda y tercera. Y añado que incluso el mismo concepto de sustancia primera es común a todas las sustancias primeras, porque, aun cuando la sustancia primera sea realmente singular e individual, no obstante formalmente la razón misma de sustancia primera puede abstraerse como común, aunque esa razón común no sea una sustancia segunda, por el motivo indicado. Consiguientemente, de manera semejante, una razón de sustancia puede ser común a la primera y a la segunda, sin que esto resulte contradictorio con la razón de sustancia primera, ya que su razón formal es comunicable, aunque sea incomunicable su realidad. Tanto más cuanto que la singularidad de la primera sustancia no excluye la comunicación con la sustancia segunda en la misma entidad y esencia y, por ello, en la misma propiedad; y esa comunicación es suficiente para constituir lo que se divide en esta división, según se ha explicado.

13. Este modo de expresarse es fácil y verdadero; pero también podría decirse que lo dividido es la sustancia concebida bajo el aspecto esencial de sustancia, la cual, así como puede concebirse ya singularizada ya abstraída de la singularidad, igualmente puede dividirse en sustancia primera y segunda, a la

tia naturae humanae; et similiter eadem capacitate seu virtute qua Petrus substat albedini, substat etiam homo. Sicut existere potest dici commune praedicatis singularibus et universalibus, non communitate rationis et abstractionis, sed rei, quia eadem numero existentia qua singulare existit et universale. Iuxta hunc ergo modum non est difficile intelligere divisum commune primae et secundae substantiae.

12. Dices: istemet conceptus substantiae, hoc ipso quod communis est, est quid abstractum a singularibus, et consequenter est secunda substantia; repugnabit ergo illi dividi in primam et secundam. Respondetur: etiamsi communis sit, non est substantia secunda, quia non est communis tamquam gradus essentialis specificus vel genericus, neque est abstractus secundum rationem ex aliqua convenientia essentiali inter completas substantias, quod est de ratione secundae substantiae, sed est communis per denominationem ab eadem proprietate, quod videtur pertinere ad quemdam modum analogiae, ut in secundo et tertio dubio declarabo. Addo, etiam ipsum conceptum primae substantiae communem esse ad omnes primas substantias, quia, licet prima substantia realiter singularis sit et individua, tamen formaliter ipsa ratio primae substantiae potest abstrahi ut communis, quamquam illa ratio communis non sit secunda substantia, propter dictam causam. Simili ergo modo potest aliqua ratio substantiae esse communis primae et secundae, neque hoc contradicit rationi primae substantiae, quia eius ratio formalis communicabilis est, licet res sit incommunicabilis. Eo vel maxime quod singularitas primae substantiae non excludit communicationem cum secunda substantia in eadem entitate et essentia, et consequenter in eadem proprietate, quae communicatio sufficit ad constituendum divisum huius divisionis, ut declaratum est.

13. Atque hic modus dicendi est facilis et verus; posset tamen etiam dici divisum esse substantiam conceptam sub ratione essentiali substantiae, quae, sicut potest concipi aut singularis effecta aut abstracta a singularitate, ita potest etiam dividi in primam

manera como se dice comúnmente que la naturaleza humana, en sí misma, no es ni singular ni universal, por lo que puede dividirse atendiendo a esos dos estados o modos de ser, de los cuales uno es de razón y otro real. Se dirá, en primer lugar: entonces, la sustancia que aquí se divide será el mismo género generalísimo de sustancia, lo cual es imposible, porque sólo es género generalísimo la sustancia segunda, y no la primera. La consecuencia es evidente, porque la sustancia que es género generalísimo no expresa otra cosa que la esencia de sustancia, o lo que tiene esencia de sustancia, así como la naturaleza humana, concebida en sí misma, no es otra cosa que la propia especie humana. Además, el hombre, si bien puede concebirse en sí mismo o singularmente, no puede, empero, dividirse en primero y segundo; por consiguiente, tampoco podrá dividirse de ese modo la sustancia, si se toma como la misma naturaleza sustancial en concreto. Añádase que, si el hombre hubiera de dividirse en primero y segundo, se denominaría hombre primero el hombre universal más bien que el singular, lo mismo que, si existiese la idea platónica, sería hombre antes que individuos. A lo primero se responde negando en absoluto la consecuencia; porque, aun cuando la sustancia que se divide en primera y segunda no signifique explícitamente sino aquello que tiene esencia o naturaleza sustancial, razón que el género generalísimo de sustancia incluye también en su concepto actual, no obstante, ello sucede de modo diverso; porque la sustancia, en cuanto es género generalísimo, no sólo prescinde del estado singular e individual, sino que expresa una unidad universal por razón de la cual la sustancia, como género generalísimo, no puede entenderse como singular; en cambio, la sustancia, en cuanto se divide en primera y segunda, dice precisamente la unidad formal de sustancia, indiferente a la singularidad y a la universalidad; de igual manera que la humanidad, que en sí misma se dice indiferente, y no universal ni particular, no expresa una esencia distinta de la especie humana, pero expresa un distinto modo de concebir. Asimismo, la sustancia, en cuanto género, dice un concepto prescindido de todas las diferencias de sustancia; en cambio, la sustancia, en cuanto es lo dividido, no dice un concepto prescindido de ese modo, sino más bien como resultado de

et secundam substantiam. Sicut communiter dicitur naturam humanam secundum se nec singularem esse nec universalem; unde dividi potest secundum illum duplicem statum vel modum essendi, quorum alter est rationis, alter realis. Dices primo: ergo substantia quae hic dividitur erit ipsum genus generalissimum substantiae, quod est impossibile, quia genus generalissimum tantum est secunda substantia, non prima. Sequela patet, quia substantia quae est generalissimum nihil aliud dicit quam essentiam substantiae, seu quod habet essentiam substantiae, sicut humana natura, secundum se concepta, nihil aliud est quam ipsamet species humana. Item homo, licet possit secundum se seu singulariter concipi, non tamen potest dividi in primum et secundum; ergo nec substantia poterit sic dividi, si sumatur pro ipsa natura substantiali in concreto. Adde quod, si dividendus esset homo in primum et secundum, potius homo universalis diceretur primus homo quam singularis, sicut idea Platonis, si esset, esset prius homo quam individua. Respondetur ad primum negando simpliciter sequelam, nam, licet substantia quae in primam et secundam dividitur non dicat explicite nisi id quod habet essentiam seu naturam substantialem, quam rationem includit etiam in suo actuali conceptu genus generalissimum substantiae, tamen diverso modo, nam substantia, ut est generalissimum, non solum praescindit ab statu singulari et individuo, sed dicit quamdam unitatem[1] universalem, ratione cuius substantia, ut est generalissimum, non potest intelligi singularis; substantia vero, ut dividitur in primam et secundam, dicit praecise unitatem formalem substantiae, indifferentem ad singularitatem et universalitatem. Sicut humanitas, quae secundum se dicitur indifferens, et non universalis nec particularis, non dicit aliam essentiam ab specie humana, dicit tamen alium modum concipiendi. Item substantia, ut est genus, dicit conceptum praecisum ab omnibus differentiis substantiae; substantia vero, ut est divisum, non dicit conceptum ita praecisum, sed po-

[1] *Veritatem* en otras ediciones. (N. de los EE.)

cualquier diferencia sustancial, en cuanto es común a todas, constituirá la sustancia completa. En este sentido, la esencia de la sustancia es cuasi trascendental desde el género supremo hasta los individuos de la sustancia. Y de esa manera dijo Santo Tomás, *In I*, dist. 23, q. 1, a. 1, ad 1: *Todo lo que está en el género de la sustancia puede llamarse "ousia", ya sea una sustancia universal, ya sea una particular.* A la segunda parte se responde negando la semejanza; efectivamente, hombre y Pedro no poseen una propiedad especial bajo la cual reciban esa relación o denominación de primero y segundo, a no ser en la razón de subsistir o subyacer, en orden a la cual se denominan sustancia primera o segunda, porque esa propiedad no pertenece esencial y primariamente al hombre en cuanto tal, sino en cuanto sustancia. Por eso dije más atrás que la razón de sustancia primera y segunda no queda suficientemente explicada por la relación de singular y universal, si no se añade una diversa relación a esta propiedad de subsistir o subyacer.

De qué clase son los miembros divisores

14. A la segunda duda hay que decir, en primer lugar, que esta división, por lo que respecta a la distinción de los miembros, es sólo de razón, y no real. Lo prueba suficientemente el argumento aducido allí, ya que los miembros no son distintos en la realidad, ni realmente ni *ex natura rei*, como resulta con bastante claridad de lo que hemos dicho acerca de la distinción entre la naturaleza universal y los individuos. En segundo lugar, añado que no sólo es de razón la distinción misma, sino que incluso los miembros divisores implican alguna relación o intención de razón. Pues muchas veces acontece que la distinción es de razón y los miembros son completamente reales, como consta acerca de la misericordia, la justicia y otros atributos de Dios. Pero en otras ocasiones sucede que unos miembros conceptualmente distintos, aun existiendo material o realmente en el plano de la realidad, no obstante, en cuanto se distinguen por la razón, incluyen alguna relación o denominación que deben únicamente a la razón. Decimos, pues, que, en la presente división, la sustancia primera y la segunda se comportan de

tius ut resultat ex quacumque differentia substantiali, quatenus omnibus commune est, constituet substantiam completam. Quo sensu essentia substantiae est quasi transcendens a supremo genere usque ad individua substantiae. Quomodo dixit D. Thom., In I, dist. 23, q. 1, a. 1, ad 1: *Omne quod est in genere substantiae potest dici ousia, sive sit substantia universalis, sive particularis.* Ad alteram partem respondetur negando similitudinem, nam homo et Petrus non habent aliquam specialem proprietatem sub qua percipiant illam relationem vel denominationem primi et secundi, nisi in ratione subsistendi vel substandi, in ordine ad quam dicuntur prima vel secunda substantia, quia illa proprietas non pertinet per se primo ad hominem ut sic, sed ut substantia est. Et ideo dixi superius rationem primae et secundae substantiae non satis explicari per relationem singularis et universalis, nisi adiungatur diversa habitudo ad hanc proprietatem subsistendi vel substandi.

Qualia sint membra dividentia

14. Ad secundam dubitationem dicendum est, primo, hanc divisionem quoad membrorum distinctionem esse rationis tantum et non rei. Quod satis convincit argumentum ibi factum, quia membra in re non sunt distincta, nec realiter nec ex natura rei, ut satis constat ex his quae a nobis dicta sunt de distinctione naturae universalis ab individuis. Deinde addo non solum distinctionem ipsam esse rationis, sed etiam membra dividentia aliquam includere relationem seu intentionem rationis. Saepe enim contingit distinctionem esse rationis et membra esse omnino realia, ut de misericordia, iustitia et aliis Dei attributis constat. Interdum vero accidit membra quae ratione distinguuntur, quamvis materialiter seu realiter a parte rei existant, tamen, ut ratione distinguuntur, includere aliquam relationem vel denominationem quam non habent nisi per rationem. Ad hunc ergo modum dicimus sese habere

este modo. Y lo explico, en primer lugar, por las palabras mismas; porque la sustancia primera, en cuanto primera, dice relación a la segunda, e inversamente, la segunda a la primera; pero esta relación no puede ser real, sino sólo de razón, porque es una relación de cierto orden; ahora bien, entre aquellas cosas que no se distinguen realmente, sino sólo por la razón, no puede darse un orden real, sino únicamente de razón. En segundo lugar, por la realidad misma y por las definiciones de sustancia primera y segunda; porque se llama sustancia primera la que subsiste o subyace esencial y primariamente; en cambio, se denominará sustancia segunda la que subsiste o subyace secundariamente o mediante la primera; y, aunque el subsistir o el subyacer convengan realmente a la sustancia primera o a la segunda, no obstante, el hecho de que convengan a una de manera primaria y a otra de modo secundario, es decir, que convengan a aquélla por sí misma y a ésta mediante la otra, no se da en la realidad, sino en orden a nuestros conceptos. Porque en la realidad no se da uno y otro, sino sólo uno, ni se cumple el subsistir o subyacer mediata e inmediatamente, ya que, donde no hay distinción real, no puede haber medio; luego la razón de sustancia primera o segunda, atendiendo a todo lo que incluye, no existe en la realidad misma, sino que tiene su cumplimiento mediante la razón.

15. Se dirá: luego esta exposición coincide con la primera opinión, rebatida anteriormente. Se responde que, en verdad, coincide en parte con ella, por lo cual no la hemos rechazado enteramente, sino que dijimos que no explica la cuestión de manera suficiente. Además, discrepamos de ella, porque no explicamos la división por la intención de singular y universal, ni por la intención de sujeto y predicado, sino únicamente por la relación de orden, es decir, por la relación de primero y segundo en la razón de subyacer o subsistir. Por eso no entendemos la razón de subsistir o subyacer exclusivamente en orden a las intenciones o predicaciones de razón, sino con referencia a la propiedad real de subyacer, y únicamente establecemos la intención o relación de razón en la disposición de subyacente primero o segundo.

16. De donde cabe observar, además, que la sustancia puede llamarse primera en dos sentidos: uno, positivo, por relación a la segunda, en el cual tiene validez

primam et secundam substantiam in hac divisione. Quod declaro primo ex ipsis vocibus, nam prima substantia, ut prima, dicit relationem ad secundam, et e converso secunda ad primam; haec autem relatio non potest esse realis, sed rationis tantum; est enim relatio ordinis cuiusdam; inter illa autem quae in re non distinguuntur, sed tantum ratione, non potest esse ordo realis, sed solum rationis. Secundo, ex re ipsa, et ex definitionibus primae et secundae substantiae; dicitur enim prima substantia quae per se primo subsistit vel substat, secunda vero substantia dicitur quae secundario vel per primam subsistit vel substat; quamvis autem subsistere vel substare realiter conveniant primae vel secundae substantiae, tamen, quod uni primario, alteri secundario conveniant, seu quod uni per se, alteri per aliam, hoc non est in re, sed in ordine ad conceptus nostros. Quia in re non est unum et aliud, sed unum tantum, neque est mediate et immediate subsistere vel substare, quia ubi in re non est distinctio, non potest esse medium; ergo ratio primae aut secundae substantiae, secundum totum quod includit, non est in re ipsa, sed completur per rationem.

15. Dices: ergo coincidit haec expositio cum priori sententia supra improbata. Respondetur ex parte quidem cum illa convenire, et ideo non omnino illam improbavimus, sed diximus non sufficienter rem explicare. Deinde, ab illa differimus, quia nec per intentionem singularis et universalis, nec per intentionem subiecti et praedicati divisionem explicamus, sed solum per relationem ordinis, seu per relationem primi et secundi in ratione substandi vel subsistendi. Unde rationem subsistendi vel substandi non intelligimus in ordine ad solas intentiones seu praedicationes rationis, sed de reali proprietate substandi; intentionem autem seu relationem rationis solum ponimus in habitudine primi vel secundi substantis.

16. Unde ulterius observare licet substantiam dupliciter dici posse primam. Uno modo positive, per relationem ad secundam, quo

lo que hemos dicho hasta ahora; otro, negativo, por negación del primero; en este sentido, la razón de sustancia primera es real y no incluye ninguna relación o intención de razón; y, metafísicamente hablando, parece que esta acepción de sustancia primera es bastante propia y usada. Efectivamente, es la que subsiste o subyace por sí de tal manera que ninguna tiene prioridad sobre ella en el subsistir o subyacer; pero todo esto lo tiene en la realidad, y mediante la negación de lo primero se declara eso positivo que la sustancia primera posee en virtud de su modo de ser positivo propio e intrínseco. En cambio, en la sustancia segunda no tiene lugar esa doble acepción, ya que nada se denomina segundo sólo por una negación, sino que necesariamente implica un orden con respecto a lo que es primero; por eso, aunque la sustancia primera, bajo algún aspecto, pueda expresar de manera no impropia un concepto real que no implique alguna relación de razón, sin embargo, la sustancia segunda, bajo el aspecto de sustancia segunda, necesariamente es realizada por la razón, pues, aunque la cosa que es sustancia segunda sea real, no obstante, el ser segunda no lo tiene en la realidad, sino en orden a nuestro modo de concebir. Por tanto, la razón de sustancia primera puede atribuirse verdadera y propiamente a Dios en cierto sentido, como diré en la sección siguiente, mientras que la razón de sustancia segunda no tiene lugar en Dios en manera alguna, ya que en El no se da la abstracción de una naturaleza común a partir de un individuo sustancial propio. Por consiguiente, la consideración de la sustancia segunda en cuanto tal pertenece al lógico más bien que al metafísico, por lo cual no diremos nada más acerca de ella, sobre todo teniendo en cuenta que, aparte de lo dicho arriba sobre los universales, apenas queda algo que exponer a propósito de tal sustancia. No obstante, en la última sección de la disputación siguiente hablaremos de la razón esencial de sustancia, que se da tanto en la segunda como en la primera; aunque antes estudiaremos la sustancia primera en cuanto primera, por lo que respecta a la negación de una anterior, es decir, al modo positivo que fundamenta dicha negación, ya que esto pertenece en grado sumo a la presente materia. No tenemos por qué tratar de la relación de razón que la sustancia primera tiene con respecto a la segunda, sino que este punto debe remitirse a los dialécticos, porque sirve para coordinar la línea pre-

sensu procedunt quae hactenus diximus; alio modo negative, per negationem prioris; et in hoc sensu ratio primae substantiae realis est, nullamque includit relationem seu intentionem rationis, et, metaphysice loquendo, haec videtur satis propria et usitata acceptio primae substantiae. Est enim illa quae ita per se subsistit vel substat ut nulla sit illa prior in subsistendo vel substando; hoc autem totum in re ipsa habet, et per illam negationem prioris declaratur illud positivum quod prima substantia habet ex vi proprii et intrinseci modi essendi positivi. In secunda vero substantia non habet locum illa duplex acceptio, quia nihil denominatur secundum per solam negationem, sed necessario includit ordinem ad id quod est primum; et ideo, licet prima substantia sub aliqua ratione non improprie possit dicere conceptum realem non includentem aliquam relationem rationis, tamen secunda substantia sub ratione secundae substantiae necessario completur per rationem, quia, licet res illa quae est secunda substantia sit realis, tamen quod sit secunda non habet in re, sed in ordine ad modum concipiendi nostrum. Unde ratio primae substantiae vere ac proprie potest Deo attribui in aliquo sensu, ut sequenti sectione dicam, ratio autem secundae substantiae nullo modo in Deo locum habet, quia in eo non habet locum abstractio naturae communis a proprio substantiae individuo. Quapropter, consideratio secundae substantiae ut sic ad logicum magis spectat quam ad metaphysicum, et ideo nihil amplius de illa dicemus, praesertim quia praeter dicta supra de universalibus, vix aliquid de illa dicendum superest. Dicemus tamen in ultima sectione disputationis sequentis de essentiali ratione substantiae, quae tam in secunda quam in prima reperitur. Prius tamen considerabimus primam substantiam ut prima est, quoad negationem prioris, seu quoad positivum modum qui negationem illam fundat; hoc enim ad praesentem doctrinam maxime spectat. De relatione autem rationis primae ad secundam nihil est quod dicamus, sed dialecticis remittendum id est; deservit enim ad coordinandam lineam praedicamentalem et varios prae-

dicamental y los diferentes modos de predicación; por ese motivo, Aristóteles —como observó Cayetano— nada dijo acerca de aquella división en la *Metafísica;* nosotros, empero, la hemos estimado necesaria para explicar la razón de sustancia primera, en cuanto real y metafísica.

Si la sustancia primera es sustancia en mayor grado que la segunda

17. En cuanto a la tercera duda, es opinión manifiesta de Aristóteles que la razón de sustancia, tal como se divide aquí, conviene primaria y esencialmente a las sustancias primeras. Pero no todos explican en igual sentido de qué manera y bajo qué aspecto debe entenderse esto. Porque unos establecen distinción a propósito de la sustancia, según que se denomine por la propiedad de subsistir o por la propiedad de subyacer; y dicen que, del primer modo, la razón de sustancia conviene a la segunda antes que a la primera, mientras que, del segundo modo, por el contrario, conviene a la primera antes que a la segunda. La razón está en que aquella primera propiedad es la esencia misma de la sustancia, que conviene a la primera mediante la segunda; en cambio, la otra propiedad es accidental, por lo que conviene por sí y primariamente a la sustancia primera y, mediante ella, a la segunda; y dicen que Aristóteles habló de la sustancia bajo el aspecto de estar debajo, según la etimología más propia del término, porque ese aspecto es más conocido para nosotros, y, por ello, la sustancia primera se denomina sustancia de manera eminente. Esta opinión puede tomarse de Boecio, lib. *De duabus naturis*, un poco después del principio, donde dice: *Los géneros y las especies subsisten únicamente, mientras que los individuos no sólo subsisten, sino que también subyacen,* lo cual parece que debe entenderse necesariamente atendiendo a las primeras razones de subsistir o subyacer, ya que, de manera secundaria, también las sustancias segundas subyacen en las primeras. Por eso Santo Tomás, I, q. 29, a. 2, ad 4, interpretando este pasaje de Boecio, dice: *Boecio afirma que los géneros y las especies subsisten, en cuanto a algunos individuos les compete subsistir, por el hecho de estar comprendidos bajo los géneros y las especies en el predicamento de la sustancia.* Consiguientemente, si a los individuos les compete subsistir porque están bajo las sustancias segundas,

dicationum modos; et ideo Aristoteles, ut Caietanus notavit, nihil de illa divisione in metaphysica dixit; nobis autem necessaria visa est ad declarandam rationem primae substantiae, prout realis et metaphysica est.

Sitne prima substantia magis substantia quam secunda

17. Ad tertium dubium aperta est sententia Aristotelis, rationem substantiae, prout hic dividitur, primo ac per se convenire primis substantiis. Quomodo autem et sub qua ratione hoc intelligendum sit, non ab omnibus eodem modo declaratur. Quidam enim distinguunt de substantia, ut dicta a proprietate subsistendi, vel a proprietate substandi; et priori modo aiunt rationem substantiae prius convenire secundae quam primae, posteriori autem modo, e converso, prius primae quam secundae. Ratio est quia prior proprietas est ipsa essentia substantiae, quae convenit primae per secundam, posterior vero proprietas est accidentaria, et ideo per se primo convenit primae substantiae, et per illam secundae; Aristotelem autem aiunt locutum esse de substantia sub ratione substandi, iuxta propriissimam nominis etymologiam, quia illa ratio notior nobis est, et propterea primam substantiam maxime substantiam vocari. Potestque haec sententia sumi ex Boetio, lib. de Duabus naturis, aliquantulum a principio, ubi ait: *Genera et species subsistunt tantum, individua vero non tantum subsistunt, sed etiam substant,* quod videtur necessario intelligendum secundum primas rationes subsistendi vel substandi, nam secundario etiam secundae substantiae substant in primis. Unde D. Thom., I, q. 29, a. 2, ad 4, interpretans hunc locum Boetii, ait: *Boetius dicit genera et species subsistere, in quantum individuis aliquibus competit subsistere, ex eo quod sunt sub generibus et speciebus in praedicamento substantiae comprehensis.* Si ergo individuis competit subsistere quia sub secundis substantiis, per prius competet ipsis

ello competerá con prioridad a las propias sustancias segundas. En consecuencia, el mismo Santo Tomás, *In I*, dist. 23, q. 1, a. 2, ad 21, dice más claramente: *Aunque los géneros y las especies no subyacen sino en los individuos, no obstante les corresponde propiamente el subsistir; y se llaman subsistencias, aunque también se denomina así lo particular, pero de modo posterior, igual que las especies se dicen sustancias, pero segundas.* Y en la dist. 26, q. 1, a. 1, ad 4, afirma que *la subsistencia y la esencia se dan en los géneros y en las especies antes que en los individuos, según Boecio.*

18. No obstante, debe decirse que la sustancia primera es sustancia de manera eminente y primaria, no sólo bajo el aspecto de subyacer, sino también desde el punto de vista del subsistir, hablando formalmente de la subsistencia actual, como expresa propiamente el término mismo "subsistir". Así opinan todos los intérpretes de Aristóteles, y es evidente, porque el subsistir conviene primariamente a aquello a lo que conviene también el existir y el obrar; pero estas cosas convienen primariamente a los singulares, como enseñó el mismo Aristóteles al principio de su *Metafísica;* luego. Además, después demostraremos que la subsistencia, tomada en sentido propio, es un modo o término de la naturaleza singular e individual, de suerte que, así como el accidente no puede modificar la naturaleza común sino en cuanto existe en la naturaleza singular, así tampoco puede la subsistencia ser término de la naturaleza común sino en cuanto singularizada; luego, de igual modo que el subyacer, también el subsistir conviene esencial y primariamente a la sustancia primera, y a la segunda por razón de aquélla. Por eso Santo Tomás, *De Potentia*, q. 9, a. 1, ad 4, dice en absoluto que *nada subsiste, a no ser los individuos de la sustancia;* y en la respuesta *ad 5* dice que Boecio, en el lugar antes citado, habló de acuerdo con la opinión de Platón, el cual sostuvo que los géneros y las especies son ciertas formas separadas que subsisten desprovistas de accidentes. Y, de manera semejante, en el pasaje indicado de I, dice que las especies y los géneros no subsisten sino según la opinión de Platón, que afirmó que las especies de las cosas subsisten separadas de los singulares. Pero incluso esas proposiciones negativas han de entenderse en sentido recto, a saber, que los géneros y las especies no subsisten fuera de los

secundis substantiis. Unde clarius idem D. Thomas, In I, dist. 23, q. 1, a. 2, ad 21, ait: *Quamvis genera et species non substent nisi in individuis, tamen, eorum proprie subsistere est; et subsistentiae dicuntur, quamvis et particulare dicatur, sed posterius, sicut species substantiae dicuntur, sed secundae.* Et dist. 26, q. 1, a. 1, ad 4, ait *subsistentiam et essentiam per prius esse in generibus et speciebus quam in individuis, secundum Boetium.*

18. Dicendum nihilominus est primam substantiam esse maxime et per prius substantiam, non tantum in ratione substandi, sed etiam in ratione subsistendi, loquendo formaliter de actuali subsistentia, ut verbum ipsum subsistendi proprie sonat. Ita sentiunt omnes interpretes Aristotelis, et est manifestum, quia illi primo convenit subsistere, cui existere et operari; sed haec primo conveniunt singularibus, ut docuit idem Aristoteles in principio Metaphysicae; ergo. Item, ostendemus inferius subsistentiam proprie sumptam esse modum seu terminum naturae singularis et individuae, ita ut, sicut accidens non potest afficere naturam communem nisi prout existit in natura singulari, ita nec subsistentia possit terminare naturam communem nisi ut singularem effectam; ergo, sicut substare, ita etiam subsistere convenit per se primo primae substantiae, et secundae ratione illius. Unde D. Thomas, q. 9 de Potent., a. 1, ad 4, simpliciter ait *nihil subsistere nisi individua substantiae;* et ad 5 ait Boetium, in loco supra citato, locutum esse secundum opinionem Platonis, qui posuit genera et species esse quasdam formas separatas subsistentes ab accidentibus denudatas. Et similiter, in citato loco I, ait species et genera non subsistere, nisi secundum opinionem Platonis, qui posuit species rerum separatim subsistere a singularibus. Sed illae etiam propositiones negativae sano modo intelligendae sunt, nimirum, quod genera et

singulares, es decir, esencial y primariamente, pero no se excluye el que subsistan en los singulares mismos.

19. Por esto, apenas encuentro una verdadera razón que explique la diferencia que Boecio estableció entre subsistir y subyacer, para que se diga que las sustancias segundas subsisten, pero no subyacen; porque, fuera de los individuos, ni subsisten ni subyacen; en cambio, en los individuos y por los individuos, subsisten y subyacen; consiguientemente, no hay ninguna diferencia en la realidad. Ahora bien, según el modo de entender, cabe decir que los géneros y las especies, en cuanto se conciben abstractamente respecto de los individuos, están abstraídos de la razón de subyacer a los accidentes, pero no de la razón de subsistir. Porque, así como Platón —según la interpretación que de él da Aristóteles— estableció las ideas subsistentes, pero no subyacentes, así también la mente, cuando abstrae las sustancias segundas, las concibe a modo de subsistentes, mas no a manera de subyacentes; porque las abstrae de los accidentes y considera las esencias desnudas; mas no concibe que, separadas de ese modo, subsistan fuera de los individuos; porque entonces la mente no compone, ya que, en otro caso, concebiría una cosa falsa, sino que simplemente concibe al hombre, por ejemplo, a manera de subsistente, abstrayéndolo del individuo y de la subsistencia particular. Pero el pensamiento de Santo Tomás es suficientemente claro por los otros pasajes citados, aunque a veces da la impresión de emplear equívocamente el término "subsistencia"; porque propiamente significa el modo actual de existir por sí, o el término de la naturaleza sustancial, en el sentido en que hemos hablado de ella; pero en otras ocasiones significa la naturaleza y esencia, que es raíz de tal modo de subsistencia, en el cual consiste —diremos después— la razón esencial de sustancia. En este sentido dice a veces Santo Tomás que la razón de subsistencia conviene esencial y primariamente a las sustancias segundas y, mediante ellas, a las primeras. Esto queda probado también por la razón aducida en contrario, de que el concepto esencial de sustancia conviene esencial y primariamente a las sustancias segundas; pero la prueba no vale a propósito del acto mismo de subsistir, ya que éste no es esencial, como diremos posteriormente.

20. Esto es lo que hay que decir del acto real de subyacer, incluso con respecto a las pasiones propias (punto que se tocaba en la tercera duda); porque,

species non subsistant extra singularia, seu per se primo, non vero excluditur quin in ipsis singularibus subsistant.

19. Quocirca, vix invenio veram rationem explicandi differentiam quam Boetius posuit inter subsistere et substare, ut secundae substantiae subsistere dicantur et non substare; nam extra individua nec subsistunt nec substant, in individuis autem et per individua, et subsistunt et substant; in re ergo nulla est differentia. Secundum modum autem intelligendi dici potest quod genera et species, quatenus abstracte ab individuis concipiuntur, abstrahuntur a ratione substandi accidentibus, non vero a ratione subsistendi. Sicut enim Plato, ut Aristoteles eum interpretatur, posuit ideas subsistentes, non vero substantes, ita mens, cum secundas substantias abstrahit, concipit illas per modum subsistentium, non vero per modum substantium; nam abstrahit illas ab accidentibus, et nudas essentias considerat; non tamen concipit illas sic separatas subsistere extra individua; non enim tunc mens componit, alioqui falsum conciperet, sed simplici modo concipit hominem, verbi gratia, ad modum subsistentis, abstrahendo eum ab individuo, et a particulari subsistentia. Mens autem D. Thomae satis clara est ex aliis locis citatis; videtur tamen interdum aequivoce uti nomine subsistentiae; proprie enim significat actualem modum per se existendi, seu terminum naturae substantialis, quo modo de illa locuti sumus; aliquando vero significat naturam et essentiam, quae est radix talis modi subsistendi, in quo infra dicemus rationem essentialem substantiae consistere. Et hoc modo dicit interdum D. Thomas rationem subsistentiae per se primo convenire secundis substantiis, et per illas primis. Et hoc etiam probat ratio in contrarium facta, quod essentialis ratio substantiae per se primo conveniat secundis substantiis; non autem probat de ipso actu subsistendi, nam hic non est essentialis, ut infra dicemus.

20. Atque hoc quidem dicendum est de reali actu substandi, etiam respectu propriarum passionum (quod in tertia dubitatione

considerando únicamente la necesaria conexión que hay entre la esencia y la propiedad, se dice que la propiedad conviene esencial y primariamente a la especie o sustancia segunda, y no a la primera; y el sentido de esta afirmación es que la razón adecuada de dicha propiedad es la propia esencia en sí misma, y no por razón de la individuación o del modo particular de subsistir. En el mismo sentido decimos que Pedro es risible por ser hombre, mas no al contrario; pues con esta expresión sólo significamos que esta propiedad es común a Pedro y a los demás hombres, y que tiene conexión necesaria con la esencia del hombre en cuanto tal. En cambio, hablando de la misma inherencia o sustentación actual del accidente, incluso del propio, ésta siempre conviene por sí y primariamente a la sustancia individual y primera; y así, la risibilidad realmente inhiere en Pedro con prioridad de razón a inherir en el hombre, porque, de igual manera que el ser y el obrar, así también el recibir conviene esencial y primariamente a los singulares y subsistentes.

Si la división es análoga

21. Pero se preguntará (cosa que también se apuntaba al final de la tercera duda) si este orden, según el cual decimos que el subsistir o el subyacer conviene a las sustancias primeras, es suficiente para constituir analogía, de suerte que la sustancia segunda se denomine sustancia sólo en sentido análogo. Porque comúnmente se juzga así, y de este modo opinó Alberto, en *Praedicament.*, trat. I, c. 3, habiéndole seguido Cayetano y otros. La razón es que la propiedad de subsistir o subyacer conviene a la sustancia primera antes que a la segunda. Pero, como hemos demostrado que ese orden no es real, sino sólo de razón, es probabilísimo que no baste para constituir analogía. Sobre todo porque no es necesario que lo que conviene a uno por razón de otro le convenga analógicamente, si le conviene de modo verdadero, propio y absoluto; así, por ejemplo, a la blancura le conviene el ser extensa por razón de la cantidad, pero no le conviene analógicamente; por consiguiente, y con mayor motivo, aunque se diga que la sustancia

tangebatur); considerando enim tantum necessariam connexionem quae est inter essentiam et proprietatem, dicitur proprietas per se primo convenire speciei, seu secundae substantiae, et non primae, cuius sensus est adaequatam rationem talis proprietatis esse ipsam essentiam secundum se, et non ratione individuationis vel particularis modi subsistendi. Atque eodem sensu dicimus Petrum esse risibilem quia est homo, et non e converso; solum enim per hanc locutionem significamus hanc proprietatem esse communem Petro cum aliis hominibus, habereque necessariam connexionem cum essentia hominis ut sic. At vero, loquendo de ipsa actuali inhaerentia seu sustentatione accidentis, etiam proprii, haec semper convenit per se primo substantiae individuae ac primae. Atque ita risibilitas in re ipsa prius secundum rationem inhaeret Petro quam homini, quia sicut esse et agere, ita et recipere primo ac per se convenit singularibus et subsistentibus.

Sitne divisio analoga

21. Sed quaeres (quod etiam in fine tertiae dubitationis tangebatur) an hic ordo, quo dicimus subsistere vel substare primo convenire primis substantiis, sufficiens sit ad constituendam analogiam, ita ut substantia secunda solum analogice dicatur substantia. Communiter enim ita censetur, itaque opinatus est Albertus, in Praedicament., tract. I, c. 3, quem secuti sunt Caietanus et alii. Et ratio est quia haec proprietas quae est subsistere vel substare per prius convenit primae substantiae quam secundae. Sed, cum ostensum a nobis sit hunc ordinem non esse realem, sed rationis tantum, probabilissimum est non sufficere ad constituendam analogiam. Praesertim quia non est necesse ut id quod convenit uni ratione alterius, analogice conveniat, si vere ac proprie atque absolute illi conveniat; ut albedini, verbi gratia, convenit esse extensum ratione quantitatis, tamen non convenit analogice; sic ergo, maiori ra-

segunda subsiste por razón de la primera, no obstante se dirá que subsiste o subyace en sentido unívoco; principalmente porque esa razón o medio sólo se distingue de modo conceptual, ya que, en la realidad, así como hombre y Pedro son lo mismo, así también subsisten o subyacen por igual.

22. A no ser que alguien diga que, si bien la naturaleza que es sustancia segunda es sustancia propia y unívocamente por razón del substrato, no obstante, formalmente y en cuanto sustancia segunda, es sustancia de modo análogo, ya que, en cuanto tal, ni subsiste ni subyace. Pero esta afirmación no es legítima; porque, si se habla de la intención o relación de sustancia segunda, y ésta se considera reduplicativamente cuando se dice *sustancia en cuanto segunda,* así no sólo no es sustancia, sino que ni siquiera es algo real; por tanto, el ser sustancia no se dice de aquella naturaleza por razón de la intención, sino de aquella que nosotros concebimos bajo tal intención o relación, y afirmamos que ésta es sustancia en sentido verdadero, propio y unívoco, y que no debe establecerse analogía sólo por causa de una distinción o relación de razón, aunque la cuestión sea de poca importancia. De igual manera, también nosotros concebimos por la razón que el concepto esencial de sustancia conviene esencial y primariamente a la naturaleza en sí misma, y mediante ella a los individuos; y percibimos el mismo orden en las pasiones propias, por lo que respecta a la necesaria conexión; y, sin embargo, no por ello concebimos en tal caso una razón de analogía; por tanto, lo mismo sucederá en el presente caso. Además, el existir en acto conviene también a las sustancias segundas mediante las primeras o en las primeras; no obstante, nadie ha dicho que les convenga analógicamente. Por último, aquí no se encuentra razón alguna de verdadera analogía, ya que la sustancia segunda no se denomina sustancia por proporción o relación a la primera, sino porque existe por sí, o sea, porque no está en un sujeto, como afirmó Aristóteles.

23. Así, pues, lo que Aristóteles dijo, que la sustancia primera es sustancia de manera eminente y propísima, no hay que entenderlo necesariamente de la analogía, sino sólo porque le conviene esencial y primariamente, incluso según la concepción o distinción de nuestra razón. Como también dice que, entre las sustancias segundas, las especies aventajan a los géneros, sin que por este motivo

tione, quamvis substantia secunda dicatur subsistere ratione primae, nihilominus univoce dicetur subsistere vel substare. Praesertim cum illa ratio seu medium solum sit ratione distinctum; nam in re, sicut homo et Petrus idem sunt, ita aeque subsistunt vel substant.

22. Nisi forte quis dicat quod, licet illa natura quae est secunda substantia ratione substrati sit proprie et univoce substantia, tamen, formaliter et ut secunda substantia est, est analogice substantia, quia ut sic neque subsistit neque substat. Sed hoc non recte dicitur, nam, si sermo sit de intentione seu relatione secundae substantiae, et haec reduplicetur cum dicitur *substantia ut secunda,* illa non solum non est substantia, sed neque est aliquid rei; esse ergo substantiam non dicitur de illa natura ratione intentionis, sed de illa quam nos concipimus sub tali intentione seu relatione, et hanc dicimus esse vere ac proprie et univoce substantiam, neque esse constituendam analogiam ob solam distinctionem seu habitudinem rationis, quamvis res sit parvi momenti. Sicut etiam secundum rationem nos concipimus essentialem rationem substantiae per se primo convenire naturae secundum se, et per illam individuis; eumdemque ordinem apprehendimus in propriis passionibus, quantum ad necessariam connexionem, et tamen, non propterea concipimus ibi aliquam rationem analogiae; idem ergo erit in praesenti. Item, existere actu etiam convenit secundis substantiis per primas seu in primis; tamen, nullus dixit eis analogice convenire. Denique, nulla ratio verae analogiae hic reperitur, quia secunda substantia non dicitur substantia per proportionem seu habitudinem ad primam, sed quia per se est, seu non est in subiecto, ut Aristoteles dixit.

23. Quod ergo Aristoteles ait, primam substantiam esse maxime et propriissime substantiam, non est necesse intelligi de analogia, sed solum quia primo et per se illi convenit, etiam secundum conceptionem seu distinctionem rationis nostrae. Sicut etiam ait inter secundas substantias species excedere genera; tamen, non propterea intercedit

haya analogía entre ellos. Finalmente, si alguien sostiene que, a pesar de todo, con estos argumentos se demuestra que en tal caso no se da una analogía que tenga fundamento más o menos perfecto en el ser mismo de la cosa, pero que, no obstante, hay analogía según la razón y la primera imposición del nombre, no se debe disputar con él, ya que en esto apenas puede haber problema acerca de la realidad, sino únicamente a propósito de la imposición del nombre de sustancia.

24. Por último, puede investigarse aquí si esta división tiene lugar solamente en las sustancias compuestas, o también en las simples o inmateriales; porque casi todos los griegos piensan que sólo se da en las sustancias compuestas. Pero que esto es falso se pondrá de manifiesto por la disputación XXXV, donde demostraremos que las sustancias espirituales individuales están contenidas bajo el género de sustancia.

25. Por otra parte, cabe dudar si la sustancia primera y la segunda pueden distinguirse exclusivamente en la sustancia íntegra, o también en las partes, a saber, la materia y la forma. En esta cuestión, Simplicio, en *Praedicam.,* capítulo sobre la sustancia, refiere la opinión de un tal Boecio, el cual decía que la razón de sustancia primera compete a la materia prima y al compuesto, mas no a la forma. El argumento en que se apoyaba era que a aquélla y no a ésta conviene la definición dada por Aristóteles: *Sustancia primera es la que ni está en un sujeto ni se predica de un sujeto.* Puede confirmarse esta opinión porque la materia prima es subsistente y subyacente, tanto a las formas sustanciales como también a las accidentales. En cambio, la forma se encuentra en un sujeto, concretamente en la materia prima. Esta razón tiene lugar, a lo sumo, en las formas materiales; porque la forma racional, como no depende de la materia, no puede decirse que esté en ella como en su sujeto. Pero Simplicio añade que incluso las formas materiales no están en un sujeto, porque sólo se dice que está en un sujeto aquello que está en él de tal modo que no es parte; por eso, él indica que también la forma sustancial puede tener razón de sustancia primera; porque Aristóteles, en el predicamento de la sustancia, dice que las partes de la sustancia son sustancias. En cambio, los escritores metafísicos niegan en absoluto que la intención de universal o singular convenga a la materia y a la forma y, en consecuencia, habrán

analogia inter illa. Denique, si quis nihilominus contendat his rationibus probari quidem ibi non intervenire analogiam quae in ipso esse rerum magis vel minus perfecto fundetur, nihilominus tamen intercedere analogiam secundum rationem et primam nominis impositionem, non est cum illo contentiose agendum; nam vix potest in hoc esse quaestio de re, sed solum de impositione nominis substantiae.

24. Ultimo, inquiri hic potest an haec divisio locum habeat in solis substantiis compositis, vel etiam in simplicibus seu immaterialibus; nam fere omnes graeci putant in solis compositis substantiis habere locum. Sed hoc esse falsum constabit ex disp. XXXV, ubi ostendemus substantias spirituales individuas contineri sub genere substantiae.

25. Rursus dubitari potest an in sola integra substantia, vel etiam in partibus, materia, scilicet, et forma, prima et secunda substantia distingui possint. In qua re Simplicius, in Praedicam., c. de Substant., refert cuiusdam Boetii opinionem dicentis rationem primae substantiae competere materiae primae et composito, non tamen formae. Ratio eius erat quia illi et non huic convenit definitio ab Aristotele data, scilicet: *Substantia prima est quae neque est in subiecto neque dicitur de subiecto.* Et potest confirmari haec opinio, quia materia prima et est subsistens et substans, tum formis substantialibus, tum etiam accidentibus. Forma autem est in subiecto, scilicet, in materia prima. Quae ratio locum habet ad summum in formis materialibus; nam forma rationalis, cum non pendeat a materia, non potest dici esse in illa ut in subiecto. Simplicius vero addit etiam formas materiales non esse in subiecto, quia illius solum dicitur esse in subiecto quod ita inest ut non sit pars; unde ipse indicat etiam formam substantialem posse habere rationem primae substantiae; nam Aristoteles, in Praedicamento substantiae, dicit partes substantiae esse substantias. At vero scriptores metaphysici absolute negant materiae et formae convenire intentionem universalis aut singularis, et consequenter negabunt in eis reperiri rationem

de negar que en ellas se dé la razón de sustancia primera o segunda; así Soncinas, VII *Metaph.*, q. 39, cuyos argumentos omito porque sólo se refieren al modo de expresarse.

26. Así, pues, la cuestión presente puede ser acerca del nombre o acerca de la realidad. La cuestión acerca de la realidad será si la materia y la forma están contenidas de alguna manera en el predicamento de la sustancia. En esto erró Boecio, si es cierto lo que refiere Simplicio; porque excluyó completamente la forma de la razón y predicamento de sustancia, diciendo que es una cualidad o algo semejante, lo cual es abiertamente contrario a Aristóteles, en el lib. VII de la *Metafísica*, c. 3, y en el II *De Anima*, c. 1, donde divide la sustancia en materia, forma y compuesto; además, en la disp. XV hemos mostrado que es necesaria una forma sustancial que no sea accidente, y hemos explicado en qué difiere su información de la inherencia del accidente.

27. En cambio, será una cuestión prácticamente nominal la de si la división de la sustancia en primera y segunda sólo tiene lugar en el compuesto, o también en las partes. Acerca de ella debe decirse que, hablando absolutamente de la sustancia primera y proporcionalmente de la segunda, sólo se dice de la sustancia completa y que se coloca en la línea directa predicamental; porque esta división se ha dado para constituir esa línea, habiendo asignado lo que viene a ser su fundamento, que es la sustancia primera. Además, porque la sustancia completa es la que propiamente subsiste, obra y subyace, y de la cual se predican en sentido propio los accidentes. En cambio, refiriéndonos a la sustancia más ampliamente, no hay duda de que los dos miembros se encuentran en la materia y en la forma según cierta participación proporcional; pues, por ejemplo, el alma racional es sustancia, y predicada absolutamente no es una sustancia individual y singular. Por ello, aunque no esté en un sujeto, se predica de un sujeto, concretamente de esta o aquella alma racional. Pero esta alma es de tal modo singular, que ni se encuentra en un sujeto ni se predica de un sujeto; luego, guardando la debida proporción, en ella tiene lugar la misma división. E igual ocurre, proporcionalmente, con la materia, la cual puede concebirse también desde el punto de vista

primae aut secundae substantiae, ut Soncinas, VII Metaph., q. 39. Cuius rationes omitto, quia solum pertinent ad modum loquendi.

26. Quaestio itaque praesens potest esse de nomine et de re. De re erit quaestio an materia et forma contineantur aliquo modo in praedicamento substantiae. Et in hoc erravit Boetius, si verum est quod Simplicius refert; nam omnino exclusit formam a ratione et praedicamento substantiae, dicens esse qualitatem, vel aliquid huiusmodi, quod plane est contra Aristot., lib. VII Metaph., c. 3, et II de Anima, c. 1, ubi distinguit substantiam in materiam, formam et compositum; et disp. XV ostendimus necessariam esse formam substantialem quae non sit accidens, et declaravimus in quo differat eius informatio ab inhaerentia accidentis.

27. Quaestio autem fere de nomine erit an divisio substantiae in primam et secundam locum habeat tantum in composito, vel etiam in partibus. In qua dicendum est, loquendo simpliciter de substantia prima et proportionaliter de secunda, solum dici de substantia completa et quae ponitur in recta linea praedicamentali; nam haec divisio data est ad illam lineam constituendam, assignato veluti fundamento eius, quod est prima substantia. Item, quia substantia completa est quae proprie subsistit, operatur et substat, et de qua proprie accidentia praedicantur. At vero, latius loquendo de substantia, non est dubium quin illa duo membra secundum quamdam proportionalem participationem in materia et forma inveniantur; nam anima rationalis, verbi gratia, substantia est, et simpliciter dicta non est individua substantia et singularis. Unde, licet in subiecto non sit, de subiecto dicitur, puta de hac vel illa anima rationali. Haec autem anima ita est singularis, ut nec sit in subiecto nec dicatur de subiecto; ergo, servata proportione, habet in ea locum eadem divisio. Atque idem est proportionaliter de

universal, ya genérico, ya específico, y en cuanto es esta materia individual o este cuerpo. Esto lo indicó suficientemente Aristóteles en el predicamento de la sustancia, donde, habiendo dicho que es común a toda sustancia el no estar en un sujeto, declara que eso conviene también a las partes de la sustancia, puesto que son sustancias; por tanto, sobreentiende que, según el modo como son sustancias, pueden también denominarse primeras y segundas. Por último, lo mismo sucede con la intención de universal y singular; pues, aunque, tal como se toman en la línea directa predicamental, sólo se encuentran en las cosas completas, no obstante, hablando en sentido más amplio y proporcional, se dan, asimismo, en las partes, como resulta evidente de suyo por el común modo de concebir, predicar y dividir, y se ha indicado también en lo que precede. Y así, según esta manera de expresarse, la sustancia primera y la segunda pueden predicarse, no sólo de la completa, sino también de la incompleta; en verdad, es cierto que el nombre de sustancia primera se atribuye menos impropiamente a la materia prima que a las formas materiales, ya que la materia subsiste de alguna manera, mientras que las formas materiales no subsisten, como después veremos. Pero, pasando por alto estas expresiones impropias, tenemos que explicar la razón de sustancia primera en las sustancias completas, y siempre emplearemos tal término en este sentido. Sin embargo, explicaremos incidentalmente de qué modo participan de su razón las partes de la sustancia.

materia, quae sub ratione etiam universali concipi potest, vel generica vel specifica, et ut est haec individua materia seu hoc corpus. Atque hoc certe satis indicavit Aristoteles in praedicamento substantiae, ubi, cum dixisset commune esse omni substantiae in subiecto non esse, declarat hoc etiam partibus substantiae convenire, quoniam substantiae sunt; subintelligit ergo, eo modo quo sunt substantiae, posse etiam primas et secundas appellari. Denique, idem est de intentione universalis et singularis, nam, licet, ut sumuntur in linea recta praedicamentali, tantum sint in rebus completis, latius tamen et proportionaliter loquendo, etiam in partibus reperiuntur, ut ex communi modo concipiendi, praedicandi, et dividendi est per se evidens, et in superioribus etiam tactum est. Atque, iuxta hunc modum loquendi, prima et secunda substantia non solum de completa, sed etiam de incompleta dici potest; verum quidem est, minus improprie tribui nomen primae substantiae materiae primae quam formis materialibus, quia materia subsistit aliquo modo, formae autem materiales non subsistunt, ut infra videbimus. Omissis autem his impropriis locutionibus, ratio primae substantiae declaranda nobis est in substantiis completis, et in hoc sensu semper hac voce utemur. Obiter tamen explicabimus qualiter in partibus substantiae eius ratio participetur.

DISPUTACION XXXIV

LA SUSTANCIA PRIMERA O SUPUESTO Y SU DISTINCION DE LA NATURALEZA

RESUMEN

La presente disputación, que ocupa un lugar destacado dentro de la metafísica y es altamente necesaria para explicar muchos misterios teológicos —como indica Suárez en la introducción—, puede distribuirse en las partes siguientes:

I. Identidad entre la sustancia primera y el supuesto (Sec. 1).
II. Distinción entre el supuesto y la naturaleza (Sec. 2-3).
III. La subsistencia creada; sus propiedades, sus causas y su causalidad (Sec. 4-7).
IV. Distinción entre los concretos y los abstractos de las sustancias segundas y coordinación del predicamento de sustancia (Sec. 8).

SECCIÓN I

Aunque en toda esta disputación va a tratar de la sustancia creada (1), Suárez la abre con unas útiles consideraciones sobre el empleo de los términos sustancia primera, supuesto, persona *e* hipóstasis *en el orden divino (2-6). Luego, "descendiendo del plano divino a las criaturas", concreta su doctrina en unas afirmaciones, que demuestra y defiende contra las objeciones: 1.ª La sustancia primera sólo se predica de la sustancia singular, individual y subsistente por sí (7-8). 2.ª En las criaturas, la sustancia primera y el supuesto se identifican enteramente en la realidad (9-12). 3.ª La persona se identifica con el supuesto intelectual o racional (13). 4.ª Según su empleo más frecuente,* hipóstasis *viene a significar lo mismo que supuesto o persona (14-15).*

SECCIÓN II

Abordando el problema mismo (1) y aclarado el sentido de la cuestión (2-3), se exponen diferentes opiniones: la primera, de Durando y Enrique, que sólo admiten una distinción de razón entre la naturaleza y el supuesto (4), es rechazada (5-7); lo mismo se hace, muy por extenso, con la segunda, de Escoto: el supuesto creado no añade a la naturaleza singular ninguna realidad positiva (8-19). Con esto se llega a la solución de la cuestión: el supuesto creado añade a la naturaleza creada algo real positivo y realmente distinto de ella (20).

SECCIÓN III

Es continuación de la anterior. Se abre con una opinión de Santo Tomás —únicamente en las cosas compuestas de materia y forma se distinguen la natu-

raleza y el supuesto— (1). Suárez propone y resuelve algunos puntos difíciles: el supuesto no añade a la naturaleza los caracteres individuantes (2-4) ni accidente alguno (5-6); en los ángeles, el supuesto se distingue realmente de la naturaleza singular e individual (7-8), por añadirle algo realmente distinto (9-11); es imposible que se cree una sustancia en la que no haya distinción real entre el supuesto y la naturaleza (12-15). Finalmente se estudian sendos pasajes difíciles de Santo Tomás (16-17) y de Aristóteles (18-22).

SECCIÓN IV

Tras una brevísima introducción (1), se exponen y refutan por extenso las opiniones en esta materia (2-22), llegando así a la solución del problema, expresada en tres afirmaciones: 1.ª La personalidad es un término o modo de la naturaleza según el ser de la existencia, no de la esencia (23-25); se resuelven las objeciones (26-27) y se explica la razón formal de subsistencia (28), saliendo al paso de nuevas dificultades (29-31). 2.ª Entre el supuesto y la naturaleza media una distinción real modal (32-37). 3.ª La personalidad creada forma verdadera composición con la naturaleza creada, como un modo con la cosa modificada, o como un término con la cosa terminable (38-39).

SECCIÓN V

Declarada la definición o descripción de subsistencia creada (1), se plantea el problema de la indivisibilidad de la subsistencia en las realidades materiales (2-3). Contra los que opinan que toda subsistencia es indivisible a causa de su incomunicabilidad (4), el Eximio establece y demuestra su doctrina: 1) La subsistencia de las realidades espirituales es indivisible por carecer de partes (5-6). 2) Ninguna subsistencia material es indivisible del mismo modo que las espirituales (7-8). 3) Toda subsistencia material tiene una doble composición: integral y esencial o cuasi esencial (9-13); pero las realidades puramente materiales subsisten por razón de la materia sola (14-21), de lo cual se infieren interesantes corolarios (22-24). 4) En lo que de ella depende, la subsistencia material por razón de la composición de partes integrantes es divisible en partes (25-26). 5) En el hombre, la subsistencia íntegra de toda la humanidad consta de las subsistencias parciales del alma y del cuerpo, que permanecen después de la disolución del compuesto (27-34). 6) En cambio, en las otras sustancias materiales y corruptibles, una vez disuelto el compuesto sólo permanece la subsistencia parcial de la materia (35-42). De lo dicho se infiere que las formas materiales no tienen subsistencia parcial ni subsisten (42-52).

Por último, Suárez cierra la sección respondiendo a los argumentos contrarios y explicando la incomunicabilidad de la subsistencia (53-62).

SECCIÓN VI

Se va a ocupar de las causas eficiente y material de la subsistencia (1). Suárez comienza afirmando que toda subsistencia creada exige a Dios como causa eficiente (2), y, tras refutar la opinión contraria (3-5), declara y demuestra que la acción por la que se produce la subsistencia con la existencia no es enteramente simple e indivisble (6-7). Aunque es probable que el principio próximo del que procede eficientemente la subsistencia sea sólo el agente extrínseco (8), parece más probable que lo sea la propia naturaleza (9). Después de responder a los argumentos opuestos (10-19) se ocupa de la causa material de la subsistencia (20-24)

y da solución negativa al problema de la posibilidad de que la naturaleza sustancial se conserve sin ninguna subsistencia (25-29); de ahí se colige que la subsistencia y la existencia de la cosa se producen por eficiencias distintas, aunque conexas (30-33).

SECCIÓN VII

Precisado el sentido de la cuestión en unas observaciones preliminares (1-3) y consignadas dos opiniones diametralmente opuestas (4-5), Suárez, para resolver el problema, establece y demuestra dos afirmaciones: 1.ª La subsistencia creada no ejerce un influjo propio e inmediato sobre las acciones del supuesto (6-9). 2.ª Con respecto a la acción del agente, la subsistencia se comporta de manera antecedente y esencial (10-13). Responde a los fundamentos de las otras opiniones (14) y aclara más aún su propio pensamiento (15-17), para terminar afirmando que la subsistencia no es necesaria para la causalidad de la materia (18-22).

SECCIÓN VIII

En contra de algunos, sostiene el Eximio que, en las sustancias segundas, los concretos se distinguen de los abstractos de igual modo que en las primeras (1-8). De ahí se infiere: 1.º La distinción indicada se da en todas las sustancias segundas (9). 2.º La sustancia segunda incluye, además de su razón esencial, el modo de poseer tal esencia (10). 3.º El género generalísimo en el predicamento de la sustancia es la sustancia considerada como el ser que puede ser subsistente por sí mismo (11). 4.º Las realidades que se colocan en el predicamento de la sustancia son: como base y fundamento, la sustancia primera y, por encima de ella, sus especies y géneros, hasta el supremo, en línea recta; reductivamente, pero no en línea recta, todas las demás cosas que componen física o metafísicamente la sustancia primera o la segunda (12-14).

DISPUTACION XXXIV

LA SUSTANCIA PRIMERA O SUPUESTO Y SU DISTINCION DE LA NATURALEZA

Por lo dicho en la disputación anterior, queda explicado casi todo lo que Aristóteles expone en todas partes acerca del predicamento de sustancia, excepto algunos puntos puramente dialécticos que enseña en el predicamento de sustancia, referentes a las predicaciones de las sustancias segundas respecto de las primeras, los cuales, aparte de no encerrar dificultad importante, son, como hemos dicho, propios de los dialécticos; y lo que trata en el mismo lugar acerca de tres propiedades de la sustancia, que en cierto modo son reales, a saber, no tener contrario, no ser susceptible de grados y ser receptiva de contrarios, todo esto —repito— lo explicamos en otros lugares. Porque de las dos propiedades primeras y negativas nos ocupamos más adelante, disp. XLV y XLVI, al explicar las propiedades opuestas en la cualidad; y allí también tratamos incidentalmente cómo una misma cosa es susceptible de contrarios; pero de esta cuestión se ha hablado sobre todo anteriormente, disp. XIV, al estudiar la causa material de los accidentes. Así, pues, pasando por alto todas estas cuestiones, emprendemos en este lugar una disputación de más envergadura, eminentemente propia de esta disciplina y necesaria en alto grado para muchos misterios teológicos. En ella, primero explicaremos los términos, y después declararemos la razón propia de supuesto y su distinción de la naturaleza; por último, aplicaremos la doctrina a las sustancias segundas y concluiremos con la razón común y la coordinación del predicamento de sustancia.

DISPUTATIO XXXIV

De prima substantia seu supposito eiusque a natura distinctione

Ex his quae in praecedenti disputatione diximus, fere omnia quae de substantiae predicamento Aristoteles ubique tradit, praeter quaedam pure dialectica quae de praedicationibus substantiarum secundarum de primis in praedicamento substantiae docet, quae et difficultatem alicuius momenti non habent, et, ut dixi, dialecticorum sunt propria; quae vero ibidem disserit de tribus proprietatibus substantiae, quae aliquo modo reales sunt, videlicet, non habere contrarium, non suscipere magis aut minus, esseque contrariorum susceptivam, haec (inquam) omnia aliis locis a nobis explicantur. Nam de duobus primis ac negativis proprietatibus disserimus infra, disp. XLV et XLVI, oppositas proprietates in qualitate declarando; et ibi etiam obiter attingimus quomodo idem sit susceptivum contrariorum; sed praecipue de hac re dictum est supra, disp. XIV, tractando de causa materiali accidentium. Omissis ergo his omnibus, gravior nobis hoc loco suscipitur disputatio, et maxime propria huius doctrinae, et ad plura theologiae mysteria imprimis necessaria. In qua primo explicabimus terminos, deinde propriam suppositi rationem, et distinctionem eius a natura declarabimus; ac tandem ad secundas substantias doctrinam applicabimus, communemque rationem ac coordinationem praedicamenti substantiae concludemus.

SECCION PRIMERA

Si la sustancia primera se identifica con el supuesto, persona o hipóstasis

1. Doy por sabido que nos referimos a la sustancia creada, de la cual trata toda esta disputación. Porque, acerca del supuesto y de la subsistencia en la naturaleza divina e increada, apenas puede decirse nada partiendo de principios meramente naturales, ya que depende en sumo grado del conocimiento del misterio de la Trinidad. No obstante, de ello hemos hablado con bastante amplitud en el tomo I de la III parte, disp. XI, donde demostramos que, en la naturaleza divina, no es absolutamente lo mismo según la razón el ser subsistente por sí y el ser supuesto; porque en Dios se da una naturaleza subsistente por sí y comunicable a varios supuestos; y pertenece a la razón de supuesto el ser incomunicable a otro supuesto. No ocurre lo mismo en el caso de la naturaleza creada, como se patentizará por lo que hemos de decir. Ahora bien, teniendo en cuenta que las expresiones teológicas, en la presente materia, pueden aportar gran luz en orden a entender estos términos cuando se aplican a las criaturas, debemos anticipar brevemente algunos presupuestos acerca de Dios.

Se explica el empleo de estos términos en el orden divino

2. Así, pues, en primer lugar ha de establecerse que en Dios se da una sustancia singular que es realmente común a las tres personas, y por razón de la cual las tres personas se llaman consustanciales; en este sentido se definió, en el Concilio de Nicea, que el Padre y el Hijo son ὁμοούσιον, es decir, de la misma sustancia; y en el Símbolo Atanasiano se dice: *No dividiendo las personas ni separando la sustancia;* y así se expresan en diversos lugares los Concilios y los Santos Padres. Pero no puede admitirse que en Dios haya un supuesto común a las tres personas, ya que esto sería confundir las tres personas en una persona o hipóstasis, lo cual es también contrario a la fe definida. Por eso, entre los

SECTIO PRIMA

Utrum prima substantia sit idem quod suppositum aut persona vel hypostasis

1. Suppono sermonem esse de substantia creata, de qua est tota haec disputatio. Nam de supposito et subsistentia in divina et increata natura, ex principiis mere naturalibus fere nihil dici potest, cum ex cognitione mysterii Trinitatis maxime pendeat. Diximus autem latius hac de re in I tomo III partis, disp. XI, ubi ostendimus in divina natura non esse omnino idem secundum rationem esse per se subsistens et esse suppositum; nam datur in Deo natura per se subsistens et communicabilis multis suppositis; de ratione autem suppositi est ut sit incommunicabile alteri supposito. Secus autem est in natura creata, ut ex dicendis constabit. Quia vero theologicae locutiones in hac materia lucem magnam afferre possunt ad intelligendos hos terminos in creaturis, ideo nonnulla breviter circa Deum supponenda sunt.

Explicatur usus harum vocum in rebus divinis

2. Primo igitur statuendum est dari in Deo unam singularem substantiam communem secundum rem tribus personis, ratione cuius tres personae consubstantiales dicuntur, et in hoc sensu in Concilio Nicaeno definitum est Patrem et Filium esse ὁμοούσιον, id est, eiusdem substantiae; et in Symbolo Athanasii dicitur: *Non dividentes personas neque substantiam separantes*, et ita loquuntur passim Concilia et sancti Patres [1]. Non potest autem admitti quod sit in Deo unum suppositum commune tribus personis, quia hoc esset confundere tres personas in unam personam vel hypostasim, quod est etiam contra fidei definitionem. Unde merito inter

[1] VI Synodus, act. 4 et 11; Concil. Tolet. XI; Brac. I, et Wormatiense, in confessionibus fidei, et alii Patres infra referendi.

teólogos se reprende con razón a Cayetano por haber admitido, en cierto modo, un solo supuesto común a las tres personas, aunque no lo expresó en absoluto, sino con una adición, a saber: supuesto incompleto o persona incompleta. Porque esta fórmula, además de resultar ofensiva a los oídos de los teólogos, por ser no sólo inusitada entre los Santos Padres, sino también ajena a su modo de hablar, es, en rigor, falsa, ya que la razón de supuesto es contradictoria con la comunicabilidad de la sustancia divina, como traté más ampliamente, en contra de Cayetano, en la disputación antes citada.

3. Sin embargo, aunque no sea tan cierto, juzgamos más probable y verdadero que esa sustancia singular, que es común a las tres personas, es, en cuanto tal, subsistente por sí misma y esencialmente, y tiene una subsistencia absoluta y esencial común a las tres personas; porque esta opinión es admitida comúnmente por los teólogos de ambas escuelas, la de Santo Tomás y la de Escoto, y también por otros. Y hasta el propio modo de expresarse se fundamenta en gran manera en los Padres antiguos, que dicen que las personas divinas tienen unidad en una naturaleza subsistente por sí misma, e incluso en la subsistencia de la naturaleza, como a veces dice Hilario, y lo indica el Papa Agatón, según una lectura más antigua, cuestiones todas que, con otras muchas, traté más por extenso en la citada disp. XI.

4. De aquí parece resultar que se puede y se debe conceder que Dios, o este Dios, que es común a las tres personas, es sustancia primera, no en cuanto se deriva de subyacer, sino en cuanto significa una realidad singular subsistente por sí; ni tampoco en cuanto expresa una relación a la segunda, pues en este sentido únicamente es sustancia primera la sustancia predicamental y finita, sino en cuanto dice negación de otra anterior e indica o describe una sustancia tal que posee esencial y primariamente el ser por sí misma, y no en otro del que dependa en el ser; porque esto es lo único que significa propísimamente la sustancia primera, y todo esto conviene a la esencia divina concebida precisivamente sólo en sus aspectos absolutos y esenciales, como se ha demostrado en el lugar referido.

theologos reprehenditur Caietanus, quod aliquo modo admiserit unum suppositum commune tribus personis, quamquam non simpliciter, sed cum addito id dixerit, scilicet, suppositum incompletum vel personam incompletam. Haec enim locutio et theologorum aures offendit, quia non solum inusitata est apud Patres, verum etiam ab eorum modo loquendi aliena, et in rigore est falsa, quia ratio suppositi repugnat cum communicabilitate divinae substantiae, ut latius in praedicta disputatione contra Caietanum disserui.

3. Nihilominus, etsi non ita certum sit, probabilius tamen ac verius existimamus illam substantiam singularem, quae communis est tribus personis, ut sic subsistentem esse ex se et essentialiter, habereque unam subsistentiam absolutam et essentialem tribus personis communem; haec enim sententia communiter recepta est a theologis utriusque scholae D. Thom. et Scoti, et ab aliis etiam. Et modus ipse loquendi magnum fundamentum habet etiam in antiquis Patribus, dicentibus divinas personas habere unitatem in natura ex se subsistente, immo et in subsistentia naturae, ut loquitur aliquando Hilarius [1], et indicat Agatho Papa [2], iuxta lectionem antiquiorem, quae omnia cum multis aliis latius retuli in dicta disputatione XI.

4. Atque hinc fieri videtur concedi posse et debere Deum, seu hunc Deum, qui communis est tribus personis, esse primam substantiam, non ut dicitur a substando, sed ut rem singularem per se subsistentem significat; neque ut dicit relationem ad secundam, quomodo sola substantia praedicamentalis et finita est prima substantia, sed ut dicit negationem prioris et talem indicat seu describit substantiam quae per se primo habeat per se esse, et non in aliquo a quo in suo esse pendeat; hoc enim tantum propriissime significat prima substantia, atque hoc totum convenit divinae essentiae in solis absolutis et essentialibus praecise conceptae,

[1] VII de Trinit.
[2] In VI Synod., act. 4.

De aquí se desprende, por último, que en Dios no se identifican totalmente, según la razón, la sustancia primera y el supuesto o persona; porque la sustancia primera, en cuanto tal, no incluye necesariamente la incomunicabilidad, sino sólo el ser subsistente por sí misma, es decir, singular o indivisa; en cambio, el supuesto añade la incomunicabilidad y la distinción respecto de otros supuestos de la misma naturaleza, como observó Santo Tomás, *De Potentia*, q. 9, a. 5, ad 13; por ello, aunque las tres personas no sean un supuesto, pueden, empero, denominarse una sustancia primera, porque son una sustancia completa y perfecta, singular, indivisa y subsistente por sí misma. Se dirá: cada una de las personas es sustancia primera y, propiamente, se subordina a este Dios en la predicación, como cuando se dice que el Padre es este Dios y que el Hijo es este Dios; luego este Dios no es sustancia primera, ya que se predica de un sujeto, lo cual está en contradicción con la definición de sustancia primera. Se responde que este Dios no se predica de la persona divina como de un sujeto, es decir, como de un inferior en quididad, sino como de uno que posee la misma naturaleza numérica, por lo que tanto este Dios como la persona divina es sustancia primera. Es verdad que esta expresión con el nombre de sustancia primera no es muy usada por los Padres antiguos; no obstante, habida cuenta de que, cuando dicen que las tres personas son una sustancia subsistente, no hablan en abstracto y confusamente, sino de la sustancia singular de la naturaleza divina, en la cual todo lo que hay es esencialmente singular e indiviso, la fórmula es equivalente. Aunque, como el término "sustancia primera" puede ser equívoco y tomarse en significación de supuesto, conviene, o bien evitarlo en semejante expresión, o bien añadirle algo que elimine la equivocidad; por ejemplo, diciendo que las tres personas son sustancia primera realmente comunicable, o algo parecido.

5. Y, a mi juicio, debería tenerse en cuenta lo mismo a propósito de la siguiente expresión: *En Dios hay una subsistencia*, o *Las tres Personas son una subsistencia;* porque el nombre *subsistencia* es equívoco, y unas veces se toma en sentido abstracto como la razón de subsistir, incluso en los Concilios, pero

ut in citato loco probatum est. Quo tandem fit ut in Deo non sint omnino idem secundum rationem prima substantia et suppositum seu persona; nam prima substantia ut sic non includit necessario incommunicabilitatem, sed solum quod sit per se subsistens seu singularis vel indivisa; suppositum vero addit incommunicabilitatem et distinctionem ab aliis suppositis eiusdem naturae, ut notavit D. Thom., q. 9 de Pot., a. 5, ad 13; et ideo, quamvis tres personae non sint unum suppositum, possunt tamen dici una prima substantia, quia sunt una substantia completa et perfecta singularis, indivisa ac per se subsistens. Dices: unaquaeque persona est prima substantia et proprie subiicitur huic Deo praedicatione, ut cum dicitur: Pater est hic Deus et Filius est hic Deus; ergo hic Deus non est prima substantia, quia dicitur de subiecto, quod repugnat definitioni primae substantiae. Respondetur hunc Deum non praedicari de divina persona ut de subiecto, id est, ut de inferiori quidditate, sed ut de habente eamdem numero naturam, et ideo tam hic Deus quam persona divina est prima substantia. Verum est hanc locutionem sub nomine primae substantiae non esse adeo usitatam in antiquis Patribus; tamen, quia, dum dicunt tres personas esse unam substantiam subsistentem, non loquuntur abstracte et confuse, sed de singulari substantia divinae naturae, in qua, quidquid est, essentialiter singulare est et indivisum, ideo aequivalens est illa locutio. Quamquam expediens sit illam vocem primae substantiae, quoniam aequivoca esse potest et pro supposito sumi, vel vitari in simili locutione, vel aliquid ei addere quo aequivocatio auferatur, ut si dicamus tres personas esse primam substantiam realiter communicabilem vel aliquid huiusmodi.

5. Atque idem consulendum censerem de hac locutione: *In Deo est una subsistentia,* seu, *tres personae sunt una subsistentia,* quia hoc nomen *subsistentia* aequivocum est, et interdum accipitur in vi abstracti pro ratione subsistendi, etiam in Conciliis [1], in-

[1] VI Synod., act. 11; VII Synod., act. 3.

otras veces, y son muchísimas, se toma en sentido concreto como la realidad subsistente; y de este modo se entiende muy frecuentemente como el supuesto que subsiste de manera incomunicable, el cual se denomina en griego *hipóstasis;* y así el intérprete latino de los Concilios, en muchísimas ocasiones, traduce por subsistencia la palabra *hipóstasis*. Por este motivo, entre los escolásticos, Capréolo, *In I*, dist. 26, a. 3, al argumento de Durando contra la 1.ª conclusión, y al argumento de Auréolo contra la 3.ª conclusión, admite en Dios un subsistir absoluto, pero no una subsistencia absoluta, ya que la subsistencia implica incomunicabilidad, y el subsistir no. Sin embargo, me parece que esa afirmación no es muy consecuente, ya que subsistencia se deriva de subsistir; por ello, toda realidad que subsiste por sí misma puede llamarse subsistencia, como dice Santo Tomás, *De Potentia*, q. 9, a. 1, ad 4; luego la misma ambigüedad que existe en la palabra *subsistencia* puede darse también en la palabra *subsistir;* así, pues, aunque en Dios no se dé una subsistencia considerada absolutamente como supuesto, se da, no obstante, una subsistencia considerada absolutamente como realidad subsistente por sí misma, si bien subsiste de manera comunicable. Y conviene explicar siempre esta significación, ya sea expresa, ya tácitamente, para no ofrecer ocasión o sospecha de error.

6. Por último, hay que juzgar lo mismo a propósito del término "sustancia" empleado en plural, por ejemplo: en Dios hay tres sustancias o tres sustancias primeras; porque este nombre "sustancia" es equívoco, y muchas veces significa la esencia, como hicimos notar en la sección primera [de la disputación anterior]; pero también puede significar el supuesto, sobre todo si se añade sustancia primera, ya que el supuesto subsiste por sí mismo de manera eminente. Por lo cual, con esta significación pueden admitirse en Dios tres sustancias, pero no con la significación anterior. Y, con objeto de evitar esta equivocidad, muchos de los Padres antiguos negaron esta fórmula, para no dar la impresión de concordar con Arrio, el cual multiplicaba las esencias en la Trinidad; en este sentido dijo San Jerónimo a Dámaso: *¿Quién se atreverá, con lengua sacrílega, a admitir tres sus-*

terdum vero ac saepissime in vi concreti pro re subsistenti, et hoc modo frequentissime sumitur pro supposito incommunicabiliter subsistenti, quod graece *hypostasis* appellatur, atque ita latinus interpres Conciliorum loco huius vocis *hypostasis* subsistentiam saepissime vertit [1]. Quapropter ex scholasticis Capreol., In I, dist. 26, a. 3, ad arg. Durand. contra primam conclusionem, et ad arg. Aureol. contra tertiam conclusionem, admittit in Deo unum subsistere absolutum, non tamen unam subsistentiam absolutam, quia subsistentia includit incommunicabilitatem, non vero subsistere. Quod non videtur mihi adeo consequenter dictum, nam subsistentia a subsistendo dicta est. Unde omnis res quae per se subsistit potest dici subsistentia, ut ait D. Thomas, q. 9 de Potent., a. 1, ad 4. Unde eadem ambiguitas quae est in voce *subsistentia* potest etiam esse in verbo *subsistere;* igitur, licet in Deo non sit una subsistentia absolute sumpta pro supposito, est tamen una subsistentia absolute sumpta pro re per se subsistenti, etiamsi communicabiliter subsistat. Quam significationem vel expresse vel tacite explicare semper oportet, ne detur occasio vel suspicio erroris.

6. Denique idem censendum est de nomine substantiae in plurali dicto, scilicet, in Deo sunt tres substantiae vel tres primae substantiae; est enim aequivocum hoc substantiae nomen, et saepe significat essentiam, ut in prima sectione notavimus, et potest etiam significare suppositum, et maxime si addatur prima substantia, quia suppositum maxime per se subsistit. Unde in hac significatione admitti possunt tres substantiae in Deo, non vero in priori. Et propter hanc aequivocationem vitandam multi ex antiquis Patribus negarunt hanc locutionem [2], ne viderentur Ario consentire, qui essentias in Trinitate multiplicabat, quo sensu dixit Hieronymus ad Damasum: *Quis audeat ore sa-*

[1] V Synod., collat. 3; VI Synod., act. 11; Conc. Ephes., can. 4.

[2] Lege Hil., l. de Syn. cont. Ari.; et Aug., V de Trinit, c. 8; Tert., lib. contra Prax., c. 12.

tancias en Dios? Así también Santo Tomás, I, q. 30, a. 1, ad 1, afirma que, según la costumbre de la Iglesia, no hay que decir tres sustancias de manera absoluta, a causa de la equivocidad del nombre; aunque, añadiendo algo que determine la significación, puede decirse, como si decimos: *tres sustancias incomunicables o relativas.* Y esto por lo que se refiere al orden divino.

Se explican los mismos términos en las criaturas

7. Descendiendo del plano divino a las criaturas, hay que decir, en primer lugar, que la sustancia primera sólo se predica de la sustancia singular, individual y subsistente por sí. Se prueba por lo dicho en la sección anterior; efectivamente, que la sustancia primera expresa una realidad singular e individual, consta no sólo por la división en la que se opone a la sustancia segunda, que abarca las especies y los géneros, sino también por aquella expresión de la definición de sustancia primera: *y que no se predica de un sujeto;* porque, mediante esta expresión, Aristóteles describió lógicamente la sustancia singular, que no se predica propia y esencialmente de ningún sujeto o supuesto por razón de su singularidad e incomunicabilidad; pues la proposición idéntica no es predicación propia. Por último, el término *primera,* en cuanto implica la negación de otra anterior en la subsistencia, incluso según la razón, declara suficientemente que la sustancia primera debe ser singular e individual. Y que la sustancia primera requiere, asimismo, una realidad subsistente por sí, resulta claro, ante todo, por lo dicho al final de la sección anterior, donde mostramos que la sustancia primera en sentido propio significa la sustancia completa; pero ninguna sustancia singular es completa si no es subsistente. Además, según atestigua Aristóteles, la sustancia primera se denomina sustancia de modo primario y principal y en grado sumo; pero sólo se llama sustancia en grado sumo y de manera propísima aquello que subsiste; luego. Finalmente, la sustancia primera es la que subyace en grado sumo, no sólo física y realmente, sino también lógicamente; pero esto conviene, asimismo, de modo propio a la realidad singular subsistente por sí; luego sólo la sustancia primera subsistente por sí puede denominarse propiamente sustancia primera.

crilego tres substantias in Deo concedere? Et ita D. Thom., I, q. 30, a. 1, ad 1, dicit, iuxta consuetudinem Ecclesiae, non esse absolute dicendas tres substantias, propter nominis aequivocationem; addendo vero aliquid quod determinet significationem, dici posse, ut si dicamus *tres substantiae incommunicabiles seu relativae.* Et haec de divinis.

Explicantur dicti termini in rebus creatis

7. Ex his ad creaturas descendendo, dicendum est primo primam substantiam solum dici de substantia singulari, individua ac per se subsistenti. Probatur ex dictis sectione praecedenti; nam quod prima substantia dicat rem singularem et individuam, constat tum ex divisione in qua opponitur secundae substantiae, quae species et genera complectitur, tum ex illa particula definitionis primae substantiae, scilicet, *quae nec de subiecto dicitur;* nam per hanc particulam logice descripsit Aristoteles substantiam singularem, quae de nullo subiecto vel supposito proprie ac per se praedicatur, propter singularitatem et incommunicabilitatem suam; propositio enim identica non est propria praedicatio. Denique illa particula *prima,* prout includit negationem prioris in subsistendo, etiam secundum rationem, satis declarat primam substantiam debere esse singularem et individuam. Quod vero prima substantia requirat etiam rem per se subsistentem, constat imprimis ex dictis in fine sectionis praecedentis, ubi ostendimus primam substantiam proprie dictam significare substantiam completam; nulla autem substantia singularis est completa nisi subsistens sit. Item, teste Aristotele, prima substantia primo, praecipue ac maxime substantia dicitur; sed solum id quod subsistit, maxime ac propriissime substantia dicitur; ergo. Denique prima substantia est quae maxime substat, tum physice ac realiter, tum etiam logice; sed hoc etiam proprie convenit rei singulari per se subsistenti; ergo sola prima substantia per se subsistens potest proprie dici prima substantia.

8. De donde se infiere que la naturaleza sustancial, tal como viene significada en abstracto, aun cuando sea singular —por ejemplo, esta humanidad o petreidad—, no es sustancia primera, ya que no es significada como subsistente ni en realidad es formalmente subsistente, en virtud de la misma naturaleza singular tomada precisivamente, como demostraremos después. Es más, se infiere de manera general que la sustancia, en cuanto en el orden creado significa precisivamente la esencia, incluso sustancial y singular, no es sustancia primera, ya que, en virtud de la sola esencia o naturaleza, incluso en cuanto singular e individual, no es sustancia completa ni subsistente. Quizá esto resultaría casi imposible de entender o de creer permaneciendo dentro de los límites de la razón natural; sin embargo, por el sagrado misterio de la Encarnación se nos ha manifestado suficientemente, como explicaremos con mayor amplitud en la sección siguiente.

En las criaturas, la sustancia primera y el supuesto son convertibles

9. En segundo lugar hay que afirmar que la sustancia primera y el supuesto, en las criaturas, se dicen recíprocamente, e incluso se identifican por completo en la realidad. Se demuestra porque, en las cosas creadas, no puede haber una naturaleza sustancial singular e individual que sea comunicable a muchas personas; porque esto es propio de una naturaleza infinita. En consecuencia, mucho menos puede haber una naturaleza creada singular y subsistente y realmente comunicable a muchos, ya que, siendo la subsistencia de la criatura proporcional a su naturaleza, si la naturaleza individual es incomunicable, también lo será su subsistencia. Más aún: la propia subsistencia es, en cierto modo, más incomunicable, como se patentizará por lo que se ha de decir. Así, pues, toda sustancia primera creada es incomunicable; consiguientemente, toda sustancia primera creada es supuesto. E, inversamente, también todo supuesto creado es sustancia primera, porque es una sustancia completa singular y subsistente por sí; luego estas cosas se dicen recíprocamente en el orden creado. Y que se identifican en la realidad consta porque la subsistencia creada es intrínsecamente incomunicable a persona alguna, fuera de aquella a la que constituye, por la razón indicada de

8. Ex quo colligitur substantialem naturam, prout in abstracto significatur, etiamsi singularis sit, ut haec humanitas seu petreitas, non esse primam substantiam, quia nec significatur ut subsistens, nec revera est formaliter subsistens ex vi ipsius naturae singularis praecise sumptae, ut infra ostendemus. Quin potius universaliter sequitur substantiam, prout in creaturis significat praecise essentiam, etiam substantialem et singularem, non esse primam substantiam, quia ex vi solius essentiae seu naturae, etiam ut singularis et individuae, non est completa substantia neque subsistens. Quod fortasse vix posset intelligi aut credi intra limites naturalis luminis sistendo; ex sacro tamen Incarnationis mysterio satis nobis manifestatum est, ut sequenti sectione latius declarabimus.

Prima substantia et suppositum in creaturis convertuntur

9. Secundo dicendum est primam substantiam et suppositum in creaturis reciproce dici, immo in re idem omnino esse. Probatur, quia in rebus creatis non potest esse natura substantialis singularis et individua communicabilis multis personis; est enim hoc proprium naturae infinitae. Multo ergo minus potest esse natura creata singularis et subsistens et realiter communicabilis multis, quia, cum subsistentia creaturae sit naturae eius proportionata, si natura individua incommunicabilis est, etiam eius subsistentia. Immo, ipsa subsistentia quodammodo est magis incommunicabilis, ut ex dicendis constabit. Sic igitur omnis prima substantia creata incommunicabilis est; omnis ergo prima substantia creata est suppositum. Et e contrario, etiam omne suppositum creatum est prima substantia; nam est substantia completa singularis ac per se subsistens; dicuntur ergo haec reciproce in creaturis. Quod autem sint idem re constat quia subsistentia creata ab intrinseco est incommunicabilis alicui personae praeter eam quam constituit, propter rationem dictam, quia est finita. Atque ita, dum con-

que es finita. Y así, cuando constituye una realidad singular subsistente, la constituye incomunicable; luego, cuando constituye una sustancia primera, constituye también un supuesto; por tanto, la sustancia primera y el supuesto son realmente idénticos en las criaturas.

10. Se dirá: aunque la naturaleza creada singular sea naturalmente incomunicable a muchas personas, no obstante, sobrenaturalmente puede comunicarse y subsistir en muchas personas, según una opinión bastante probable de los teólogos, que afirman la posibilidad de que varias personas divinas asuman una misma naturaleza creada; pero el supuesto creado es totalmente incomunicable, incluso de potencia absoluta; luego, al menos por este motivo, no se identificarán por completo en las criaturas la sustancia primera y el supuesto. Se responde negando la consecuencia; porque, aun cuando una naturaleza creada fuese asumida por varias personas, aquélla no sería sustancia primera, puesto que no sería subsistente, sino que, mediante la asunción, sería conducida a subsistir; por ello, el argumento prueba exclusivamente que, en las cosas creadas, la naturaleza y la sustancia primera se distinguen de igual modo que la naturaleza y el supuesto; y el mismo argumento podría tomarse de la sola encarnación de una única persona, a la que se comunica, en cierto modo, la naturaleza humana cuando se une a ella, pero a la que no puede unirse una sustancia primera o un supuesto creado.

11. Se objetará de nuevo: así como fue asumida la naturaleza sin personalidad ni subsistencia creada, igualmente hubiera podido ser asumida la naturaleza con subsistencia y sin esa incomunicabilidad que pertenece a la razón del supuesto; de esta manera, pues, la naturaleza asumida sería subsistente y, en consecuencia, sustancia primera, y no sería supuesto, porque no sería incomunicable a algún supuesto; luego, en la criatura, la sustancia primera y el supuesto se distinguen con una distinción mayor que la de razón, aun cuando estén naturalmente unidas. Se responde que la afirmación es totalmente imposible por dos razones. La primera, porque la subsistencia finita es incomunicable precisamente por el hecho de ser finita y en virtud de su razón cuasi esencial o específica; pero no es posible que tal subsistencia se dé en la realidad sin ser finita y creada. Más aún, es imposible que en la humanidad se conserve la propia subsistencia si no es

stituit rem singularem subsistentem, constituit incommunicabilem; ergo dum constituit primam substantiam, constituit etiam suppositum; sunt ergo idem in rebus creatis prima substantia et suppositum.

10. Dices; quamvis natura creata singularis sit naturaliter incommunicabilis multis personis, supernaturaliter tamen communicari potest et in multis personis subsistere, iuxta probabiliorem opinionem theologorum, dicentium posse plures personas divinas eamdem naturam creatam assumere; suppositum autem creatum omnino incommunicabile est, etiam de potentia absoluta; ergo saltem ob hanc causam non erunt omnino idem in creaturis prima substantia et suppositum. Respondetur negando consequentiam, quia, etiamsi una natura creata assumeretur a pluribus personis, illa non esset prima substantia, quia non esset subsistens, sed per assumptionem traheretur ad subsistendum; unde argumentum solum probat in rebus creatis ita distingui naturam et primam substantiam sicut naturam et suppositum, idem que argumentum sumi posset ex sola incarnatione unius personae, cui natura humana quodammodo communicatur, cum illi unitur, cui tamen non possit uniri prima substantia vel suppositum creatum.

11. Dices rursus: sicut assumpta est natura sine personalitate et subsistentia creata, ita posset etiam assumi natura cum subsistentia et sine illa incommunicabilitate quae est de ratione suppositi; sic ergo natura assumpta esset subsistens et consequenter prima substantia, et non esset suppositum, quia non esset incommunicabilis alicui supposito; ergo distinguuntur in creatura prima substantia et suppositum plus quam ratione, esto sint naturaliter coniuncta. Respondetur assumptum esse prorsus impossibile propter duo. Primum est, quia subsistentia finita est incommunicabilis, ex hoc praecise quod finita est et ex sua quasi essentiali vel specifica ratione; fieri autem non potest ut talis subsistentia maneat in rerum natura, quin sit finita et creata. Immo, fieri non potest ut conservetur in humanitate propria

conservada con identidad específica, e incluso con identidad numérica; mas la incomunicabilidad de tal sustancia no es algo que se le añade, sino que es su limitación intrínseca y esencial, por lo cual es abiertamente contradictorio que tal subsistencia permanezca sin incomunicabilidad. La segunda razón, que explica más la anterior, es que hay dos modos posibles de entender que la subsistencia es realmente comunicable al supuesto: uno, por íntima identidad y cuasi inclusión en la realidad o realidades a las que se comunica; este modo de comunicación repugna por completo a la subsistencia creada, por ser contrario a su limitación; y dicho modo es propio de la subsistencia divina absoluta, ya que no puede convenir a una correlativa por respecto de la otra, a causa de la oposición. En otro sentido puede entenderse la comunicación por medio de algún modo de unión, y de esta manera toda subsistencia, por el mero hecho de ser subsistencia, es incomunicable a otra persona, ya que el comunicarse de este modo entraña una contradicción manifiesta que repugna a la razón misma de subsistencia, la cual incluye esencialmente la independencia de otro sustentante o subsistente, según expondremos más por extenso en lo que sigue. Por tanto, ya que la naturaleza creada no puede ser comunicada o asumida por una persona increada según el modo de identidad íntima, como es evidente de suyo, sólo resta que únicamente puede ser asumida mediante algún modo de unión, y, en consecuencia, que no puede ser asumida en cuanto subsistente. Luego de ninguna manera es posible, ni siquiera por potencia absoluta de Dios, que en la realidad se conserve una sustancia creada singular en cuanto sustancia primera creada, es decir, en cuanto subsistente creado, sin ser también un supuesto creado; luego estas dos cosas son totalmente idénticas en la realidad. Pero siempre digo *en cuanto sustancia creada*, porque, según una opinión probable, este Dios podría elevar la naturaleza humana a la subsistencia esencial precisivamente, y entonces aquel hombre sería sustancia primera, porque sería un hombre singular subsistente, y en cuanto tal no sería persona, ya que sería comunicable a tres personas; no obstante, de manera absoluta, ese hombre no sería sustancia primera creada, por la misma razón

subsistentia quin conservetur in eadem specie, immo eadem numero; incommunicabilitas autem talis subsistentiae non est aliquid ei additum, sed est intrinseca et essentialis limitatio eius, et ideo apertam contradictionem involvit quod maneat talis subsistentia sine incommunicabilitate. Secunda ratio, quae praecedentem magis declarat, est quia duobus modis potest intelligi subsistentia realiter communicabilis supposito: uno modo, per intimam identitatem et quasi inclusionem in re vel rebus quibus communicatur, et hic modus communicationis repugnat omnino subsistentiae creatae, quia est contra limitationem eius; estque hic modus proprius subsistentiae divinae absolutae; nam uni correlativae convenire non potest respectu alterius, propter oppositionem. Alio modo potest intelligi communicatio per aliquem modum unionis, et hoc modo omnis subsistentia, hoc ipso quod subsistentia est, incommunicabilis est alteri personae, quia sic communicari involvit apertam contradictionem repugnantem ipsi rationi subsistentiae, quae essentialiter includit independentiam ab alio sustentante seu subsistente, ut in sequentibus exponemus latius. Quia ergo natura creata non potest communicari vel assumi a persona increata per intimam identitatem, ut per se notum est, relinquitur ut solum assumi possit mediante aliquo modo unionis, et consequenter ut non possit assumi quatenus subsistens est. Nullo ergo modo fieri potest, etiam per potentiam Dei absolutam, ut conservetur in re singularis substantia creata in ratione primae substantiae creatae, id est, subsistentis creati, quin sit etiam suppositum creatum; sunt ergo haec duo in re omnino idem. Dico autem semper *in ratione substantiae creatae*, quia, iuxta probabilem opinionem, posset hic Deus assumere humanam naturam ad subsistentiam essentialem praecise, et tunc ille homo esset prima substantia, quia esset singularis homo subsistens, et ut sic non esset persona, quia esset communicabilis tribus personis; tamen ille homo simpliciter non esset prima substantia creata, eadem ratione qua

que Cristo N. S. no es persona creada, y ni siquiera criatura, hablando en sentido absoluto.

12. Pero se preguntará si el supuesto y la sustancia primera se distinguen, al menos por la razón, en las cosas creadas. Respondo que, atendiendo a la realidad concebida, propiamente no se distinguen, ni aun por la razón; no obstante, atendiendo al modo de concebir o de explicar una propiedad de manera más o menos distinta o confusa, pueden distinguirse según la razón por parte del que concibe. Se explica porque tampoco según la razón concebimos que una realidad creada quede constituida en cuanto sustancia primera por una forma, modo o término, y por otra en cuanto supuesto, sino por una absolutamente idéntica, como se ha explicado. Y esa realidad, bajo el concepto de sustancia primera, se concibe ciertamente en cuanto subsistente de modo singular, pero en cuanto incomunicable no se concibe tan expresamente; por eso, aquel concepto de sustancia primera, si no se le añade algo, de suyo abstrae de la incomunicabilidad; en cambio, si se le añade que es creada, se significa de manera implícita y casi material su incomunicabilidad, pero no de modo tan formal y expreso como se explica con el nombre y razón de supuesto. Y en esto consiste la diferencia propia entre Dios y las criaturas; porque en Dios se da tal distinción de razón entre la sustancia primera y los supuestos divinos, que en Él se comprende una sustancia singular y completa en toda su razón esencial, sin incluir en su concepto esencial la incomunicabilidad, lo cual es propio de Dios por causa de su infinitud.

Cómo se relaciona la persona con el supuesto y con la sustancia primera

13. En tercer lugar, afirmo: la persona es lo mismo que la sustancia primera o el supuesto, y únicamente determina esa razón a la naturaleza intelectual o racional. La opinión es común entre los teólogos, por la definición de Boecio, en su lib. *De duabus naturis: Persona es la sustancia individual de naturaleza racional,* es decir, la sustancia primera que tiene tal naturaleza, como acertadamente explica Santo Tomás, I, q. 29, a. 1 y 2. Por ello suele decirse con frecuen-

Christus Dominus non [1] est persona creata, immo nec creatura, simpliciter loquendo.

12. Sed quaeres an suppositum et prima substantia in rebus creatis distinguantur, saltem ratione. Respondeo, secundum rem conceptam proprie nec ratione distingui, quamvis secundum modum concipiendi aut explicandi aliquam proprietatem magis vel minus distincte aut confuse, possint distingui ratione ex parte concipientis. Declaratur quia etiam secundum rationem non concipimus per unam formam aut modum vel terminum constitui rem creatam in ratione primae substantiae, et per aliam in ratione suppositi, sed per eamdem omnino, ut declaratum est. Illa vero res sub conceptu primae substantiae concipitur quidem sub ratione singulariter subsistentis, non tamen ita expresse sub ratione incommunicabilis; unde ille conceptus primae substantiae, si nihil aliud addatur, de se abstrahit ab incommunicabilitate; si vero addatur quod creata sit, implicite quidem et quasi materialiter dicitur eius incommunicabilitas, non vero tam formaliter et expresse sicut in nomine et ratione suppositi declaratur. Et in hoc consistit propria differentia inter Deum et creaturas, quia in Deo ita distinguitur ratione aliqua prima substantia a divinis suppositis, ut in Deo intelligatur aliqua substantia singularis et completa in tota sua ratione essentiali absque eo quod in suo conceptu essentiali incommunicabilitatem includat, quod est proprium Dei propter infinitatem eius.

Quomodo comparetur persona ad suppositum et primam substantiam

13. Dico tertio: persona idem est quod prima substantia vel suppositum, solumque determinat illam rationem ad naturam intellectualem seu rationalem. Sententia est communis theologorum ex illa definitione Boetii, in lib. de Duabus naturis: *Persona est rationalis naturae individua substantia,* id est, substantia prima talis naturae, ut recte declarat D. Thom., I, q. 29, a. 1 et 2. Unde

[1] Este *non* falta injustificablemente en algunas ediciones. (N. de los EE.)

cia que la persona y el supuesto difieren cuasi materialmente por parte de la naturaleza, pero no formalmente en la razón y modo de subsistir incomunicablemente. Y esto es verdad con respecto a la razón general de sustancia primera o supuesto; no obstante, porque la naturaleza intelectual posee una subsistencia proporcionada a ella y de orden más elevado que la de las naturalezas inferiores, puede decirse que la persona difiere del supuesto, incluso en la razón de subsistir, como lo particular de lo común, o como una especie nobilísima del género común. No porque la razón de género y especie se encuentre en éstos en sentido propio, sino proporcional; porque la naturaleza intelectual, si es pura y perfectamente intelectual, tiene una subsistencia por completo inmaterial; y, si es racional, y al mismo tiempo sensible y corpórea, o posee también una subsistencia espiritual, o al menos compuesta de alguna realidad material y espiritual, como explicaremos más abajo; consiguientemente, la persona y el supuesto en general difieren de este modo.

La hipóstasis

14. En cuarto lugar, afirmo: hipóstasis, según el empleo más frecuente del término, es lo mismo que supuesto o persona. La presente afirmación depende únicamente del conocimiento y significación de la palabra *hipóstasis,* que es griega y tiene varios significados. Porque dicha palabra se deriva del verbo griego ἵστημι, o ἵσταμαι, con la preposición ὑπό, que puede significar estar debajo o subyacer, por lo que hipóstasis significaba en otro tiempo todo aquello que está debajo de otras cosas, como los posos, o la materia espesa que se halla en el fondo de los líquidos, en el sentido en que puede entenderse aquella frase del Ps. 68: *Estoy sumergido en el fango de lo profundo, y no hay sustancia,* en griego *hipóstasis;* es decir, no hay fondo en el que pueda hacer pie. Además, significa el fundamento de una cosa, como dice San Pablo, *Hebr.,* 11, acerca de la fe: *Es la sustancia de las cosas que se han de esperar,* en griego *hipóstasis,* o sea, el fundamento. Ahora bien, porque el subsistir conviene propiamente a la sustancia, y ésta es como el fundamento de toda realidad existente, el término experimentó una derivación, viniendo

frequenter dici solet personam et suppositum differre quasi materialiter ex parte naturae, non vero formaliter in ratione et modo incommunicabiliter subsistendi. Quod quidem est verum quoad generalem rationem primae substantiae vel suppositi; tamen, quia intellectualis natura subsistentiam habet sibi proportionatam et altioris rationis ab inferioribus naturis, ideo dici potest personam differre a supposito, etiam in ratione subsistendi, tamquam particulare a communi, seu tamquam dignissima species a communi genere. Non quod propria ratio generis et speciei in his reperiatur, sed proportionalis; nam intellectualis natura, si sit pure ac perfecte intellectualis, habet subsistentiam omnino immaterialem; si vero sit rationalis, simulque sensibilis ac corporea, vel etiam habet subsistentiam spiritualem, vel saltem compositam ex aliqua re materiali et spirituali, ut inferius declarabimus; hoc ergo modo differt persona a supposito in communi.

De hypostasi

14. Dico quarto: hypostasis, iuxta frequentiorem huius vocis usum, idem est quod suppositum vel persona. Haec assertio solum pendet ex notitia et significatione huius vocis *hypostasis,* quae graeca est et varias habet significationes. Derivata enim est vox illa a verbo graeco ἵστημι, vel ἵσταμαι cum propositione ὑπό, quod subesse vel substare significare potest, unde hypostasis olim significabat id omne quod aliis subsidet, ut feces, vel materiam crassam quae in liquorum fundo subsidet, quomodo intelligi potest illud Ps. 68: *Infixus sum in limo profundi, et non est substantia,* graece *hypostasis,* id est, et non est fundum in quo consistam. Significat deinde rei fundamentum, ut de fide ait Paul., ad Hebr., 11: *Est substantia rerum sperandarum,* graece *hypostasis,* id est, fundamentum. Verum, quia subsistere proprie convenit substantiae, et illa est quasi fundamentum omnis rei exi-

a significar la sustancia, ya absolutamente, ya, de manera especial, la sustancia singular e incomunicable, como observó el Damasceno, en su *Dialect.*, c. *29.* Por ello, puesto que la palabra latina *substantia* es equívoca y a veces significa la esencia, en algunas ocasiones se adoptó aquel término para significar la esencia, como hace notar Elías Cretense, en la *Orat. 23 Nazianz.*, § *Illud item praescribe,* y consta por Teodoreto, lib. II *Histor.*, c. 8. Por este motivo, San Jerónimo, en la citada *Epistola ad Damasum,* se negaba a admitir tres hipóstasis en la Trinidad, cosa que Acacio, en la *Epist. ad Cyrill. Alexand.*, refiere también de Paulino. Ahora bien, para eliminar esta equivocidad se han delimitado y distinguido las significaciones de estas palabras en el empleo que de ellas hacen tanto los griegos como los latinos. Así, la naturaleza sustancial, en cuanto se distingue real o conceptualmente del supuesto, se llama en griego οὐσία, y en latín *essentia.* En cambio, la sustancia que subsiste singularmente y es incomunicable a otras sustancias semejantes, de igual modo que se denomina en latín *suppositum* y *persona,* así se llama en griego *hipóstasis,* por lo que, así como nosotros admitimos tres personas, igualmente los griegos admiten en la Trinidad tres hipóstasis, y de esta manera cesó la ligera discordia que, a causa de la escasez de palabras, había comenzado a surgir entre los católicos latinos y los griegos, como dijo elegantemente Gregorio Nacianceno, *Orat. 21,* en alabanza de Atanasio, hacia el final. Así, pues, en el uso común, incluso de los latinos, el término hipóstasis se emplea ya casi siempre en esta última significación. Y a veces se toma en sentido general, en cuanto significa una realidad que subsiste incomunicablemente en cualquier naturaleza, y de este modo significa lo mismo que supuesto; en tal sentido dice Santo Tomás —*De Potentia,* q. 9, a. 1, al final del cuerpo del artículo— que la persona añade a la hipóstasis una naturaleza determinada, concretamente la racional; pero en otras ocasiones, como agrega en el mismo lugar, en la solución "ad 2", si bien el nombre hipóstasis significa en griego, en el sentido propio de la palabra, la sustancia individual de cualquier naturaleza, por el uso de quienes lo emplean expresa únicamente el individuo de naturaleza racional. Por consiguiente, resulta manifiesto cómo, según las diferentes significaciones, hipóstasis es lo mismo que persona.

stentis, ideo haec vox derivata est ad substantiam significandam, vel absolute, vel specialiter substantiam singularem et incommunicabilem, ut notavit Damasc., in sua Dialect., c. 29. Unde, quia vox latina *substantia* aequivoca est et essentiam interdum significat, ideo interdum usurpata est illa vox ad essentiam significandam, ut notat Elias Cretensis, in orat. 23 Nazianz., § *Illud item praescribe,* et constat ex Theodoreto, lib. II Histor., c. 8. Et hac ratione, D. Hieronymus, citata epistola ad Damasum, recusabat tres hypostases in Trinitate concedere, quod etiam de Paulino refert Acacius, in epistol. ad Cyrill. Alexand. Iam vero, ad tollendam hanc aequivocationem, tam usu graecorum quam latinorum harum vocum significationes definitae et distinctae sunt. Substantialis enim natura, quatenus a supposito vel re vel ratione distinguitur, graece vocatur οὐσία, latine essentia. Substantia vero singulariter subsistens et incommunicabilis aliis similibus substantiis, sicut latine dicitur suppositum et persona, ita graece vocatur hypostasis, unde sicut nos tres personas, ita graeci tres hypostases in Trinitate admittunt, et hoc modo levis discordia quae ob vocabulorum inopiam inter catholicos latinos et graecos oriri coepta est, cessavit, ut eleganter dixit Gregorius Nazianz., orat. 21, quae est in laudem Athanasii, circa finem. Iam ergo communi usu, etiam latinorum, vox hypostasis in hac ultima significatione fere semper usurpatur. Et interdum generaliter accipitur ut significat rem subsistentem incommunicabiliter in quacumque natura, et ita idem significat quod suppositum, et hoc modo ait D. Thomas personam addere supra hypostasim determinatam naturam, scilicet, rationalem, q. 9 de Potentia, a. 1, in fine corporis; aliquando vero, ut ibidem in solutione ad 2 addit, licet nomen hypostasis in graeco ex proprietate sermonis significet individuam substantiam cuiuscumque naturae, ex usu loquentium significat individuum rationalis naturae tantum. Sic igitur constat quomodo idem sit hypostasis quod persona, iuxta varias significationes.

15. Pero Santo Tomás añade, en el mismo pasaje, que la hipóstasis y la subsistencia son realmente idénticas, aunque se distinguen por la razón; porque una misma sustancia primera, en cuanto subsiste, se llama subsistencia; y en cuanto subyace, se denomina hipóstasis. Mas, por lo que respecta al término "hipóstasis", aun cuando haya sido impuesto a partir de aquella relación, no la significa, y ni siquiera la exige siempre en la cosa significada; porque las personas divinas son hipóstasis en sentido propísimo, aunque no subyacen. Es más, incluso en cuanto a la etimología, aunque se diga hipóstasis en el sentido de *subyacente,* no obstante pudo decirse como derivado de subsistir; porque, como dijo el mismo Santo Tomás en otro lugar, se dice que algo subsiste en cuanto está bajo su ser, no porque tenga el ser en alguno como en su sujeto, sino porque, al existir por sí y estar como sustentado en sí, él mismo es como el primer sujeto o fundamento de su ser. Por lo que concierne al término "subsistencia", ya se ha dicho antes que, si se toma en sentido abstracto, no significa la misma realidad subsistente, sino la razón de subsistir, la cual, si incluye incomunicabilidad, es también la razón constitutiva de la hipóstasis, mientras que, si se toma en sentido concreto y es una subsistencia incomunicable, es lo mismo que hipóstasis y supuesto. En otro caso, en virtud de la significación y de la razón significada, tiene mayor alcance la subsistencia que la hipóstasis, al menos en Dios, en el cual puede darse subsistencia comunicable; pero en las criaturas son convertibles, y se relacionan entre sí de igual modo que la sustancia primera y el supuesto, por las mismas razones que se han aducido anteriormente.

SECCION II

Si, en las criaturas, el supuesto añade a la naturaleza algo real positivo y realmente distinto de ella

1. Explicados los términos, conviene tratar del problema mismo; y lo que investigamos acerca del supuesto con relación a la naturaleza o esencia sustancial, debe entenderse acerca de la persona con respecto a la naturaleza racional,

15. Addit vero ibidem D. Thomas hypostasim et subsistentiam esse idem secundum rem, differre tamen ratione; eadem enim prima substantia, quatenus subsistit, dicitur subsistentia, quatenus vero substat, dicitur hypostasis. Sed, quod ad nomen hypostasis attinet, licet fortasse ab illa habitudine impositum sit, non tamen illam significat, immo nec semper in re significata illam requirit; divinae enim personae sunt propriissime hypostases, quamvis non substent. Immo, etiam quoad etymologiam, quamvis hypostasis dicatur quasi *substans,* nihilominus dici potuit a subsistendo; nam, ut alibi dixit idem D. Thomas, subsistere dicitur aliquid in quantum est sub esse suo, non quod habeat esse in aliquo sicut in subiecto, sed quod, cum per se sit et quasi in se sustentetur, ipsummet sit quasi primum subiectum seu fundamentum sui esse. Quod vero attinet ad nomen subsistentiae, iam dictum est supra, si sumatur in vi abstracti, non significare ipsam rem subsistentem, sed rationem subsistendi, quae, si incommunicabilitatem includat, est etiam ratio constituens hypostasim; si vero sumatur in vi concreti et incommunicabilis subsistentia sit, idem est quod hypostasis et suppositum. Alioqui, ex vi significationis et rationis significatae, latius patet subsistentia quam hypostasis, saltem in Deo, in quo potest esse subsistentia communicabilis; in creaturis vero convertuntur, et eodem modo inter se comparantur quo prima substantia et suppositum, propter easdem rationes superius factas.

SECTIO II

An in creaturis suppositum addat naturae aliquid positivum reale et ex natura rei distinctum ab illa

1. Explicatis terminis, de re ipsa dicere oportet, et quod de supposito quaerimus respectu naturae seu essentiae substantialis, intelligendum est de persona respectu na-

y de las demás cosas en igual proporción, cualesquiera que sean los nombres con que se expresen.

Se explica el título de la cuestión y se proponen diferentes problemas

2. Y, para que se comprenda de manera más distinta el título de la cuestión, debe advertirse que la esencia de la sustancia creada puede concebirse y significarse de diferentes maneras, a saber: en concreto y en abstracto, como cuando decimos que la humanidad o el hombre es la esencia de Pedro. Además, en general —como en los ejemplos citados— o en singular, como cuando se dice que esta humanidad pertenece a la esencia de este hombre, por ejemplo, de Cristo. Asimismo, o con un concepto simple y cuasi confuso, como cuando se dice que la especie es la esencia del individuo, verbigracia, que hombre es la esencia de Pedro, o con un concepto complejo y distinto, que se explica mediante la definición, como cuando decimos que la esencia del hombre es animal racional. De estos modos de concebir surgen diferentes comparaciones y cuestiones. La primera es de lo abstracto con lo concreto en particular y en singular; por ejemplo, cómo se distingue este hombre Pedro de esta humanidad. La segunda es de lo abstracto también con lo concreto en general; por ejemplo, cómo se distinguen el hombre y la humanidad. Y de manera semejante en los demás predicados comunes, con la misma proporción. La tercera, comparando la esencia en general con el individuo y el particular; por ejemplo, cómo se distingue hombre de Pedro o de este hombre. Esta comparación podría variarse también utilizando concretos y abstractos, a saber, comparando lo concreto común con lo singular abstracto, como el hombre con esta humanidad, o inversamente, lo abstracto común con lo singular concreto, como la humanidad con este hombre, o lo abstracto con lo abstracto, etc. La cuarta comparación puede hacerse entre la esencia concebida distintamente y aquello de lo cual se concibe, es decir, entre lo definido y la definición. Muchos estiman que Aristóteles, en el lib. VII de esta obra, trató en dicho sentido la cuestión de *si lo que una cosa es se identifica con aquello a que pertenece*.

turae rationalis, et de caeteris eadem proportione, quibuscumque nominibus significentur.

Explicatur quaestionis titulus et variae quaestiones proponuntur

2. Ut autem quaestionis titulus distinctius intelligatur, advertendum est essentiam substantiae creatae variis modis concipi ac significari posse, scilicet, in concreto et in abstracto, ut cum dicimus humanitatem esse essentiam Petri, aut hominem. Item in communi, ut in dictis exemplis, vel in singulari, ut cum dicitur haec humanitas esse de essentia huius hominis Christi, verbi gratia. Item vel conceptu simplici et quasi confuso, ut cum species dicitur esse essentia individui, ut homo Petri, vel conceptu complexo et distincto, qui per definitionem declaratur, ut cum dicimus essentiam hominis esse animal rationale. Ex quibus concipiendi modis variae insurgunt comparationes et quaestiones. Prima est abstracti ad concretum in particulari et singulari, ut quomodo distinguatur hic homo Petrus ab hac humanitate. Secunda est abstracti etiam ad concretum in communi, ut quomodo homo et humanitas distinguantur. Et similiter in caeteris praedicatis communibus cum eadem proportione. Tertia, comparando essentiam in communi ad individuum et particulare, ut quomodo distinguatur homo a Petro seu hoc homine. Et posset etiam haec comparatio per concreta et abstracta variari, comparando nimirum concretum commune ad singulare abstractum, ut hominem ad hanc humanitatem, vel e converso abstractum commune ad singulare concretum, ut humanitatem ad hunc hominem, vel abstractum ad abstractum, etc. Quarta comparatio fieri potest essentiae distincte conceptae ad id de quo concipitur, id est, definiti ad definitionem. Quo sensu existimant multi tractasse Aristotelem, in lib. VII huius operis, quaestionem illam *an quod quid est sit idem cum eo cuius est*.

3. Así, pues, esta última comparación es extraña al propósito actual y contiene una cuestión dialéctica más bien que metafísica, y que es común tanto a los accidentes como a las sustancias; no obstante, la abordaremos y decidiremos incidentalmente, explicando la opinión de Aristóteles. Por otra parte, la tercera comparación entraña la cuestión propia de la distinción entre la naturaleza universal y los individuos, que ya hemos tratado en lo que precede y tiene la misma solución, ya se compare lo concreto con lo concreto, ya lo abstracto con lo abstracto, es decir, hombre con Pedro, o la humanidad con esta humanidad. En cambio, los otros dos miembros de esta comparación no añaden una cuestión nueva, sino que mezclan las dos primeras con esta tercera, por lo cual la solución de aquellas cuestiones abarcará la respuesta a todos estos puntos. Por tanto, las comparaciones primera y segunda pertenecen a la presente disputación; pero es en la primera donde se descubre de manera especial y se trata en sentido general su dificultad, por lo cual hablaremos primeramente de ella, y a base de la misma resolveremos con facilidad la otra al final de toda la disputación. Así, pues, por el nombre de naturaleza entendemos la sustancia singular que contiene la esencia íntegra y completa de un individuo o supuesto considerada en abstracto, a la que los metafísicos suelen llamar forma de un todo, como es esta humanidad que consta de esta alma y de este cuerpo o de estas carnes y estos huesos. Qué se entienda por el nombre de supuesto, ya queda explicado suficientemente.

Se trata la primera opinión sobre la distinción de razón entre el supuesto y la naturaleza

4. Pues bien, la primera opinión es que la naturaleza y el supuesto se distinguen sólo por la razón, en virtud de nuestro modo de concebir en abstracto o en concreto. Se cree que ésta es la opinión de Aristóteles, lib. VII de esta obra, c. 6 y 11, donde define que *lo que una cosa es se identifica con aquello a que pertenece*. Y en el lib. I, c. 1, dice que las acciones son de los singulares, entendiendo por singular el supuesto, por lo que de ese lugar se ha tomado el principio: *las acciones son de los supuestos*. Y parece que piensan lo mismo todos los filósofos que desconocieron los misterios de nuestra fe. Pero —cosa sorpren-

3. Haec ergo postrema comparatio aliena est a praesenti instituto, et quaestionem continet potius dialecticam quam metaphysicam et communem tam accidentibus quam substantiis; eam tamen obiter attingemus et definiemus, sententiam Aristotelis explicantes. Rursus, tertia comparatio propriam quaestionem continet de distinctione naturae universalis ab individuis, quae a nobis in superioribus tractata est et eamdem habet decisionem, sive concretum ad concretum, sive abstractum ad abstractum comparetur, id est, homo ad Petrum, vel humanitas ad hanc humanitatem. Alia vero duo membra huius comparationis non addunt quaestionem novam, sed miscent duas primas cum hac tertia, et ideo illarum quaestionum definitio responsionem ad haec omnia continebit. Prima ergo et secunda comparatio ad praesentem disputationem spectant; in prima vero maxime cernitur et communiter tractatur eius difficultas, ideoque de illa prius dicemus et ex illa facile in fine totius disputationis alteram definiemus. Igitur naturae nomine intelligimus singularem substantiam continentem integram et completam essentiam individui seu suppositi in abstracto sumptam, quae a metaphysicis dici solet forma totius, ut est haec humanitas constans ex hac anima, hoc corpore seu his carnibus et his ossibus. Quid autem nomine suppositi intelligatur, iam satis declaratum est.

Tractatur prima sententia de distinctione rationis suppositi a natura

4. Prima igitur sententia est naturam et suppositum sola ratione distingui ex modo concipiendi nostro in abstracto vel in concreto. Haec existimatur esse sententia Aristotelis, VII huius operis lib., c. 6 et 11, ubi definit *quod quid est esse idem cum eo cuius est*. Et in I lib., c. 1, ait actiones esse singularium, per singulare intelligens suppositum; unde ex illo loco axioma illud sumptum est: *Actiones sunt suppositorum*. Atque idem sensisse videntur omnes philo-

dente— también enseñaron esta opinión, entre los teólogos católicos, Durando, *In I*, dist. 34, q. 1, y Enrique, *Quodl.* IV, q. 4. De esta opinión se sigue abiertamente que son verdaderas las siguientes expresiones: "El hombre es la humanidad", y "Pedro es su humanidad", expresiones que también admite Durando. El fundamento de estos autores es únicamente que el supuesto, por ejemplo, Pedro, no es otra cosa que este compuesto de este cuerpo y esta alma, y esto mismo es la humanidad; y todo lo que se piense en la sustancia de Pedro fuera de esto no puede entenderse suficientemente, y menos aún puede demostrarse o persuadirse.

5. Pero tal opinión, aunque quizá no pueda demostrarse como falsa por la sola razón natural, no obstante, supuesto el misterio de la Encarnación, no puede defenderse en modo alguno, ya que, según la fe, fue realmente asumida y unida hipostáticamente al Verbo divino una humanidad singular; pero no fue asumido un supuesto creado y humano; luego es necesario que en la realidad se dé alguna distinción entre esta humanidad y su supuesto propio, toda vez que aquélla permanece en Cristo, y éste no; la misma razón vale para aquella humanidad y todas las naturalezas creadas, especialmente las materiales. Además, la humanidad que hay en Cristo es una naturaleza singular creada, y no es un supuesto creado; luego le falta algo que el supuesto añade a la naturaleza singular. Se dirá que no le falta algo, sino que más bien tiene algo en virtud de lo cual no es un supuesto creado, concretamente el estar en el Verbo, del cual se dice en sentido propio que tiene la humanidad; en cambio, se dice que la humanidad está en el Verbo como la forma en el supuesto, y, por ello, esa humanidad no puede denominarse supuesto ni hombre, ya que tiene un modo de ser distinto, por razón del cual está en otro más bien que en sí misma. Mas esta respuesta se inclina a la opinión de Escoto, que se va a tratar en seguida, según la cual el supuesto difiere de la naturaleza por algo negativo, y no por añadirle algo positivo; porque esta respuesta supone que para la razón de supuesto se requiere, además de la entidad total de la naturaleza, la negación de unión con otro o carencia del modo de existir en otro; pero esta diferencia ya no se da sólo por la razón, sino en la

sophi qui nostrae fidei mysteria ignorarunt. Sed, quod mirum est, etiam ex catholicis theologis, docuerunt hanc sententiam Durandus, In I, dist. 34, q. 1, et Henricus, Quodl. IV, q. 4. Ex qua sententia plane sequitur has locutiones esse veras: Homo est humanitas, et: Petrus est sua humanitas, quas locutiones etiam Durandus admittit. Fundamentum eorum solum est quia suppositum, verbi gratia Petrus, nihil aliud est quam hoc compositum ex hoc corpore et ex hac anima, et hoc ipsum est eius humanitas, et quidquid praeter hoc cogitetur in substantia Petri intelligi satis non potest, nedum probari aut persuaderi.

5. Sed haec sententia, quamvis fortasse sola ratione naturali non possit convinci falsitatis, tamen, supposito Incarnationis mysterio, defendi nullo modo potest, quia, secundum fidem, in re ipsa humanitas singularis fuit assumpta et unita hypostatice Verbo divino; non fuit autem assumptum suppositum creatum et humanum; ergo necesse est ut in re aliqua intercedat distinctio inter hanc humanitatem et proprium suppositum eius, quandoquidem illa manet in Christo, hoc autem minime; eadem autem est ratio de illa humanitate et de omnibus creatis naturis, praesertim materialibus. Item humanitas quae est in Christo est singularis natura creata, et non est suppositum creatum; ergo aliquid illi deest quod suppositum addit ultra naturam singularem. Dices non deesse illi aliquid, sed potius aliquid habere ratione cuius non est suppositum creatum, nimirum, quia est in Verbo, quod proprie dicitur habere humanitatem; ipsa vero humanitas dicitur esse in Verbo tamquam forma in supposito, et ideo humanitas illa non potest dici suppositum neque homo, quia habet alium modum essendi, ratione cuius est potius in alio quam in se. Sed haec responsio declinat in opinionem Scoti statim tractandam, quod suppositum differat a natura per aliquid negativum, et non quia addat illi aliquid positivum; nam haec responsio supponit ad rationem suppositi, praeter totam entitatem naturae, requiri negationem unionis ad aliud seu carentiam modi existendi in alio; hoc autem discrimen iam non

realidad misma, e inmediatamente demostraremos que dicha diferencia no consiste sólo en una negación, sino que incluye también algo positivo.

6. Añádase que los Padres antiguos enseñaron muchas veces que los herejes erraron en los principales misterios de la fe, a saber, el de la Trinidad y el de la Encarnación, precisamente por no haber distinguido entre la naturaleza y la persona. Así lo da a entender el Papa Vigilio, lib. II *cont. Eutychen,* hacia la mitad; más claramente, el Damasceno, lib. I *De fide,* c. 3; y de manera excelente Epifanio, en el Sínodo VII, act. 6, tomo III, hacia el final, dice: *Los herejes cometen error porque no buscan otra cosa que demostrar que la naturaleza y la hipóstasis se identifican, pero los verdaderos discípulos de la Iglesia Católica saben que aquéllas difieren ciertamente entre sí.* Además, los Santos Padres enseñan con frecuencia que es propio de Dios el ser esencialmente subsistente, y que por ese motivo Dios y la Deidad se distinguen sólo por la razón y por nuestro modo de significar o de concebir; así lo tratan el Maestro y los teólogos, en I, dist. 8; y Santo Tomás y sus expositores, en I, q. 3, a. 3 y 4; y lo da a entender el Papa León, *Epístola 93,* c. 5; San Agustín, lib. XI *De Civitate Dei,* c. 10, y lib. XV *De Trinitate,* c. 17; San Anselmo, en el *Monologio,* c. 15 y 16; y muy bien San Bernardo, en el sermón 80 *In Cantica;* el Maestro cita a otros Padres, y pueden verse otros en lo que hemos tratado en el I tomo de la III parte, disp. XI.

7. Y no urge en contrario el fundamento establecido; porque, si la materia y la forma se consideran precisivamente en cuanto partes esenciales, se niega que el supuesto no sea algo distinto del compuesto de esta materia y esta forma; pues la humanidad de Cristo está compuesta de esta materia y esta forma, y no es supuesto; en cambio, si la materia y la forma se toman no sólo como partes de la esencia, sino también en cuanto incluyen o llevan aneja la subsistencia, entonces es verdad que de la unión de la materia y la forma resulta el supuesto; pero éste incluye, además de la naturaleza, la subsistencia; qué sea ésta, y cómo pueda no sólo entenderse, sino también demostrarse, lo diremos en lo que ha de seguir.

est per rationem tantum, sed in re ipsa, et statim probabimus hanc differentiam non tantum esse positam in negatione, sed aliquid etiam positivum includere.

6. Adde antiquos Patres saepe docuisse haereticos ideo in potissimis mysteriis fidei, Trinitatis, scilicet, et Incarnationis, errasse, quod inter naturam et personam non distinxerint. Ita significat Vigilius Papa, lib. II cont. Eutychen, prope medium; clarius Damascen., lib. I de Fid., c. 3; et optime Epiphan., in VII Synod., act. 6, tom. III, circa finem: *Ideo* (inquit) *haeretici errant, quia nihil aliud agunt quam ut ostendant naturam et hypostasim idem esse, quae sane inter se differre veri Ecclesiae Catholicae alumni cognoscunt.* Rursus docent saepe Sancti Patres proprium Dei esse ut sit essentialiter subsistens, et quod ea de causa Deus et Deitas sola ratione et modo significandi seu concipiendi nostro distinguantur, ut Magist. et theologi tractant in I, dist. 8; et D. Thomas ac expositores eius, I, q. 3, a. 3 et 4; et significat Leo Papa, epist. 93, c. 5; August., lib. XI de Civit., c. 10, et lib. XV de Trinit., c. 17; Ansel., in Monolog., c. 15 et 16; et optime Bernard., serm. 80 in Cantic.; et Magister refert Patres alios, aliique sumi possunt ex his quae disputavimus in I tomo III partis, disp. XI.

7. Nec fundamentum positum in contrarium urget; nam, si materia et forma sumantur praecise ut sunt partes essentiales, negatur suppositum nihil aliud esse quam compositum ex hac materia et hac forma; nam Christi humanitas est composita ex hac materia et hac forma, et non est suppositum; si vero materia et forma sumantur non solum ut partes essentiae, sed etiam ut includunt vel secum afferunt subsistentiam, sic verum est ex materia et forma unitis consurgere suppositum; illud autem praeter naturam includit subsistentiam, de qua quid sit et quomodo possit et intelligi et probari, dicemus in sequentibus.

Se trata la segunda opinión, de Escoto

8. La segunda opinión es de Escoto, *In III,* dist. 1, q. 1; dist. 6, q. 1; *In I,* dist. 13, y *Quodl.,* q. 19, a. 3, el cual dice que el supuesto creado no añade a la naturaleza singular ninguna realidad positiva, sino sólo la negación de dependencia actual y aptitudinal con respecto a algún supuesto; pues la humanidad de Cristo no es supuesto únicamente porque está unida de manera sustancial al Verbo y depende de El; luego la negación de esta dependencia pertenece a la razón de supuesto. Escoto añade que también es necesaria la negación de dependencia aptitudinal por causa del alma racional, la cual no sólo no es supuesto mientras permanece unida al cuerpo —ya que se encuentra en acto en un supuesto—, sino que tampoco es supuesto cuando está separada, porque es apta para depender de un supuesto, o más bien para entrar en composición con él. Y si se objeta que tampoco la humanidad de Pedro puede llamarse supuesto por ser apta para unirse, por ejemplo, al Verbo divino, Escoto responde negando que sea apta, sino que únicamente no le repugna, lo cual equivale a decir que no es apta con una potencia y aptitud natural, sino sólo con una capacidad obediencial. Y cuando es asumida o unida en acto, aunque ciertamente conserve la misma negación de aptitud natural, pierde, empero, la negación de dependencia actual en virtud de la unión actual, y, por ello, deja de ser supuesto o persona. Siguen esta opinión, expuesta del modo indicado, los escotistas, *In III,* dist. 1; Bassols, q. 1, a. 1; Mayronis, q. 11; Licheto, en el mismo lugar, q. 1, aunque la considera probable, piensa, no obstante, que Escoto no se adhirió por entero a ella y que pueden rebatirse fácilmente los argumentos en que se apoya, y, por último, que la opinión opuesta es, en realidad, más probable; pero en esto se aparta claramente del pensamiento de Escoto, si bien se niega a reconocerlo. También Auréolo, según Capréolo, *In III,* dist. 5, q. 3, defiende con muchos argumentos que el supuesto creado no puede añadir algo positivo a la naturaleza. Lo mismo opina Gabriel, *In III,* dist. 1, q. 1, donde añade otras negaciones que pertenecen a la razón de supuesto, a saber: el no ser en acto parte integral, por causa de las partes del agua y otras semejantes; asimismo, el no constituir formalmente

algo que sea uno *per se,* por causa de la esencia divina; y otras semejantes, que tomó de Ockam, en el mismo *In III,* q. 1; igual opina Marsilio, *In III,* q. 1, a. 1.

9. El fundamento principal de estos autores parece haber sido que tales negaciones bastan para constituir el supuesto creado y para explicar el misterio de la Encarnación; luego es superfluo imaginar alguna realidad positiva que sea añadida por el supuesto creado. Porque tal entidad no puede ser ni sustancia —puesto que no es materia, ni forma, ni compuesto— ni accidente, ya que, en otro caso, el supuesto creado no sería uno *per se.* Añade también Escoto que, admitida aquella realidad positiva, no puede entenderse rectamente el misterio de la Encarnación ni lo que acerca de él enseñan los Padres; porque de ahí resultaría que eso positivo no sería ni asumido ni asumible por el Verbo, y de esa manera el Verbo no habría asumido toda la realidad que puso en la naturaleza humana, en contra de lo que afirma el Damasceno, lib. III, c. 6. Se sigue, además, que la humanidad de Cristo carecería de una perfección máxima, connatural al hombre, lo cual parece, asimismo, inconveniente. Finalmente se sigue que el Verbo divino no puede abandonar absolutamente la naturaleza humana sin añadirle una realidad nueva. Y, por último, se infiere que ahora la naturaleza humana está en el Verbo de manera violenta, ya que carece de una positiva perfección connatural.

10. Si se examina atentamente, esta opinión sólo difiere de la anterior en las palabras; porque también Durando reconoce que, en la naturaleza sustancial completa, es necesaria la carencia de unión hipostática con una persona ajena, para poder denominarse supuesto. Por tanto, estimo que la presente opinión no es menos falsa por causa de las razones teológicas, ya que de las metafísicas hablaremos después. Porque, en primer lugar, el misterio de la Trinidad es ininteligible si la razón formal de supuesto consiste en una negación; de lo contrario, las tres personas divinas estarían constituidas por tres negaciones, cosa que Escoto está tan lejos de conceder, que juzga probable que sean necesarias no sólo tres relaciones, sino también tres razones personales absolutas por las que sean constituidas dichas personas; pero la sana doctrina enseña que esas personas están constituidas por razones reales y positivas, aunque relativas; consiguientemente,

Tractatur secunda opinio Scoti

8. Secunda opinio est Scoti, In III, dist. 1, q. 1, et dist. 6, q. 1, et In I, dist. 13, et Quodl., q. 19, a. 3, qui ait suppositum creatum nihil rei positivae addere naturae singulari, sed solum negationem dependentiae actualis et aptitudinalis ad aliquod suppositum; humanitas enim Christi suppositum non est solum quia substantialiter est unita Verbo et ab illo pendet; ergo negatio huius dependentiae est de ratione suppositi. Addit vero Scotus etiam esse necessariam negationem aptitudinalis dependentiae, propter animam rationalem, quae non solum dum corpori unita est non est suppositum, quia actu est in supposito, verum etiam dum est separata suppositum non est, quia apta est pendere a supposito, seu potius illud componere. Quod si obiicias etiam humanitatem Petri non posse dici suppositum quia apta est uniri, verbi gratia, Verbo divino, respondet Scotus negando esse aptam, sed solum non repugnantem, quod est dicere non esse aptam potentia et aptitudine naturali, sed capacitate tantum obedientiali. Quando autem actu assumitur vel unitur, quamvis revera retineat eamdem negationem aptitudinis naturalis, amittit tamen negationem actualis dependentiae per actualem unionem, et ideo desinit esse suppositum vel persona. Et hanc opinionem sic expositam sequuntur scotistae, In III, dist. 1; Bassolis, q. 1, a. 1; Maironis, q. 11. Lychetus autem ibi, q. 1, quamvis eam probabilem censeat, existimat tamen Scotum non omnino illi adhaesisse, et facile solvi posse argumenta quibus nititur, ac denique oppositam reipsa esse probabiliorem; in quo discedit aperte a mente Scoti, quamvis id fateri recuset. Aureolus etiam, apud Capreol., In III, dist. 5, q. 3, multis argumentis contendit non posse creatum suppositum addere supra naturam aliquid positivum. Atque idem sentit Gabriel, In III, dist. 1, q. 1, ubi addit alias negationes quae sunt de ratione suppositi, scilicet, ut non sit actu pars integralis, propter partes aquae et similes; item, ut nec constituat formaliter aliquid per se unum, propter divinam essentiam, et similes, quae sumpsit ex Ochamo, eod. In III, q. 1; et idem sentit Marsil., In III, q. 1, a. 1.

9. Fundamentum horum auctorum potissimum fuisse videtur quia huiusmodi negationes sufficiunt ad constitutionem suppositi creati et ad declarandum Incarnationis mysterium; ergo supervacaneum est aliquam realitatem positivam fingere quam suppositum creatum addat. Quia nec talis entitas esse potest substantia, neque enim est materia, neque forma, nec compositum; neque accidens, quia alias suppositum creatum non esset per se unum. Addit etiam Scotus non recte posse intelligi Incarnationis mysterium et ea quae de illo Patres docent, posito illo positivo; inde enim fieret illud positivum neque esse assumptum neque assumptibile a Verbo, atque ita non assumpsisset Verbum omnem rem quam in natura humana plantavit, contra Damasc., lib. III, c. 6. Sequitur deinde humanitatem Christi carere aliqua perfectione maxima, connaturali homini, quod etiam videtur inconveniens. Sequitur denique non posse Verbum divinum simpliciter dimittere humanam naturam quin novam aliquam rem illi addat. Ac tandem sequitur humanitatem nunc violenter esse in Verbo, quia caret positiva perfectione connaturali.

10. Haec sententia, si attente inspiciatur, solis verbis differt a praecedenti; nam etiam Durandus fatetur in natura substantiali completa necessariam esse carentiam unionis hypostaticae ad alienam personam, ut possit suppositum appellari. Quapropter, non minus falsam sententiam hanc esse iudico propter rationes theologicas; nam de metaphysicis postea dicemus. Primo enim mysterium Trinitatis intelligi non potest, si ratio formalis suppositi in negatione consistit; alioqui tres personae divinae tribus negationibus constituerentur, quod tantum abest ut Scotus concedat, ut probabile censeat non solum esse necessarias tres relationes, sed etiam tres rationes personales absolutas, quibus personae illae constituantur; sana autem doctrina docet illas personas realibus ac positivis rationibus constitui, quamvis rela-

si en el orden divino la persona añade a la naturaleza algo positivo, aun cuando sólo se distinga por la razón, resulta que también en la criatura añade algo positivo, si bien realmente distinto, a causa de la imperfección de la criatura. La consecuencia es manifiesta, no sólo porque la persona creada es una participación de la persona increada, sino también, *a fortiori*, porque la naturaleza divina es por sí y esencialmente subsistente y, a pesar de ello, se le puede añadir, según la razón, algo positivo incomunicable, que ha de ser necesariamente relativo, atendida la perfección de Dios, en el cual nada absoluto puede ser por completo incomunicable. En cambio, en la criatura, la naturaleza no es por sí y esencialmente subsistente, ya que en Cristo pudo ser asumida sin la propia subsistencia; luego con mucho mayor motivo podrá añadírsele algo positivo, en virtud de lo cual subsista realmente, y que, aun siendo absoluto, sea incomunicable debido a su imperfección y constituya de esa manera el supuesto, es decir, la realidad que subsiste incomunicablemente.

11. En segundo lugar se demuestra la falsedad de dicha opinión por el misterio de la Encarnación, y primeramente por parte del Verbo; porque, si el Verbo no estuviese constituido por una personalidad o subsistencia positiva, resultaría ininteligible que asumiese para tal subsistencia una naturaleza extrínseca, ya que ninguna naturaleza puede ser asumida para una negación; porque la negación como tal no puede ser el término formal de una unión real, como es evidente de suyo; por tanto, hablando abstracta y precisivamente de la personalidad, es necesario que su razón sea positiva para comprender el misterio de la Encarnación. De aquí tomamos un argumento bastante probable, semejante al anterior, de que también la personalidad creada consiste en una razón positiva. Y podemos argumentar con mayor eficacia *ad hominem* contra Escoto y los nominalistas; porque ellos defienden que la virtud divina puede hacer que el supuesto creado sea término de una naturaleza ajena; entonces pregunto si, dado ese caso, es término de una negación o de algo positivo. No cabe decir lo primero, como se ha demostrado. Y, si se afirma lo segundo, es necesario reconocer también que dicha unión tiene como término la subsistencia y la personalidad, pues,

tivis; si ergo in divinis persona addit naturae aliquid positivum, quamvis ratione tantum distinctum, ergo etiam in creatura addit aliquid positivum, in re tamen distinctum, propter imperfectionem creaturae. Patet consequentia, tum quia persona creata est quaedam participatio increatae personae, tum etiam a fortiori, quia divina natura est per se et essentialiter subsistens, et nihilominus secundum rationem ei addi potest aliquid positivum incommunicabile, quod relativum esse oportet propter perfectionem Dei, in quo nihil absolutum potest esse omnino incommunicabile. In creatura vero natura non est per se et essentialiter subsistens, cum in Christo assumi potuerit sine propria subsistentia; ergo multo magis poterit ei addi aliquid positivum quo realiter subsistat, quod, licet absolutum sit, sit incommunicabile propter suam imperfectionem, et ita constituat suppositum, id est, rem incommunicabiliter subsistentem.

11. Secundo ostenditur falsa illa sententia ex mysterio Incarnationis, et primo ex parte Verbi, quia nisi Verbum constitueretur positiva personalitate seu subsistentia, non posset intelligi quod extrinsecam naturam ad illam assumeret, quia non potest assumi natura ad negationem aliquam; negatio enim ut sic non potest esse formalis terminus unionis realis, ut per se notum est; abstracte ergo ac praecise loquendo de personalitate, necessarium est ut eius ratio sit positiva ad intelligendum Incarnationis mysterium. Ex quo valde probabile sumimus argumentum simile praecedenti, etiam personalitatem creatam in ratione positiva positam esse. Et efficacius argumentari possumus ad hominem contra Scotum et nominales; ipsi enim tenent posse fieri divina virtute ut suppositum creatum alienam naturam terminet; inquiro ergo an, eo casu posito, terminetur ad negationem vel ad positivum aliquod. Primum dici non potest, ut probatum est. Si autem dicatur secundum, necesse est etiam fateri illam unionem terminari ad sub-

de lo contrario, no sería una unión hipostática o personal; luego la subsistencia y la personalidad creada son algo positivo. Y confirmo y explico la fuerza de esta prueba preguntando si en la humanidad de Cristo se da ahora eso positivo, en cuya virtud la persona creada puede ser —según dichos autores— término de una naturaleza extraña; porque, si no se da, entonces ya le falta a la humanidad de Cristo alguna razón real positiva que la persona creada añade a la naturaleza, y mediante ella queda formalmente constituida en el ser de persona. En cambio, si eso positivo —sea lo que fuere— se da en la humanidad de Cristo, se desprende, en primer lugar, o bien que en la humanidad de Cristo existe subsistencia creada, o bien que la unión hipostática no se realiza en orden a la subsistencia; y ambas cosas son absurdísimas. Además, se sigue que la humanidad de Cristo puede ser por sí misma término de la unión hipostática de otra naturaleza, suponiendo que la persona creada pueda ser término de ella. La consecuencia es patente, porque esa humanidad conserva toda la realidad positiva que puede ser término de tal unión. Y el consiguiente es plenamente ininteligible, supuestos los principios de la fe; en efecto, lo que no es persona creada ni tiene personalidad creada, ¿cómo puede constituir una persona creada? Por eso, tal unión no se da inmediatamente entre la naturaleza y la persona, sino entre naturalezas sustanciales y completas, lo cual repugna a la unión sustancial, según la doctrina de los Padres y de los Concilios.

12. Acaso respondan que la humanidad de Cristo, por la unión con el Verbo, quedó incapacitada para ser término de otra naturaleza. Pero esto no puede afirmarse consecuentemente, si no fue privada de ninguna realidad positiva por aquella unión; pues, ¿qué es lo que la unión impide, si no impide o elimina una realidad que podría constituir la razón de ser término? Porque, si sólo elimina la negación de dependencia actual, ésta es improcedente para ser término de otra naturaleza, ya que la terminación no se realiza por una negación, sino por algo positivo, como hemos dicho. Es verdad que pueden decir obstinadamente que esa negación es una condición "sine qua non"; pero este recurso constituye una manifiesta petición de principio y una afirmación gratuita, cuando no se da razón de tal necesidad. Por nuestra parte, decimos que esta razón está en que la unión

sistentiam et personalitatem, alioqui non esset unio hypostatica vel personalis; ergo subsistentia et personalitas creata est aliquid positivum. Et confirmo ac declaro vim huius rationis, et interrogo an in Christi humanitate sit nunc illud positivum quo persona creata (secundum hos auctores) potest terminare alienam naturam; nam si non est, ergo iam deest humanitati Christi aliqua ratio realis positiva quam addit persona creata supra naturam, et per illam formaliter constituitur in esse personae. Si vero illud ipsum, quidquid sit, est in Christi humanitate, sequitur, imprimis, quod vel in Christi humanitate est subsistentia creata, vel quod unio hypostatica non fit ad subsistentiam; utrumque autem absurdissimum est. Sequitur deinde humanitatem Christi posse per seipsam terminare unionem hypostaticam alterius naturae, supposito quod persona creata possit illam terminare. Patet sequela, quia illa humanitas retinet omnem rem positivam, ad quam potest talis unio terminari. Consequens autem est plane inintelligibile, suppositis principiis fidei; nam quod non est persona creata, nec personalitatem creatam habet, quomodo potest personam creatam constituere? Unde talis unio non esset immediate inter naturam et personam, sed inter naturas substantiales et completas, quod repugnat substantiali unioni, iuxta doctrinam Patrum et Conciliorum.

12. Respondebunt fortasse humanitatem Christi factam esse ineptam ad terminandam aliam naturam per unionem ad Verbum. Sed hoc dici non potest consequenter, si per illam unionem nulla re positiva privata est; quid enim impedit unio, si non impedit vel aufert rem quae posset esse ratio terminandi? Nam, si solum aufert negationem actualis dependentiae, haec impertinens est ad terminandam alteram naturam, quia terminatio non fit per negationem, sed per positivum, ut diximus. Possunt quidem mordicus dicere illam negationem esse conditionem sine qua non; tamen hoc refugium est aperta petitio principii, et est gratis dictum, quando non redditur ratio talis necessitatis. Hanc autem rationem nos esse dicimus quia unio impedit propriam personalitatem posi-

impide la propia personalidad positiva, que es la razón constitutiva de la persona creada, ya sea propia, ya también ajena, si es posible que una naturaleza sea terminada por una persona creada distinta.

13. En tercer lugar, argumento al mismo respecto por parte de la humanidad asumida; porque los Concilios y los Padres enseñan que el Verbo asumió la humanidad y no al hombre, es decir, no la persona creada del hombre; y en el mismo sentido afirman que el Verbo, al asumir la humanidad, extinguió la persona, mas no la naturaleza. Ahora bien, tales locuciones no pueden exponerse legítimamente a no ser porque en el hombre, además de la naturaleza humana, hay algo real que completa la razón de persona, lo cual en la humanidad de Cristo quedó impedido por la unión del Verbo, supliendo el Verbo en esa naturaleza la personalidad humana, como dicen los teólogos. En otro caso, los Concilios se limitarían a afirmar que el Verbo, al asumir la humanidad, impidió o eliminó la negación de unión; o, cuando dicen que no asumió la persona, dirían únicamente que no asumió la naturaleza, la cual habría permanecido sin unión; pero estas interpretaciones convierten en vanas y ridículas las gravísimas expresiones de los Concilios. Confirmo la fuerza de este argumento, pues de la opinión de Escoto se sigue que incluso el mismo Verbo en cuanto tal, después de la unión, no es persona, sino sólo un compuesto de naturaleza humana y Verbo, lo cual es, a todas luces, herético. Pruebo la consecuencia, porque en la naturaleza humana permanece toda la realidad y todo modo real que existe en la persona creada, y, sin embargo, deja de ser persona exclusivamente porque se une; luego, inversamente, el Verbo, por unirse, no será persona, aun cuando no sea privado de ninguna realidad o modo real.

14. Dirán que la humanidad deja de ser persona, no por unirse de cualquier manera, sino por unirse de tal modo que depende del Verbo, mientras que el Verbo no depende de la humanidad. Pero, según esta opinión, no puede afirmarse que la humanidad dependa en manera alguna del Verbo en su ser, ya que esa humanidad, para existir, no necesitaba nada aparte de su entidad; en consecuencia, si careciese de la unión y no se le añadiese ninguna causalidad o realidad,

tivam, quae est ratio constituendi personam creatam, vel propriam, vel etiam alienam, si possibile sit ut natura aliqua a creata persona aliena terminetur.

13. Tertio argumentor ad idem ex parte humanitatis assumptae; docent enim Concilia et Patres [1] Verbum assumpsisse humanitatem et non hominem, seu non personam creatam hominis; et eodem sensu aiunt Verbum, assumendo humanitatem, consumpsisse personam, non naturam. Huiusmodi autem locutiones non possunt legitime exponi nisi quia in homine praeter naturam humanam est aliquid reale quod complet rationem personae, quod impeditum est in Christi humanitate per unionem Verbi, supplente Verbo in illa natura personalitatem humanam, ut loquuntur theologi. Alioqui solum dicerent Concilia Verbum, assumendo humanitatem, impedivisse seu abstulisse negationem unionis, vel, cum dicunt non assumpsisse personam, solum dicerent non assumpsisse naturam, quae manserit sine unione, qui sensus reddunt vanas et ridiculas gravissimas Conciliorum locutiones. Confirmo vim huius rationis, nam sequitur ex opinione Scoti etiam Verbum ipsum ut sic, post unionem, non esse personam, sed solum compositum ex natura humana et Verbo, quod est aperte haereticum. Sequelam probo, quia in humana natura manet omnis res et omnis modus realis qui est in creata persona, et tamen desinit esse persona solum quia unitur; ergo, e contrario, Verbum, quia unitur, non erit persona, etiamsi nulla re vel modo reali privetur.

14. Dicent humanitatem desinere esse personam, non quia unitur utcumque, sed quia unitur ita ut pendeat a Verbo, cum tamen Verbum non pendeat ab humanitate. Sed, iuxta hanc sententiam, dici non potest quod humanitas pendeat a Verbo ullo modo in esse suo, quia illa humanitas ad existendum nihil ultra requirebat praeter entitatem suam; unde, si unione careret, nulla addita causalitate aut realitate, conservaret suum

[1] Lege D. Thom., III, q. 4, a. 2 et 4; et quae ibi notavimus in commentariis, et disp. VII, sect. 3, et disp. VIII, sect. 4, disp. XXXV, in initio.

conservaría su ser, puesto que, en virtud de la sola negación de unión, tiene todo lo que es necesario para subsistir en su ser, como también reconocen ellos mismos; luego no es la humanidad, sino el compuesto de la humanidad y el Verbo lo que depende del Verbo; y, a lo sumo, la humanidad en cuanto unida, o más bien su unión, es lo que depende del Verbo; pero, a su manera, también puede decirse que el Verbo, en cuanto unido, depende de la humanidad en lo que concierne a aquella denominación formal. Reconozco que existe la diferencia de que la unión es algo en la humanidad, pero no en el Verbo; mas, ¿qué importa esto para que elimine la denominación de persona, sobre todo cuando esa unión sólo es —según Escoto— una relación real? Y, para destruir la evasiva, imaginemos semejante unión entre realidades creadas, ya sea imposible, ya posible, como creen ellos; supongamos, pues, que Pedro es término de la naturaleza de Pablo; entonces, como son creados ambos extremos, por esta parte no hay razón alguna en virtud de la cual la unión sea algo positivo o una relación real en un extremo más bien que en el otro. Además, toda la entidad positiva que antes se encontraba en los extremos, después de la unión permanece en un extremo de igual modo que en el otro. También, en virtud de la unión, ninguno de ellos depende del otro en su ser, y ambos dependen mutuamente en la unión. Por tanto, ¿qué razón puede aducirse para que, después de esa unión, se estime que permanece la persona de Pedro más bien que la de Pablo? O bien, ¿por qué las personas no han de absorberse mutuamente, siendo así que ambas eliminan la negación de dependencia en lo concerniente a la unión? Por eso, no hay mayor motivo para afirmar que Pedro asume la naturaleza de Pablo que para afirmar lo contrario. Por último, resulta inexplicable de qué clase sería aquella unión sustancial; porque a esto tiende toda la fuerza de la presente razón, que voy a explicar con un procedimiento distinto, del siguiente modo.

15. Así, pues, argumento en cuarto lugar: de la opinión indicada se infiere que la humanidad de Cristo es, por todos conceptos, una sustancia tan completa como la persona de Pablo o la de Juan. Esto es evidente, porque la sustancia, en el género de sustancia, no queda completada por una negación; pero aquella humanidad no tiene nada que no tenga la persona de Pedro, a no ser una nega-

esse, quia per solam negationem unionis habet quidquid necessarium est ad subsistendum in suo esse, ut ipsi etiam fatentur; ergo non humanitas, sed compositum ex humanitate et Verbo pendet a Verbo, et ad summum humanitas ut unita, vel potius unio eius pendet a Verbo; sed hoc etiam suo modo dici potest de Verbo ut unito, scilicet, quod quantum ad illam formalem denominationem pendeat ab humanitate. Fateor quidem hanc intercedere differentiam, quod unio est aliquid in humanitate, non autem in Verbo. Sed hoc quid refert ut auferat denominationem personae cum maxime illa unio, secundum Scotum, solum sit quaedam relatio realis? Ut autem illa evasio tollatur, fingamus huiusmodi unionem inter res creatas, sive illa sit impossibilis, sive possibilis, ut ipsi credunt; ponamus ergo Petrum terminare naturam Pauli; tunc ergo, cum utrumque extremum sit creatum, ex hac parte nulla est ratio ob quam unio potius sit aliquid positivum vel relatio realis in uno extremo quam in alio. Rursus, tota entitas positiva quae antea erat in extremis, ita manet post unionem in uno sicut in alio. Deinde, ex vi unionis neutrum pendet ab alio in esse suo, et utrumque ab invicem pendet in unione. Quae ergo ratio afferri potest ob quam post talem unionem potius censeatur manere persona Petri quam Pauli? Aut cur non mutuo persona consumet personam, cum ab utraque tollatur negatio dependentiae quoad unionem? Unde non magis potest dici Petrus assumere naturam Pauli quam e converso. Nec denique explicabile est qualis esset illa substantialis unio; huc enim tendit tota vis huius rationis, quam alia via sic declaro.

15. Quarto igitur argumentor: nam ex praedicta opinione sequitur humanitatem Christi esse tam completam substantiam omni ex parte, sicut est persona Pauli vel Ioannis. Hoc patet, quia substantia in genere substantiae non completur per negationem; humanitas autem illa nihil minus habet quam persona Petri, nisi negationem

ción; y el hecho de que se le haya añadido algo no suprime su complemento, ya que una cosa no se hace incompleta por adición, sino por sustracción, puesto que por adición se hace completa más bien que incompleta, si cabe expresarse así. Pero de esto se sigue, además, que no puede darse unión sustancial entre tal sustancia y otra enteramente completa; porque, en este caso, es sumamente verdadero el principio de que de dos entes en acto, a saber, íntegramente completos y perfectos, no resulta un uno *per se;* pues, si ambos componentes son completos e íntegros en el género de sustancia, y por la unión no pierden nada que sea necesario para tal complemento, no es posible entender de manera suficiente cómo se realiza la unión sustancial entre ellos y cómo se ordena a constituir una sustancia dotada de unidad *per se.* De lo contrario, no puede aducirse razón alguna de que no pueda darse inmediatamente la unión sustancial entre personas y, de manera semejante, entre naturalezas sustanciales y completas, en cuanto naturalezas; porque toda la razón está en que, siendo completas en su orden, ni pueden unirse las naturalezas para completar una sola naturaleza, ni las personas para componer una sola persona; luego, en general, dos sustancias enteramente completas no pueden unirse de modo sustancial para completar una sola sustancia.

16. Y si, por ventura, Escoto niega que la humanidad sea sustancia completa, por el mero hecho de que carece de la negación de dependencia, resulta abiertamente que, en su opinión, esta negación pertenece a la razón de sustancia completa; pero consta que esto es absurdísimo, ya que la negación, en cuanto negación, no es nada y, en consecuencia, no puede pertenecer al complemento de la sustancia. Por último, de aquí puede desprenderse una demostración ostensiva contra Escoto: lo que el supuesto creado añade a la naturaleza creada individual pertenece a la perfección y complemento de la sustancia creada; luego no es una simple negación, sino algo positivo, ya que la negación no dice perfección, sino que la supone. Se prueba el antecedente, en primer lugar, por lo dicho, pues eso pertenece a la razón de sustancia completa; en segundo término, por Aristóteles, el cual dice que la sustancia primera es sustancia de modo eminente y perfectísimo; y la sustancia primera no significa sólo la naturaleza, sino el

quamdam; ergo non est minus substantia completa quam persona Petri; quod vero illi sit aliquid additum non tollit complementum eius, nam res non fit incompleta per additionem, sed per ablationem; nam per additionem potius fit plus quam completa, si ita licet loqui. Ex hoc autem sequitur ulterius non posse intercedere substantialem unionem inter talem substantiam et aliam omnino completam; in hoc enim maxime verum habet illud axioma, ex duobus entibus in actu, omnino scilicet completis et perfectis, non fieri unum per se; nam si utrumque componentium in genere substantiae completum et integrum est, et per unionem nihil amittit quod necessarium sit ad illud complementum, intelligi satis non potest quo modo substantialis unio inter ea fiat et ad constituendam substantiam per se unam ordinetur. Alioqui nulla ratio reddi potest ob quam inter personas non possit immediate intercedere substantialis unio, et similiter inter naturas substantiales et completas ut naturae sunt; tota enim ratio est quia, cum sint completae in sua ratione, nec naturae possunt uniri ad complendam unam naturam, nec personae ad componendam unam personam; ergo in universum duae substantiae omnino completae non possunt substantialiter uniri ad unam substantiam complendam.

16. Quod si forte Scotus neget humanitatem esse substantiam completam, solum ex eo quod careat negatione dependentiae, efficitur plane, iuxta sententiam eius, hanc negationem esse de ratione substantiae completae, quod absurdissimum esse constat, quia negatio ut negatio nihil est, et ideo esse non potest de complemento substantiae. Ex quo tandem potest ostensiva ratio contra Scotum desumi; nam id quod addit suppositum creatum individuae naturae creatae est de perfectione et complemento substantiae creatae; ergo non est mera negatio, sed positivum aliquid, quia negatio non dicit perfectionem, sed supponit. Antecedens vero probatur primo ex dictis, quia id pertinet ad rationem substantiae completae. Tum ex Aristotele dicente primam substantiam esse maxime et perfectissime substantiam; prima autem substantia non dicit solam naturam, sed suppositum naturae. Tum denique

supuesto de una naturaleza; también finalmente, porque el supuesto añade a la naturaleza la subsistencia, como consta por los principios de la fe; pues la humanidad de Cristo no es persona precisamente por no tener subsistencia creada; mas la subsistencia dice una gran perfección. Porque, si consistiese sólo en una negación, ¿cómo podría la naturaleza ser asumida para subsistir, o la subsistencia propia ser suplida por una extraña?

17. La última razón es que la negación cuasi intrínseca e inseparable de una realidad se funda siempre en alguna razón positiva, y éste es el motivo de que Escoto enseñe que el individuo añade a la especie alguna diferencia positiva, porque esa indivisión o incomunicabilidad que pertenece a la razón de realidad singular se funda en algo positivo; luego la negación o incomunicabilidad que pertenece a la razón de supuesto se funda en algo positivo, por lo cual queda formalmente constituido el supuesto. Cabe responder, apoyándose en Escoto, que esta negación expresada por el supuesto es, en verdad, inseparable del supuesto en cuanto supuesto, ya que el supuesto, en el sentido de esta palabra y del concepto que le corresponde, implica formalmente negación; pero no es inseparable de aquella realidad que tiene naturalmente unida esa negación, permaneciendo ella íntegra, porque la sustancia de la humanidad, aun cuando tenga naturalmente unida la negación de dependencia con respecto a otro supuesto, no obstante, tampoco tiene nada que le repugne y, por ello, puede carecer sobrenaturalmente de aquella negación, no siendo necesario, en consecuencia, que tal negación se funde en algo positivo. Porque la negación que no es enteramente inseparable de la realidad no siempre se funda en algo positivo, como la carencia de la visión beatífica, que el entendimiento creado tiene por su naturaleza, no se funda en algo positivo, ya que se puede suprimir sin eliminar nada positivo; aunque, si con una sola palabra se significa el entendimiento en cuanto existente bajo tal negación, la negación es inseparable de aquella significación adecuada; porque, si se separa, ya no permanece esa significación; a la manera como, del aire tenebroso, puede separarse en absoluto la negación de la luz, y, por ello, esa negación no se funda en una forma positiva contradictoria con la luz; en cambio, del aire tenebroso en cuanto tenebroso no puede separarse dicha negación

quia suppositum addit naturae subsistentiam, ut ex principiis fidei constat; ideo enim humanitas Christi persona non est, quia subsistentiam creatam non habet; subsistentia autem magnam dicit perfectionem. Nam si in sola negatione consisteret, quomodo posset natura ad subsistendum assumi, aut subsistentia propria per alienam suppleri?

17. Ultima ratio sit quia negatio quasi intrinseca et inseparabilis ab aliqua re semper fundatur in aliqua ratione positiva, et hac ratione ipsemet Scotus docet individuum addere aliquam positivam differentiam speciei, quia illa indivisio seu incommunicabilitas quae est de ratione rei singularis in aliquo positivo fundatur; ergo illa negatio seu incommunicabilitas quae est de ratione suppositi fundatur in aliquo positivo, quo formaliter suppositum constituitur. Responderi potest ex Scoto hanc negationem quam dicit suppositum esse quidem inseparabilem a supposito ut suppositum est, quia suppositum, sub hac voce et conceptu illi correspondente, formaliter negationem includit; non tamen esse inseparabilem ab illa re quae naturaliter habet coniunctam illam negationem, ipsa integra manente, quia substantia humanitatis, licet naturaliter habeat coniunctam negationem dependentiae ab alio supposito, tamen nihil etiam habet illi repugnans, ideoque supernaturaliter potest illa negatione carere, et ideo necesse non est ut talis negatio in aliquo positivo fundetur. Quia negatio quae non est omnino inseparabilis a re non semper fundatur in aliquo positivo, ut carentia visionis beatae, quam habet intellectus creatus ex natura sua, non fundatur in positivo, cum auferri possit nullo ablato positivo; quamquam, si una voce significetur intellectus ut existens sub tali negatione, inseparabilis sit negatio ab illo adaequato significato; quia, si separetur, iam non manet illud significatum. Sicut ab aere tenebroso absolute est separabilis negatio lucis, et ideo illa negatio non fundatur in aliqua positiva forma repugnante lumini; ab aere autem tenebroso, ut

sin que pierda el ser tenebroso; de esta manera, pues, filosofa Escoto acerca del supuesto en cuanto supuesto y acerca de la realidad a la que está unida la negación que el supuesto significa formalmente. En verdad, al responder así se expresa de modo consecuente, pero contra esa respuesta tienen validez todos los argumentos anteriores. Además, se sigue que el supuesto es cierto ente accidental, como lo tenebroso. De ahí se infiere asimismo, en rigor, que el nombre *supuesto* es cuasi connotativo, y formalmente expresa una negación, mientras que materialmente expresa la realidad a que conviene tal negación, igual que lo tenebroso. Por ello, así como concedemos en absoluto que el aire tenebroso puede iluminarse, y que el alma separada puede unirse a un cuerpo, porque el estar separada expresa sólo una negación, así también habría que conceder absolutamente que el supuesto puede ser asumido o unido a otro; pero este último consiguiente es contrario a todos los teólogos, e incluso a la doctrina de los Concilios.

18. Y si se dice que las primeras locuciones se interpretan en sentido dividido, mientras que esta última se entiende en sentido compuesto, esto mismo es un indicio clarísimo de que *supuesto* no significa formalmente una negación, como *separado* o *tenebroso*, sino que significa una forma positiva que constituye al supuesto y fundamenta esa negación, en virtud de la cual el supuesto se denomina inasumible o incomunicable. Pues, por este motivo, cuando se dice que el supuesto no puede ser asumido, no se expresa que no pueda ser asumido con negación de asunción, es decir, permaneciendo separado, pues ¿quién podría pensar esto?; antes bien, se significa que no puede ser asumido con eso positivo por lo que queda constituido como supuesto; y, de no interpretarlas así, resultan ridículas semejantes expresiones, como decía arriba; porque vendría a ser como si alguien dijera que el alma separada no puede unirse al cuerpo, entendiendo que no puede unirse mientras permanece separada. Consiguientemente, esa negación de incomunicabilidad, a la que repugna el separarse del supuesto en cuanto supuesto, no es inseparable sólo por razón del sentido compuesto, por así decirlo, sino porque está fundada en algo positivo que constituye formalmente al supuesto y lo hace inasumible.

tenebrosus est, non est separabilis illa negatio quin amittat esse tenebrosum; sic ergo philosophatur Scotus de supposito ut suppositum est, et de re illa cui adiuncta est negatio quam suppositum formaliter dicit. In qua responsione loquitur quidem consequenter, tamen contra eam procedunt omnia superiora argumenta. Et praeterea sequitur suppositum esse quoddam ens per accidens, sicut tenebrosum. Ex quo etiam in rigore sequitur hoc nomen *suppositum* esse quasi connotativum, et de formali dicere negationem, de materiali autem rem cui convenit talis negatio, sicut tenebrosum. Unde, sicut absolute concedimus tenebrosum aerem posse illuminari, et animam separatam posse uniri corpori, quia esse separatam dicit solam negationem, ita concedendum esset simpliciter suppositum posse assumi vel uniri alteri; hoc tamen ultimum consequens est contra omnes theologos, immo contra Conciliorum doctrinam.

18. Quod si dicatur in prioribus locutionibus fieri sensum divisum, in hac vero ultima fieri sensum compositum, hoc ipsum est manifestum indicium *suppositum* non significare de formali negationem, sicut *separatum* aut *tenebrosum*, sed significare positivam formam constituentem suppositum et fundantem illam negationem ob quam suppositum dicitur inassumptibile seu incommunicabile. Ob hanc enim causam, cum dicitur suppositum non posse assumi, non significatur assumi non posse cum negatione assumptionis, seu manens separatum; quis enim hoc posset cogitare?; sed significatur non posse assumi cum illo positivo quo constituitur in ratione suppositi; et nisi ita interpretemur, ridiculae fiunt huiusmodi locutiones, ut supra dicebam; perinde enim esset ac si quis diceret animam separatam non posse uniri corpori, intelligens non posse uniri manentem separatam. Illa ergo negatio incommunicabilitatis, cui repugnat separari a supposito, ut suppositum est, non est inseparabilis propter solum sensum compositum, ut sic dicam, sed quia fundatur in aliquo positivo quod formaliter constituit suppositum et inassumptibile reddit.

19. *Se rebate el fundamento de la opinión de Escoto.*— Así, pues, por lo que respecta al fundamento de la opinión contraria, se niega que el supuesto creado quede constituido suficientemente por una negación; qué sea eso positivo que el supuesto añade a la naturaleza, lo diremos en lo que sigue. Por ahora, declaramos que no es materia, ni forma, ni un compuesto de ellas como tales, sino un modo o entidad que se le sobreañade, y que, o Aristóteles no incluyó en en aquella división, por desconocerla, o se reduce a esos miembros como un modo de los mismos o de todo el compuesto, según explicaremos después. En cuanto al misterio de la Encarnación, se responde que no sólo no representa inconveniente, sino más bien resulta necesario para explicar la verdad de dicho misterio el que el Verbo no asumiese en la naturaleza humana una razón positiva constitutiva de la persona, ya fuese una realidad enteramente distinta, ya sólo un modo. De lo cual no se sigue que esa naturaleza fuese imperfecta en el ser de naturaleza, sino únicamente que no era persona. Y en este sentido debe entenderse la afirmación del Damasceno, a saber, que el Verbo asumió todo lo que corresponde a la verdad de la naturaleza humana y a la constitución formal del hombre, mas no lo que pertenece a la persona creada en cuanto tal. A propósito de esto reconocemos también que, si la humanidad de Cristo se hubiese separado del Verbo, habría sido preciso añadirle algo de nuevo para que pudiese subsistir de manera connatural. Y de ahí no se desprende que ahora se encuentre en estado violento, ya que está convertida en supuesto de modo más noble. Todo esto lo hemos tratado con mayor amplitud en su lugar propio.

Solución de la cuestión

20. Así, pues, de esto se colige la solución de la presente sección, que consiste en que el supuesto creado añade a la naturaleza creada algo real positivo y realmente distinto de ella. Por lo cual, si comparamos el supuesto con la naturaleza, se distinguen como lo incluyente y lo incluido, porque el supuesto incluye la naturaleza y añade algo que puede llamarse *personalidad, supositalidad* o *subsistencia creada;* en cambio, la naturaleza, de suyo, prescinde de este adita-

19. *Fundamentum scoticae sententiae dissolvitur.*— Ad fundamentum ergo contrariae sententiae, negatur suppositum creatum sufficienter constitui negatione; quid vero sit hoc positivum quod suppositum addit naturae, dicemus in sequentibus. Nunc vero fatemur non esse materiam, neque formam, neque compositum ex illis ut sic, sed aliquem modum vel entitatem ei superadditam, quam vel Aristoteles non comprehendit sub illa divisione, quia illam non cognovit, vel ad illa membra reducitur tamquam modus illorum vel totius compositi, ut postea declarabimus. Quod vero attinet ad mysterium Incarnationis, respondetur non solum non esse inconveniens, verum potius esse necessarium ad explicandam veritatem illius mysterii, quod Verbum non assumpserit in humana natura aliquam rationem positivam constitutivam personae, sive illa sit res omnino distincta, sive modus tantum. Ex quo non sequitur illam naturam esse imperfectam in esse naturae, sed tantum sequitur non esse personam. Et ita intelligendum est quod Damascenus ait, nempe, assumpsisse Verbum quidquid ad veritatem humanae naturae pertinet et ad formalem hominis constitutionem, non vero quod spectat ad personam creatam ut sic. De quo etiam fatemur aliquid fuisse addendum de novo humanitati Christi, si a Verbo separaretur, ut posset subsistere modo connaturali. Neque inde fit eam nunc esse violenter, cum nobiliori modo sit supposita. Quae omnia latius in proprio loco prosecuti sumus [1].

Quaestionis resolutio

20. Ex his ergo praesentis sectionis resolutio colligitur, nimirum, suppositum creatum addere naturae creatae aliquod reale positivum, et in re ipsa distinctum ab illa. Quocirca, si comparemus suppositum ad naturam, distinguuntur tamquam includens et inclusum; nam suppositum includit naturam, et aliquid addit, quod *personalitas, suppositalitas* aut *subsistentia creata* appel-

[1] Citata disp. VIII, sect. 4, I tom. III partis.

mento, es decir, de la subsistencia. Resulta de ahí que, de potencia absoluta, la naturaleza puede conservarse sin la subsistencia, mientras que el supuesto no puede conservarse totalmente sin la naturaleza, ya que la incluye de manera formal y por ella queda constituido esencialmente en el ser de tal sustancia. Por el contrario, comparando la subsistencia misma con la naturaleza, se distinguen entre sí como dos extremos que componen el supuesto creado. Falta explicar de qué grado es esta distinción y en qué consiste dicha subsistencia.

SECCION III

Si la distinción entre supuesto y naturaleza se realiza por los accidentes o principios individuantes y, por tanto, no se da en las sustancias espirituales

1. En esta sección se ofrece a nuestro estudio la tercera opinión en esta materia; parece que la enseñó Santo Tomás en el difícil pasaje de I, q. 3, a. 3, donde pregunta si Dios se identifica con su esencia o naturaleza. Y, en resumen, contesta que, en las cosas compuestas de materia y forma, se distinguen la naturaleza y el supuesto, porque la naturaleza sólo comprende aquellas cosas que entran en la definición de la especie, mas no la materia individual con los accidentes que la caracterizan, mientras que el supuesto material incluye todas esas cosas, distinguiéndose así de la naturaleza. En cambio, en las sustancias no compuestas de materia y forma, como no tienen materia individuante, el supuesto no difiere de la naturaleza, sino que las mismas formas son supuestos subsistentes. Y de esta sola razón general concluye que Dios es su deidad, conclusión que podría obtenerse de igual modo acerca de cualquier ángel creado. Así, pues, en esta opinión hay que tratar brevemente dos puntos insinuados en el título. Primero, si lo que el supuesto añade a la naturaleza es un accidente o la misma diferencia individual. Segundo, si esta distinción entre naturaleza y supuesto es común a todos los supuestos creados, incluso a los inmateriales.

lari potest; natura vero ex se praescindit ab hoc addito seu a subsistentia. Quo fit ut natura possit de potentia absoluta sine subsistentia conservari, suppositum autem totum non possit conservari sine natura, quia illam formaliter includit et per illam in esse talis substantiae essentialiter constituitur. At vero, comparando subsistentiam ipsam ad naturam, condistinguuntur inter se tamquam duo extrema componentia suppositum creatum. Quanta vero sit haec distinctio, et quid haec subsistentia sit, declarandum superest.

SECTIO III

An distinctio suppositi a natura[1] fiat per accidentia vel principia individuantia, et ideo locum non habeat in substantiis spiritualibus

1. In hac sectione occurrit tractanda tertia opinio in hac materia, quam docuisse videtur D. Thomas in illo difficili a. 3, q. 3, I, ubi inquirit an sit idem Deus quod sua essentia vel natura. Et in summa respondet in rebus compositis ex materia et forma distingui naturam et suppositum, quia natura solum in se comprehendit ea quae cadunt in definitione speciei, non vero materiam individualem cum accidentibus designantibus illam; suppositum vero materiale includit haec omnia, et ita distinguitur a natura. In substantiis vero quae ex materia et forma non componuntur, quia materiam individuantem non habent, suppositum non differt a natura, sed ipsae formae sunt supposita subsistentia. Et ex hac sola communi ratione concludit Deum esse suam deitatem, quod eodem modo posset de quovis angelo creato concludere. In hac ergo sententia, duo puncta in titulo insinuata breviter tractanda occurrunt. Primum est an id quod suppositum addit naturae sit accidens aliquod, vel ipsa differentia individualis. Secundum est an haec distinctio naturae et suppositi communis sit omnibus suppositis creatis, etiam immaterialibus.

[1] En la edición Vivès se lee *creatura.* (N. de los EE.)

Si el supuesto añade a la naturaleza los caracteres individuantes

2. Acerca de la primera parte, los Santos Padres parecen afirmar a veces que el supuesto añade a la naturaleza la singularidad o individuación, por lo cual dicen que el supuesto incluye las propiedades singulares, que no incluye la naturaleza. Así se expresa Basilio, en la *Epístola ad Gregorium, de differentia naturae et hypostasis;* y el Damasceno, lib. III *De fide*, c. 4 y 6. Sin embargo, si se considera lo que hemos dicho al principio de la sección anterior, al explicar el título, en manera alguna queda lugar para esta cuestión. Porque no comparamos aquí la naturaleza específica o concebida abstractamente con el individuo o con el supuesto, sino la naturaleza singular e individual con el supuesto; luego es imposible que el supuesto añada a la naturaleza la individuación. En efecto, o esto se entiende de la individuación de la misma naturaleza, o de la individuación del supuesto en cuanto supuesto; este último sentido es verdadero, hablando de cada uno de los supuestos; porque es claro que cada uno queda constituido como tal supuesto por su subsistencia propia y singular, que añade a su naturaleza singular e individual. Pero este sentido nada importa para la cuestión presente, ya que ahora no tratamos de la individuación o singularidad del supuesto o de la naturaleza, sino de lo que cada supuesto añade a su naturaleza singular. Agréguese que, aun cuando cada uno de los supuestos añada su respectiva subsistencia singular, no obstante, según la manera como consideramos y definimos al supuesto en general, no añade propiamente a la naturaleza ninguna subsistencia singular, sino aquello que pertenece a la razón común de subsistencia personal, como en un caso semejante dijo Santo Tomás, I, q. 29, a. 1, ad 1; por consiguiente, hablando en general, el supuesto no añade a la naturaleza la individuación de la subsistencia, sino que añade la subsistencia, la cual es individual en cada una de las personas, y se compara con sus individuos, tomados formalmente, del mismo modo que las demás razones comunes se comparan con los suyos.

3. En cambio, el primer sentido es abiertamente falso, como demuestra de manera suficiente el misterio de la Encarnación, en el cual no fue asumida la

Addatne suppositum naturae individuantes conditiones

2. Circa priorem partem sancti Patres interdum asserere videntur suppositum addere naturae singularitatem seu individuationem, unde aiunt suppositum includere singulares proprietates, quas non includit natura. Ita loquitur Basilius, in epistola ad Gregorium, de Differentia naturae et hypostasis; et Damascen., lib. III de Fide, c. 4 et 6. Verumtamen, si considerentur ea quae in principio sectionis praecedentis explicando titulum diximus, nullus relinquitur huic quaestioni locus. Nam hic non comparamus naturam specificam seu abstracte conceptam ad individuum seu ad suppositum, sed naturam singularem et individuam ad suppositum; impossibile ergo est ut suppositum addat naturae individuationem. Nam vel hoc intelligitur de individuatione ipsius naturae, vel de individuatione suppositi ut suppositum est; hic posterior sensus est verus, loquendo de singulis suppositis; nam clarum est unumquodque constitui in ratione talis suppositi per singularem et propriam subsistentiam suam, quam addit suae singulari et individuae naturae. Hic tamen sensus nihil ad praesentem quaestionem refert, quia nunc non disputamus de individuatione aut singularitate suppositi vel naturae, sed de eo quod addit unumquodque suppositum supra suam singularem naturam. Adde quod, licet singula supposita addant singulares subsistentias, tamen, eo modo quo suppositum in communi consideramus ac definimus, non addit proprie supra naturam aliquam singularem subsistentiam, sed id quod pertinet ad communem rationem subsistentiae personalis, ut in simili dixit D. Thomas, I, q. 29, a. 1, ad 1; loquendo ergo in communi, non addit suppositum supra naturam individuationem subsistentiae, sed addit subsistentiam, quae in singulis personis individua est, et eodem modo comparatur ad sua individua formaliter sumpta quo aliae communes rationes ad sua individua.

3. Prior autem sensus est manifeste falsus, ut satis probat mysterium Incarnationis, in quo non est assumpta humanitas in com-

humanidad en general, sino como un todo indivisible, como dicen los teólogos con el Damasceno; luego la humanidad de Cristo tiene todo lo que es necesario para la individuación de la naturaleza humana, a pesar de lo cual aún le falta el constitutivo formal de la persona creada; por consiguiente, lo que la persona añade no es la individuación de la naturaleza específica, sino algo distinto. Además, anteriormente se ha demostrado que la individuación de la naturaleza no es en la realidad algo distinto de la naturaleza; en cambio, la personalidad es de tal manera distinta realmente, que también es separable. Asimismo, pertenece a la razón intrínseca de supuesto en cuanto tal la subsistencia incomunicable; pero ninguna subsistencia pertenece a la razón de naturaleza creada individual; luego la individuación de tal naturaleza no es su subsistencia; por tanto, la individuación no es lo que el supuesto añade a la naturaleza. Por último, incluso en Dios, cuya naturaleza es por sí y esencialmente singular e individual en grado sumo, se distingue, al menos por la razón, lo que el supuesto añade a la naturaleza singular e individual; luego con mucho mayor motivo se distinguen estas cosas en las criaturas.

4. Así, pues, Basilio y el Damasceno, en los lugares citados, no pudieron hablar en el sentido que ahora tratamos, sino que, o hablan de la naturaleza considerada como esencia específica, o al menos se expresan indistintamente acerca de la naturaleza en cuanto puede ser común a muchas personas, ya sea sólo conceptualmente, como en las criaturas, ya también realmente, como en Dios. Porque sostienen esa doctrina para explicar que la naturaleza divina puede ser común a muchas personas, aun cuando las mismas personas sean incomunicables, ya que la naturaleza en cuanto naturaleza no incluye las propiedades incomunicables; y se valen del ejemplo de las criaturas, en las cuales la naturaleza es común, pero las personas son singulares; mas ese ejemplo no debe tomarse como enteramente semejante, ya que la comunidad de naturaleza en las criaturas es sólo de razón, mientras que en Dios es real, sino que ha de tomarse únicamente en la medida en que puede servir para explicar la distinción de los nombres comunes o propios en el orden divino. Del sentido en que se expresó Santo Tomás hablaremos posteriormente.

muni, sed in atomo, ut cum Damasceno dicunt theologi; habet ergo Christi humanitas totum id quod ad individuationem humanae naturae necessarium est, et tamen adhuc illi deest formale constitutivum personae creatae; ergo id quod addit persona non est individuatio specificae naturae, sed aliquid aliud. Item, ostensum est in superioribus individuationem naturae non esse in re aliquid distinctum a natura; personalitas vero ita est in re distincta ut sit etiam separabilis. Item, de intrinseca ratione suppositi ut sic est subsistentia incommunicabilis; sed de ratione individuae naturae creatae non est aliqua subsistentia; ergo individuatio talis naturae non est subsistentia eius; ergo non est individuatio id quod suppositum addit naturae. Denique, etiam in Deo, cuius natura per se et essentialiter maxime est singularis et individua, distinguitur saltem ratione id quod suppositum addit supra naturam singularem et individuam; ergo multo magis in creaturis sunt haec distincta.

4. Basilius ergo et Damascenus in eis locis non potuerunt loqui in sensu quem nos tractamus; sed vel loquuntur de natura sumpta pro specifica essentia, vel saltem loquuntur indifferenter de natura prout communis esse potest multis personis, sive secundum rationem tantum, ut in creaturis, sive etiam secundum rem, ut in Deo. Illam enim doctrinam asserunt ut declarent posse divinam naturam esse communem multis personis, quamvis ipsae personae incommunicabiles sint, quia natura ut natura non includit proprietates incommunicabiles; utuntur autem exemplo creaturarum, in quibus natura est communis, personae autem singulares. Quod exemplum non est accipiendum ut omnino simile; nam communitas naturae in creaturis est rationis tantum, in Deo autem realis; sed accipiendum tantum est quantum deservire potest ad explicandam distinctionem nominum communium vel propriorum in divinis. De D. Thomae autem sensu dicemus inferius.

El supuesto no añade a la naturaleza ningún accidente.

5. Pero hay que señalar además, en este punto, que el supuesto no añade a la naturaleza singular ningún accidente, hablando del accidente en sentido propio y riguroso. Esto debe ser también certísimo, en primer lugar, por el misterio de la Encarnación, ya que en la humanidad de Cristo se dan todos los accidentes connaturales a la naturaleza humana, o que pueden ordenarse a la perfección de la misma; porque en este sentido definen los Concilios que el Verbo asumió la naturaleza humana con sus propiedades connaturales; y, a pesar de ello, en esa naturaleza no se encuentra la personalidad propia del hombre; luego esta personalidad no es ningún accidente connatural a la naturaleza humana; luego no es accidente en absoluto, pues, si lo fuese, ciertamente no sería extrínseco y adventicio, sino connatural e interno. Se confirma, porque el Verbo divino, al asumir la humanidad, no suplió en ella ningún accidente; de lo contrario, dicha unión no sería sustancial, sino accidental; y ni siquiera hubiese podido el Verbo suplir por sí mismo y formalmente el efecto de un accidente, por no ser el Verbo mismo un accidente; en cambio, pudo suplir la razón de subsistir, ya que es una subsistencia formal y perfectísima. En segundo lugar, se prueba por la realidad misma; efectivamente, el supuesto, en cuanto supuesto, es una sustancia completa y dotada de unidad *per se;* por consiguiente, lo que el supuesto añade a la naturaleza pertenece al complemento de la sustancia; luego pertenece al género de la sustancia, no al del accidente. También podría demostrarse esto con facilidad discurriendo por cada uno de los predicamentos de accidentes; mas no es preciso detenerse en una cuestión clara. Y he dicho "hablando del accidente en sentido propio" porque, si en sentido amplio se llama accidente a todo lo que no pertenece a la esencia de la cosa, entonces la subsistencia puede denominarse accidente, ya que, como diremos, hablando en absoluto, no pertenece a la esencia sustancial del individuo; pero ese modo de hablar es impropio y debe evitarse, para que no dé ocasión a algún error en teología.

6. Y con ello queda refutada la opinión referida por Cayetano y otros, según la cual el supuesto añade a la naturaleza la modificación por la que subyace a los

Suppositum non addit naturae aliquod accidens

5. Addendum vero ulterius est in hoc puncto suppositum non addere naturae singulari accidens aliquod, proprie et in rigore loquendo de accidente. Hoc etiam debet esse certissimum, primo, ex mysterio Incarnationis, quia in Christi humanitate sunt accidentia omnia connaturalia humanae naturae, vel quae ad eius perfectionem spectare possunt; hoc enim sensu Concilia definiunt assumpsisse Verbum humanam naturam cum suis proprietatibus connaturalibus; et nihilominus non est in illa natura personalitas propria hominis; ergo haec personalitas non est aliquod accidens connaturale humanae naturae; ergo simpliciter non est accidens; nam si esset, non esset quidem extrinsecum et adventitium, sed connaturale et internum. Et confirmatur, nam Verbum divinum, assumendo humanitatem, non supplevit in ea aliquod accidens; alioqui illa non esset unio substantialis, sed accidentalis; immo nec potuisset Verbum per seipsum ac formaliter supplere formalem effectum accidentis, quia ipsum Verbum non est accidens; potuit autem supplere rationem subsistendi, quia est formalis ac perfectissima subsistentia. Secundo probatur ex re ipsa, quia suppositum, ut suppositum, est substantia completa ac per se una; illud ergo quod addit suppositum naturae pertinet ad substantiae complementum; est ergo de genere substantiae, et non accidentis. Quod etiam posset facile ostendi discurrendo per singula praedicamenta accidentium; sed in re clara immorari necesse non est. Dixi autem proprie loquendo de accidente; nam, si late vocetur accidens quidquid non est de essentia rei, sic potest subsistentia accidens vocari, quia, ut dicemus, simpliciter loquendo, non est de essentia substantiali individui; ille tamen modus loquendi improprius est et vitandus, ne sit occasio alicuius erroris in theologia.

6. Atque hinc improbata manet opinio quam Caietanus et alii referunt, scilicet, suppositum addere naturae affectionem qua

accidentes, de modo que el supuesto expresa la naturaleza en cuanto modificada por los accidentes. Porque los argumentos aducidos son igualmente válidos en contra de esta opinión; pues esta modificación se da también en la humanidad de Cristo, ya que está modificada por sus accidentes, y dicha modificación pertenece asimismo al género de los accidentes; porque, o es sólo la unión con los accidentes mismos, o es una denominación o efecto formal de los accidentes. Pues, ¿en qué consiste el estar modificado por un accidente, sino en estar informado por él? Ahora bien, dijeron algunos, como Herveo, *Quodl.* III, q. 6, que, aun cuando el supuesto no incluya intrínsecamente los accidentes, no obstante, los añade extrínsecamente; pero, por la sección siguiente, se pondrá de manifiesto cuán falso es esto.

La distinción entre el supuesto y la naturaleza en las sustancias angélicas

7. En torno al segundo punto, algunos estiman que, en las sustancias separadas creadas, el supuesto no se distingue de la naturaleza realmente, sino sólo por la razón, así como se distinguen Dios y la deidad. Parece que Santo Tomás, en el lugar citado, mantiene esta opinión de manera tan clara, que apenas puede admitir ninguna interpretación. Pues, si queremos exponer que habla únicamente de la naturaleza específica y el individuo, en contra está que de ahí concluye inmediatamente que Dios es su deidad; y de igual modo podría concluir que Gabriel es su gabrielidad (por expresarnos así), lo cual no se sigue rectamente de la sola identidad entre la naturaleza específica y el individuo; pues, siendo la individuación de la naturaleza distinta de la supositalidad, la supositalidad puede distinguirse de la naturaleza, aunque no se distinga la individuación. Añádase que, en otro caso, Santo Tomás no hubiera hecho una exclusión suficiente de todas las composiciones que pueden pensarse en Dios, ni hubiera planteado la cuestión de si en Dios hay composición de naturaleza y supuesto. También agrego que, de no ser así, no habría distinción alguna entre las sustancias materiales y las inmateriales; porque tampoco en las sustancias materiales se distingue el individuo de la naturaleza específica, si nos referimos exclusivamente a la individuación y no a la subsistencia personal, cosa que se ha demostrado arriba, al tratar

subest accidentibus, ita ut suppositum dicat naturam ut affectam accidentibus. Nam contra hanc opinionem eodem modo procedunt rationes factae; nam haec affectio etiam est in Christi humanitate; est enim suis accidentibus affecta, atque etiam haec affectio est de genere accidentium; nam vel solum est unio ad ipsa accidentia, vel est denominatio aut effectus formalis ipsorum accidentium. Quid enim est esse affectum accidente, nisi esse informatum illo? Dixerunt vero nonnulli, ut Hervae., Quodl. III, q. 6, licet suppositum non includat intrinsece accidentia, tamen extrinsece addere illa; sed quam falsum hoc sit, patebit ex sectione sequenti.

De distinctione suppositi a natura in substantiis angelicis

7. Circa secundum punctum, nonnulli existimant in substantiis separatis creatis non distingui suppositum a natura re, sed ratione tantum, sicut distinguuntur Deus et deitas. Quam opinionem ita clare videtur D. Thom. docere citato loco, ut vix possit aliquam interpretationem admittere. Nam, si velimus exponere eum loqui solum de specifica natura et individuo, in contrarium est quia inde immediate concludit Deum esse suam deitatem; et eodem modo potuisset concludere Gabrielem esse suam gabrielitatem (ut ita loquamur), quod non recte sequitur ex sola identitate specificae naturae cum individuo; nam, cum individuatio naturae et suppositalitas distincta sint, potest suppositalitas distingui a natura, quamvis individuatio non distinguatur. Adde quod alias non sufficienter divus Thomas exclusisset omnem compositionem quae in Deo cogitari posset, nec movisset quaestionem an in Deo sit compositio ex natura et supposito. Addo praeterea quod alioqui nulla esset distinctio inter materiales et immateriales substantias, nam, etiam in substantiis materialibus, individuum non distinguitur a natura specifica, si de sola individuatione sit sermo et non de personali subsistentia, quod in superiori-

del principio de individuación y de la distinción de razón entre la naturaleza específica y la singular. Por último, añado que en otros lugares parece profesar claramente idéntica opinión el mismo Santo Tomás; así, IV *cont. Gent.*, c. 55, ad 4, e *In III*, dist. 5, q. 1, a. 3, donde trata propiamente de la naturaleza y la persona, ya que se ocupa del misterio de la Encarnación; también en el opúsculo *De ente et essentia*, c. 5, donde cita a Avicena, que opinó esto, en el lib. V de su *Metafísica*, c. 5. Y parece haber sostenido la misma sentencia San Alberto, *In III*, dist. 2, a. 2, lugar en que niega que la naturaleza angélica sea asumible por el Verbo. También se cita en favor de esta opinión a Aristóteles, VII de la *Metafísica*, c. 11, texto 41, y III *De Anima*, c. 4, texto 9, donde dice que en las realidades materiales se distingue "lo que cada cosa es" de aquello a que pertenece, pero no en las inmateriales.

8. El fundamento ha sido explicado al comienzo de la sección, y consiste en que el supuesto material incluye la materia signada, materia que el supuesto espiritual no tiene. Puede explicarse del siguiente modo: la naturaleza material tiene la forma en la materia, por lo cual tiene asimismo la naturaleza en el supuesto, y no subsistente por sí en acto por su razón intrínseca; en cambio, el ángel es íntegramente una forma sin materia, y, por ello, es por sí y esencialmente subsistente en virtud de su naturaleza, no habiendo, en consecuencia, razón alguna para que en él se distinga el supuesto de la naturaleza. Se confirma, porque no es posible aducir ninguna razón de que Dios no pueda, con su potencia absoluta, hacer una sustancia en la que no se distingan la naturaleza y el supuesto; pues ¿qué contradicción entraña esto? Porque tal sustancia podría ser finita e inferior a Dios en otras muchas cosas. Y si tal criatura puede hacerse, ¿cómo puede demostrarse o creerse que no ha sido hecha? Efectivamente, esto no ha sido revelado, y tampoco es posible demostrarlo por la razón humana, ya que depende sólo de la voluntad de Dios; más aún: supuesta la posibilidad de esa realidad, parece que puede demostrarse, con una razón bastante congruente, que tal criatura ha sido hecha, ya que fue conveniente que Dios hiciese sustancias muy semejantes a El en el grado y modo de ser, en cuanto fuera posi-

bus probatum est, tractando de principio individuationis et de distinctione rationis inter naturam specificam et singularem. Addo denique quod aliis locis videtur clare eamdem sententiam docere idem D. Thomas, ut IV cont. Gent., c. 55, ad 4, et In III, dist. 5, q. 1, a. 3, ubi proprie agit de natura et persona, tractat enim de Incarnationis mysterio; item, opusc. de Ente et essent., c. 5, ubi adducit Avicennam, qui hoc sensit, lib. V suae Metaph., c. 5. Et eamdem sententiam videtur docuisse Albertus, In III, dist. 2, a. 2, ubi negat angelicam naturam esse assumptibilem a Verbo. Citatur etiam pro hac sententia Aristoteles, VII Metaph., c. 11, text. 41, et III de Anima, c. 4, text. 9, ubi ait in rebus materialibus distingui quod quid est ab eo cuius est, in immaterialibus autem minime.

8. Fundamentum in principio sectionis explicatum est, scilicet, quia materiale suppositum includit materiam signatam, quam non habet spirituale suppositum. Et potest declarari in hunc modum, quia natura materialis habet formam in materia, et ideo habet etiam naturam in supposito, et non per se actu subsistentem ex intrinseca ratione sua; angelus vero totus est forma sine materia, et ideo est per se et essentialiter subsistens ex vi naturae suae, ac proinde non est quod in illo distinguatur suppositum a natura. Confirmatur, quia nulla ratio afferri potest cur Deus de potentia sua absoluta non possit facere substantiam in qua natura et suppositum non distinguantur; quae est enim in hoc implicatio contradictionis? Talis enim substantia finita esse posset et in multis aliis Deo inferior. Quod si talis creatura fieri potest, unde ostendi aut credi potest non esse factam? Id enim revelatum non est, neque etiam ratione ostendi potest, cum ex sola Dei voluntate pendeat; immo, supposita rei possibilitate, videtur satis congrua ratione ostendi posse factam esse talem creaturam, quia decuit facere Deum substantias sibi simillimas in gradu et modo essendi, quoad fieri posset. Quod si talis substantia [1] facta est, non potest esse nisi angelica; nul-

[1] *Subsistentia* erróneamente en algunas ediciones. (N. de los EE.)

ble. Y si tal sustancia ha sido hecha, no puede ser otra que la angélica, ya que, entre las criaturas, no hay ninguna más elevada ni más simple. Y, aunque alguien pueda pensar que los ángeles poseen esta perfección, pero no todos, puesto que no todos tienen la misma perfección esencial, no obstante, semejante discriminación se haría también sin fundamento, porque, si esta perfección se da en el orden angélico, no proviene de ninguna diferencia especial, sino de la simplicidad e inmaterialidad de ese grado.

También en los ángeles el supuesto añade algo realmente distinto de la naturaleza

9. No obstante, debe decirse que también en los ángeles la personalidad se distingue realmente de la naturaleza singular e individual. Esta es una opinión bastante común de los teólogos, tanto *In II,* dist. 3, donde atribuyen a los ángeles composición de naturaleza y supuesto, como también *In III,* dist. 2, donde enseñan que el Verbo pudo asumir la naturaleza angélica, con lo cual suponen la distinción entre la naturaleza y el supuesto en los ángeles, de acuerdo con lo que arriba se ha dicho contra Durando, y que vamos a confirmar en seguida. Por ello es necesario que Santo Tomás opine lo mismo; pues, en III, q. 4, a. 1, ad 3, concede que la naturaleza angélica es asumible por el Verbo, y que así puede ser suplida con ventaja por la unión hipostática, para carecer de su propia personalidad. Y lo que afirma el Ferrariense, IV *cont. Gent.,* c. 55 —que esto puede ser verdad incluso sin distinción entre la naturaleza y la persona—, es ininteligible y cae abiertamente en la opinión de Durando antes rebatida. Pues, si la naturaleza angélica pudo ser suplida con ventaja y privada de su propia personalidad sin que hubiera distinción, entonces también la naturaleza humana hubiera podido ser suplida con ventaja, aun cuando no se distinguiese de su personalidad; luego por la unión no se demuestra la distinción real, que es lo que Durando pretende. Y, así como los argumentos aducidos contra él demuestran lo contrario en la naturaleza humana, igualmente lo demuestran en la angélica. Porque, ¿cómo es posible entender que permanezca la naturaleza angélica, y no la personalidad, y

la enim est altior vel simplicior inter creaturas. Et, quamvis excogitare quis possit habere angelos hanc perfectionem, non tamen omnes, quia non omnes sunt aequalis perfectionis essentialis; tamen, haec etiam discretio sine fundamento fieret, quia si haec perfectio reperitur in angelico ordine, non provenit ex speciali aliqua differentia, sed ex simplicitate et immaterialitate illius gradus.

Etiam in angelis addit suppositum aliquid in re distinctum a natura

9. Nihilominus, dicendum est etiam in angelis distingui ex natura rei personalitatem a natura singulari et individua. Haec est communior sententia theologorum, tum In II, dist. 3, ubi tribuunt angelis compositionem ex natura et supposito, tum etiam In III, dist. 2, ubi docent potuisse Verbum assumere naturam angelicam, in quo supponunt distinctionem naturae a supposito in angelis, iuxta superius dicta contra Durandum, quae statim confirmabimus. Unde necesse est ut D. Thomas in eadem sit sententia; nam III, q. 4, a. 1, ad 3, concedit naturam angelicam esse assumptibilem a Verbo, posseque ita per unionem hypostaticam praeveniri ut propria careat personalitate. Quod autem dicit Ferrariens., IV cont. Gent., c. 55, posse hoc esse verum etiam sine distinctione naturae a persona, est inintelligibile et aperte incidit in opinionem Durandi supra impugnatam. Nam, si natura angelica potuit praeveniri et privari propria personalitate sine distinctione, ergo et humana natura potuisset praeveniri, etiamsi a sua personalitate non distingueretur; ergo ex unione non probatur distinctio ex natura rei, quod Durandus contendit. Rationes autem contra ipsum factae, sicut contrarium demonstrant in humana natura, ita etiam in angelica. Qui enim intelligi potest ut angelica natura maneat, et non personalitas, et

que en la realidad no se distingan, si éste es el principal indicio de distinción real, como también hemos demostrado arriba? Santo Tomás enseñó de modo más expreso la citada opinión en el *Quodl. II,* a. 4, donde, aunque diga asimismo que en los ángeles no hay una individuación que caiga fuera de la esencia específica, no obstante, por el hecho de que en el ángel se dan algunos accidentes que están fuera de la razón de la especie, concluye que en él se da el supuesto fuera de la razón de la esencia, y de esa manera realmente distinto de la naturaleza misma. Indica el mismo razonamiento en III, q. 2, a. 3, donde dice: *En todas aquellas realidades en las que se encuentra algo que no pertenece a la razón de la especie,* a saber, los accidentes y los principios individuantes, *la naturaleza y el supuesto difieren realmente, como se manifiesta sobre todo* —afirma— *en las cosas que están compuestas de materia y forma;* luego piensa que esto es común a las demás, si bien se manifiesta sobre todo en las compuestas. Por ello dice expresamente más abajo: *Y lo que se ha dicho del supuesto debe entenderse de la persona en la criatura racional o intelectual.* Y en la q. 17, a. 1, afirma claramente que la naturaleza no se predica de la persona a no ser en Dios, *en el cual no se distingue lo que es de aquello por lo que es.* Y así defienden comúnmente esta parte los seguidores de Santo Tomás, con Capréolo, *In I,* dist. 4, q. 2, a. 1, concl. 4; Cayetano, en los lugares citados de III, e *In De ente et essentia.* Está de acuerdo con los Padres antiguos, que piensan que es propio de Dios el ser su deidad, como vimos más atrás.

10. A mi juicio, esta parte no puede demostrarse por la razón, hablando en absoluto, pues pienso que ni siquiera hubiera podido probarse esto únicamente por la razón acerca de las otras sustancias, si el misterio de la Encarnación no nos hubiese declarado esta distinción. Por eso, de él debe tomarse *a posteriori* el principal argumento apuntado arriba: lo que Dios hizo en la naturaleza humana al asumirla, hubiera podido hacerlo en la angélica; luego se da la misma distinción. Si bien el antecedente no ha sido revelado de manera expresa, ha sido, no obstante, insinuado por San Pablo, el cual, en *Hebr., 2,* dice: *Nunca tomó a los ángeles,* expresión que, si bien a veces es expuesta, sobre todo por los griegos, en el sentido de intención o voluntad de redimir a los ángeles, que Dios no adoptó

quod in re non distinguantur, cum hoc sit potissimum signum distinctionis ex natura rei, ut supra etiam est a nobis probatum? Expressius vero docuit illam sententiam D. Thomas, Quodl. II, a. 4, ubi, licet etiam dicat in angelis non esse individuationem quae sit extra essentiam speciei, ex eo tamen quod in angelo sunt aliqua accidentia, quae sunt praeter rationem speciei, concludit esse in eo suppositum extra rationem essentiae, atque ita distinctum in re ab ipsa natura. Et eumdem discursum indicat, III, q. 2, a. 3, ubi ait: *In omnibus rebus in quibus invenitur aliquid quod non pertinet ad rationem speciei,* scilicet, accidentia et principia individuantia, *secundum rem differunt natura et suppositum, sicut maxime apparet* (inquit) *in his quae sunt ex materia et forma composita;* sentit ergo hoc esse commune aliis, maxime tamen in compositis apparere. Unde inferius expresse ait: *Et quod est dictum de supposito, intelligendum est de persona in creatura rationali vel intellectuali.* Et q. 17, a. 1, expresse ait naturam non praedicari de persona nisi in Deo, *in quo non differt quod est et quo est.* Atque ita hanc partem defendunt communiter sectatores D. Thomae cum Capreolo, In I, dist. 4, q. 2, a. 1, concl. 4; et Caiet., citatis locis III, et de Ente et essent. Et est consentanea antiquis Patribus, qui sentiunt proprium esse Dei esse suam deitatem, ut supra vidimus.

10. Ratione non potest, ut opinor, convinci haec pars, absolute loquendo, quia nec de aliis substantiis creatis existimo potuisse hoc sola ratione probari, nisi mysterium Incarnationis distinctionem hanc nobis declarasset. Unde ex illo sumendum est a posteriori argumentum potissimum supra insinuatum; nam quod fecit Deus in humana natura assumendo illam, potuisset facere in angelica; ergo est eadem distinctio. Antecedens, quamvis expresse revelatum non sit, insinuatum tamen est a Paulo, ad Heb., 2, dicente: *Nusquam angelos apprehendit,* quod, licet interdum, praesertim a graecis, exponatur de cura seu voluntate redimendi angelos, quam Deus neque suscepit neque ha-

ni tuvo, sin embargo, muchos Padres la interpretan en el sentido de asunción por la unión hipostática; y una exposición no excluye la otra; porque la redención perfecta y congruente incluye la voluntad de tomar hipostáticamente una naturaleza de orden idéntico a la de los que han de ser redimidos. Por tanto, San Pablo supone que este modo de redención y de asunción era posible incluso en la naturaleza angélica, aunque por libre voluntad y gracia de Dios se cumplió en la naturaleza humana, y no en la angélica. Además, de la realización del misterio se desprende un argumento bastante probable de que Dios pudo hacer lo mismo en una naturaleza más perfecta. Pues, ¿por qué se ha de negar esto a la potencia divina, si no puede demostrarse que implique contradicción alguna? Porque, quien dijese que tal misterio es contradictorio en los ángeles, ya que en ellos no se da distinción entre el supuesto y la naturaleza, tendría que demostrar esa afirmación con alguna razón suficiente, cosa que hasta ahora no se ha hecho. Además, del alma racional separada se toma un indicio no despreciable; efectivamente, en ella se distingue la subsistencia parcial de su naturaleza parcial; pues por este motivo pudo estar asumida durante tres días, como en verdad lo estuvo; luego por la misma razón debe creerse que, en los espíritus superiores, la subsistencia completa se distingue de la naturaleza íntegra y completa.

11. Finalmente, la razón *a priori* parece estar en que esta distinción que descubrimos en la naturaleza humana no tiene su origen en la peculiar condición o imperfección de la misma, ni en la composición de materia y forma; luego surge de la condición general de sustancia creada; luego también es común a los ángeles. La primera parte del antecedente es clara, ya que no puede asignarse, por parte del hombre, ninguna propiedad específica y peculiar que dé origen a esa distinción. La segunda parte se explica, en primer lugar, porque la composición de naturaleza y supuesto es, de suyo, anterior y más abstracta que la composición de materia y forma. En segundo término, porque en la misma materia considerada en sí, y en alguna forma considerada en sí, con prioridad natural a que de ellas se componga el todo, se da dicha composición proporcionalmente, es decir, de una subsistencia y una naturaleza parciales, como se ha demostrado acerca del alma racional; y puede hacerse el mismo argumento a propósito de la materia;

buit, tamen de apprehensione per hypostaticam unionem interpretantur multi ex Patribus, neque una expositio alteram excludit; nam perfecta et congrua redemptio includit voluntatem suscipiendi hypostatice naturam eiusdem ordinis cum redimendis. Supponit ergo Paulus hunc modum redemptionis et assumptionis, etiam in angelica natura fuisse possibilem; ex libera tamen voluntate Dei et gratia fuisse factum in humana natura, et non in angelica. Praeterea, ex mysterio facto sumitur valde probabile argumentum potuisse Deum idem facere in natura perfectiori. Cur enim est hoc negandum divinae potentiae, cum nulla implicatio contradictionis ostendi possit? Qui enim dixerit illud mysterium implicare in angelis, quia in eis non reperitur distinctio suppositi a natura, oportet ut sufficienti aliqua ratione hoc assumptum ostendat, quod hactenus factum non est. Praeterea, ex anima rationali separata sumitur non leve indicium; in illa enim distinguitur subsistentia partialis a sua partiali natura; hac enim de causa potuit esse in triduo assumpta, sicut revera fuit; ergo eadem ratione credendum est in superioribus spiritibus distingui completam subsistentiam a natura integra et completa.

11. Ratio denique a priori esse videtur nam haec distinctio quam cernimus in humana natura non oritur ex peculiari conditione aut imperfectione eius, neque ex compositione materiae aut formae; oritur ergo ex generali conditione substantiae creatae; est ergo angelis communis. Prima pars antecedentis est clara, quia nulla proprietas specifica et peculiaris assignari potest in homine unde illa distinctio oriatur. Secunda pars declaratur primo, quia compositio ex natura et supposito ex se prior est et abstractior quam compositio ex materia et forma. Secundo, quia in ipsa materia secundum se, et in aliqua forma secundum se, prius natura quam ex ipsis componatur totum, reperitur illa compositio cum proportione, id est, ex subsistentia et natura partialibus, ut de anima rationali ostensum est; et idem argumentum fieri potest de materia; signum ergo est compositionem ex natura et supposito esse priorem et independentem a compositione ex materia et forma, et communem rebus simplicibus, atque ita non consequi ad aliam compositionem ex materia et forma. Tertio, quia nulla est ratio cur haec metaphysica compositio ad illam physicam consequatur, ut magis, respondendo ad difficultates in principio positas, declarabimus.

luego es señal de que la composición de naturaleza y supuesto es anterior e independiente de la composición de materia y forma, y común a las realidades simples, por lo cual no es consecuencia de otra composición de materia y forma. En tercer lugar, porque no hay razón alguna para que esta composición metafísica sea consecuencia de aquella otra física, como explicaremos más al responder a las dificultades consignadas al principio.

Si puede existir un supuesto creado que no se distinga realmente de su naturaleza

12. Ahora bien, para comenzar por la dificultad más importante, y al propio tiempo examinar con mayor amplitud esta misma razón, de acuerdo con ella hay que admitir consecuentemente la imposibilidad de que se cree una sustancia en la que no haya distinción real entre el supuesto y la naturaleza; ya que esto es, a mi juicio, lo que prueba rectamente la última razón aducida en contra. Porque esta distinción no puede afirmarse con una razón probable acerca de algunos ángeles y negarse acerca de otros; y, si se admite en todos los creados, por igual motivo no podrá establecerse diferencia entre éstos y otros creables. En cuanto a la razón de que esta distinción sea necesaria en toda sustancia creada, Santo Tomás insinúa la siguiente, sobre todo en el citado *Quodl.*, y además en III, q. 2: no es posible ninguna sustancia creada en la que no haya algo extrínseco a la esencia de la especie; pues, aunque en algunas sustancias se den fuera de la esencia más cosas que en otras, no obstante, en todas se encuentran algunas, concretamente algunos accidentes y el mismo ser de la existencia; por eso —dice— es necesario que en ellas se distinga el supuesto de la naturaleza.

13. Mas es difícil comprender la fuerza de esta inferencia y dar razón de ella. Porque, si Santo Tomás entiende que tales accidentes o la existencia son aquello por lo que formalmente se distingue el supuesto de la naturaleza, ya sea específica o individualizada, es falso lo que afirma, como hemos demostrado poco antes acerca de los accidentes, y a propósito de la existencia puede colegirse fácilmente de lo que hemos tratado arriba acerca de ella, y lo expondremos con mayor claridad en la sección siguiente. En cambio, si entiende que no son los accidentes

Possitne esse suppositum creatum in re non distinctum a sua natura

12. Ut autem a potissima difficultate incipiamus, simulque hanc ipsam rationem expendamus amplius, iuxta illam consequenter fatendum est non posse creari substantiam in qua suppositum a natura non distinguatur in re ipsa; hoc enim, iudicio meo, recte probat ratio ultima in contrarium facta. Neque enim potest probabili ratione distinctio haec affirmari in quibusdam angelis et negari in aliis; quod si in omnibus creatis admittitur, eadem ratione non poterit rationabile discrimen constitui inter hos et alios creabiles. Ratio autem cur haec distinctio sit necessaria in omni substantia creata, haec insinuatur a D. Thoma, praesertim in dicto Quodl., et III, q. 2, quia nulla est possibilis substantia creata in qua non sit aliquid extra essentiam speciei; nam, licet in quibusdam substantiis plura sint extra essentiam quam in aliis, tamen, in omnibus reperiuntur aliqua, scilicet, nonnulla accidentia et ipsum esse existentiae; et ideo (inquit) necesse est in eis distingui suppositum a natura.

13. Difficile autem est vim huius illationis intelligere et rationem eius reddere. Nam, si D. Thomas intelligat huiusmodi accidentia vel existentiam esse id quo formaliter distinguitur suppositum a natura, vel specifica vel individuata, falsum est quod assumit, ut de accidentibus paulo antea ostendimus et de existentia facile colligi potest ex his quae de illa supra tractavimus, et dicemus apertius sectione sequenti. Si vero intelligat non

mismos aquello por lo que el supuesto se distingue de la naturaleza, pero que de ellos se toma un indicio de que esa realidad subsistente, a la que convienen de manera inmediata, añade algo a la naturaleza específica fuera de cuya razón se encuentran, si es éste —repito— el sentido, quizá ese indicio sea probable por sí mismo; pues parece que Santo Tomás lo toma como tal sin más demostración o explicación; sin embargo, aquella conexión no deja de entrañar dificultades. Pues ¿qué contradicción hay en que una sustancia, aun siendo por sí y esencialmente subsistente, sea, no obstante, capaz de accidentes? En efecto, siendo la subsistencia y la potencia intelectiva, por ejemplo, perfecciones muy diversas, ¿por qué, si la potencia es accidente, debe también la subsistencia encontrarse fuera de la naturaleza o la esencia de la cosa? O bien, ¿por qué no puede una cosa llegar a tal grado de perfección que en él tenga poder para subsistir por su sola esencia y, en cambio, no tenga poder para obrar sino mediante accidentes? De esa manera piensa el propio Santo Tomás que las naturalezas sustanciales materiales tienen tanto la individuación como la subsistencia juntamente con la existencia y los accidentes, en virtud de algo o de algunas cosas que se añaden a su naturaleza específica; y acerca de las naturalezas inmateriales dice que tienen individuación sin que se haga adición a la especie, y las demás por adición; luego, de modo semejante, podría pensarse en una naturaleza más noble, que por sí misma y en virtud de su esencia tenga subsistencia y, a pesar de ello, necesite accidentes para otras muchas cosas. Consiguientemente, este indicio o argumento a partir de los accidentes es, en verdad, muy oscuro. Y mucho más oscuro es el que se toma de la existencia, ya que ésta no es algo que se añada y sobrevenga a la esencia actual, como se ha tratado arriba; en consecuencia, hay que decir que es algo más próximo a la esencia y mucho menos distinto de ella que la subsistencia.

14. Estos argumentos demuestran que el razonamiento expuesto no es evidente, sino, a lo sumo, una conjetura probable, que yo únicamente puedo explicar por la siguiente razón: si la esencia de la sustancia creada es tan imperfecta que siempre necesita de un aditamento de otro género para encontrarse en su estado conveniente, con mayor motivo necesitará de algún aditamento o complemento de su propio género para encontrarse en él de manera completa. Además, con esto

esse quidem accidentia ipsa, quibus suppositum distinguitur a natura, ex illis tamen sumi indicium quod illa res subsistens, cui immediate conveniunt, aliquid addit supra naturam specificam extra cuius rationem sunt, si hic (inquam) sit sensus, est fortasse per se probabile illud indicium; nam ut tale videtur assumi a D. Thoma sine alia probatione vel declaratione; non caret tamen difficultate illa connexio. Quae est enim repugnantia in hoc quod substantia aliqua, quamvis per se sit essentialiter subsistens, nihilominus sit capax accidentium? Cum enim subsistentia et potentia, verbi gratia, intelligendi, sint perfectiones valde diversae, cur, si potentia est accidens, etiam subsistentia esse debet extra naturam vel essentiam rei? Aut cur non potest res aliqua pervenire ad eum gradum perfectionis, in quo per suam essentiam solam habeat vim subsistendi, vim autem operandi non nisi per accidentia? Sicut ipse D. Thomas sentit materiales naturas substantiales tam individuationem quam subsistentiam cum existentia et accidentibus habere per aliquid vel aliqua quae adduntur ultra naturam specificam; de immaterialibus autem naturis ait habere individuationem sine additione ad speciem, caetera vero per additionem; ergo simili modo posset excogitari alia nobilior natura quae per se ex vi essentiae habeat subsistentiam, et nihilominus indigeat accidentibus ad alia multa. Hoc ergo indicium vel argumentum ab accidentibus sumptum est certe valde obscurum. Multo vero obscurius argumentum est quod ab existentia sumitur, cum haec non sit aliquid additum ac supra essentiam actualem, ut supra tractatum est, et consequenter dicendum sit esse aliquid propinquius essentiae, multoque minus distinctum ab illa quam sit subsistentia.

14. Haec argumenta ostendunt discursum illum non esse evidentem, sed ad summum probabilem coniecturam, quam ego hac tantum ratione declarare valeo, quod si essentia substantiae creatae tam est imperfecta ut semper indigeat additamento alterius generis ad suum convenientem statum, maiori ratione indigebit aliquo addito vel complemento proprii generis ut in eo complete sit. Item,

puede adquirir fuerza aquel argumento; pues, si en toda sustancia se da una composición inferior, que se realiza con accidentes, mucho más se dará alguna composición real que sea también sustancial. Esto, acerca de los accidentes.

Por lo que respecta a la existencia, quizá la razón aducida sea válida según la opinión de que la existencia es una realidad añadida a la esencia. En cambio, según nuestra opinión, esta razón puede sufrir una inflexión distinta; en efecto, es probable que toda sustancia creada incluya realmente alguna composición sustancial y real, ya que dista infinitamente de la simplicidad sustancial de Dios; pero la composición de la existencia con la esencia no es real, ni tampoco lo es la de género y diferencia; y no queda ninguna otra que pueda tener lugar en las cosas inmateriales, por muy perfectas que sean; luego es verosímil que ésta sea común a todas. Con orientación distinta, podemos argumentar también basándonos en la propiedad de la existencia creada; pues, aunque la existencia no sea una realidad distinta, no obstante, en absoluto no pertenece a la esencia de la criatura, ya que no la tiene por sí, sino por otro y con esencial dependencia de él; luego, si la existencia de la naturaleza creada es tal que está en dependencia esencial de Dios como eficiente, también es probable que dependa de algo como sustentante, concretamente del supuesto. Además, de aquí podemos deducir asimismo que toda naturaleza sustancial creada es tal que no le repugna el ser sustentada por Dios como supuesto, ya que, siendo imperfecta, podrá ser sustentada por El de todos los modos que no expresan imperfección, puesto que el concepto esencial de naturaleza, o de existencia de la naturaleza en cuanto tal, no incluye nada contradictorio con esta sustentación o "supositación". Y añado esto, no sea que alguien aplique una razón semejante a la misma subsistencia creada, en la cual no tiene validez, pues por su peculiar razón intrínseca le repugna tal "supositación", ya que es el término último.

15. Así llegamos, finalmente, al argumento teológico tomado *a posteriori* del misterio de la Encarnación: no hay ninguna naturaleza sustancial creable que no pueda unirse a una Persona divina en unidad de supuesto; efectivamente, las razones que se han aducido antes acerca de los ángeles creados son probativas acerca de todas las cosas que pueden crearse; luego no es posible ninguna sustancia

hinc potest sumere robur argumentum illud, quia si in omni substantia reperitur inferior compositio, quae est cum accidentibus, multo magis reperietur aliqua realis quae substantialis etiam sit. Atque haec de accidentibus. De existentia vero fortasse ratio facta procedit iuxta illam sententiam quod existentia sit res addita essentiae. Iuxta nostram vero opinionem potest aliter converti ratio; nam probabile est omnem substantiam creatam aliquam compositionem substantialem et realem in re ipsa includere, cum infinite distet a substantiali simplicitate Dei; sed compositio existentiae cum essentia non est realis; neque etiam ex genere et differentia; nec superest alia quae in rebus immaterialibus, quantumvis perfectis, locum habere possit; ergo verisimile est hanc esse communem omnibus. Aliter etiam possumus ex proprietate existentiae creatae argumentari; nam, licet existentia non sit res distincta, tamen, simpliciter non est de essentia creaturae, quia non habet illam ex se, sed ab alio et cum essentiali dependentia ab illo; si ergo existentia naturae creatae talis est ut sit essentialiter dependens a Deo ut ab efficiente, probabile etiam est illam ab aliquo pendere tamquam a sustentante, scilicet, a supposito. Rursus etiam hinc colligere possumus talem esse omnem creatam naturam substantialem, ut ei non repugnet sustentari a Deo ut a supposito, quia, cum sit imperfecta, omnibus modis qui imperfectionem non dicunt in Deo poterit sustentari ab ipso, cum in essentiali conceptu naturae aut existentiae naturae ut sic nihil includatur repugnans huic sustentationi seu suppositationi. Quod addo ne quis applicet similem rationem ipsi subsistentiae creatae, in qua non procedit, quia ex peculiari intrinseca ratione illi repugnat talis suppositatio, eo quod sit ultimus terminus.

15. Atque ita tandem devenimus ad argumentum theologicum sumptum a posteriori ex mysterio Incarnationis, quia nulla est natura substantialis creabilis quae divinae personae in unitatem suppositi uniri non possit; nam rationes supra factae de angelis creatis probant de omnibus qui creari possunt; ergo nulla est possibilis substantia

creada que no sea realmente separable de su subsistencia y, por consiguiente, no hay ninguna que no sea realmente distinta de ella. La razón *a priori* parece ser que la esencia de la sustancia creada en cuanto tal no consiste en el modo actual de ser por sí misma, sino en la aptitud, es decir, en ser una naturaleza tal que se le deba ese modo de ser, y por ello ese modo siempre es algo añadido y realmente distinto de la esencia sustancial. Así, en el accidente que posee una entidad accidental propia y distinta, como su esencia no consiste en la inhesión actual, sino en la aptitudinal, la inhesión actual es un modo realmente distinto de la esencia de tal accidente, y no puede hacerse ningún accidente de esa clase en el que el modo de inherir actualmente no sea algo diverso de su esencia. Por tanto, de esta manera hay que razonar filosóficamente acerca de la propia naturaleza sustancial con respecto al modo de subsistir. Y que la razón esencial de sustancia creada no consiste en el acto, sino en la aptitud con respecto a la subsistencia, lo inferimos de todos los indicios aducidos y del misterio de la Encarnación; porque sólo podemos investigar de esta manera las quididades de las cosas. Y de aquí se desprende también con verosimilitud que no puede ser hecha ninguna sustancia creada que no tenga una naturaleza semejante, ya que no puede ser hecha ninguna que no sea sustancia en sentido unívoco con las que han sido hechas.

Se estudia un pasaje difícil de Santo Tomás

16. Con esto se ha respondido prácticamente a los motivos de duda sentados al principio. En cuanto al sentido que Santo Tomás pretendía en el citado lugar de I, q. 3, a. 3, es probable que hablase de la distinción entre la naturaleza común y el individuo, y no plantease una cuestión especial acerca de la identidad de la naturaleza divina singular con la persona, ya porque esto pertenecía a la materia de la Trinidad, ya porque pensó que quedaba suficientemente resuelto demostrando en seguida que Dios es por esencia su ser y que no puede advenirle nada. Mas, como en dicho artículo concluye que Dios es su deidad, no puede negarse que en ese lugar trata también de la identidad entre el supuesto o subsistente en la deidad y la deidad misma. Ahora bien, resulta difícil explicar cómo infiere esta identidad de la sola razón común de sustancia inmaterial y, consiguientemente, cómo equipara en ella a todas las sustancias no compuestas de materia y forma. Pues lo que dice Cayetano en el lugar citado —que las equipara no absolutamente, sino bajo el aspecto de que en las sustancias espirituales el supuesto y la naturaleza no difieren intrínsecamente, sino de modo extrínseco, mientras que en las materiales se distinguen de ambas maneras— esto —repito—, en primer lugar, no lo dijo Santo Tomás, sino que lo añadió él sin fundamento. Además, no era suficiente que Santo Tomás concluyera en absoluto que Dios es su deidad; pues antes debía haber demostrado que no difieren intrínseca ni extrínsecamente. Por otra parte, es también falso que en los ángeles no se distingan intrínsecamente el supuesto y la naturaleza, ya que el supuesto, en cuanto tal, incluye el subsistir, no de manera extrínseca, como dice Cayetano, sino intrínsecamente como forma que lo constituye, según diré más abajo. Por último, en esto no puede haber diferencia alguna entre los supuestos creados materiales y los inmateriales; porque, si el subsistir es intrínseco al supuesto material, también lo es al inmaterial; y, si es extrínseco a éste, también lo es a aquél. Pero si Cayetano entiende que el supuesto material incluye intrínsecamente los principios individuantes, y que en esto se distingue del inmaterial, como declara por extenso en *In De ente et essentia*, c. 5, y el Ferrariense en I *cont. Gent.*, c. 21, esta diferencia es asimismo falsa; porque también en los ángeles el supuesto incluye la naturaleza individual y los principios propios que la individúan, de los cuales se ha tratado anteriormente. Por último, el mismo Cayetano, en III, q. 4, a. 2, dice que también en los ángeles se distingue intrínsecamente el supuesto de la naturaleza, y a propósito de este lugar de Santo Tomás se limita a responder que aún no había tratado del misterio de la Trinidad y el de la Encarnación, por lo cual no estudió plenamente la distinción entre el supuesto y la naturaleza individual en las cosas materiales.

17. Así, pues, me parece que Santo Tomás, en el lugar referido, dejó incoado el razonamiento, y lo completó en la III parte, y lo explicó más claramente en el *Quodlibeto* citado. Porque supone que debemos colegir la distinción entre el supuesto y la naturaleza del hecho de que la sustancia singular añade a la naturaleza específica algo que le es extrínseco, ya sea un principio individuante, ya

creata quae in re non sit separabilis a sua subsistentia, et consequenter nulla est quae non sit in re distincta ab illa. A priori vero ratio esse videtur quia essentia substantiae creatae ut sic non consistit in actuali modo per se essendi, sed in aptitudine, id est, in hoc quod sit talis natura cui talis modus essendi debeatur, et ideo talis modus semper est aliquid additum et in re distinctum a substantiali essentia. Sicut in accidente quod propriam et distinctam entitatem accidentalem habet, quia essentia eius non consistit in actuali inhaerentia, sed in aptitudinali, ideo actualis inhaesio modus est ex natura rei distinctus ab essentia talis accidentis, nec potest fieri aliquod huiusmodi accidens in quo modus actualiter inhaerendi non sit aliquid diversum ab essentia eius. Ita ergo philosophandum est de propria natura substantiali respectu modi subsistendi. Quod autem essentialis ratio substantiae creatae non consistat in actu, sed aptitudine respectu subsistentiae, colligitur a nobis ex omnibus indiciis adductis et ex mysterio Incarnationis; nam rerum quidditates non possumus nos nisi hoc modo investigare. Et hinc fit etiam verisimile nullam posse fieri substantiam creatam quae non habeat similem naturam, quia nulla fieri potest quae non sit univoce substantia cum his quae facta sunt.

Difficilis D. Thomae locus tractatur

16. Ex his responsum fere est ad rationes dubitandi in principio positas. De sensu autem D. Thomae in illo a. 3, q. 3, I, probabile est ipsum fuisse locutum de distinctione naturae communis ab individuo, et non movisse peculiarem quaestionem de identitate divinae naturae singularis cum persona, vel quia hoc spectabat ad materiam de Trinitate, vel quia existimavit id satis definiri ostendendo statim Deum esse essentialiter suum esse nihilque posse ei accidere. Quia vero in illo articulo concludit Deum esse suam deitatem, negari non potest quin ibi etiam tractet de identitate suppositi vel subsistentis in deitate et deitatis ipsius. Quomodo autem hanc identitatem colligat ex sola communi ratione substantiae immaterialis, et consequenter in illa aequiparet omnes substantias non compositas ex materia et forma, difficilem explicationem habet. Nam quod Caietanus ibi ait, aequiparare illas non simpliciter, sed in hoc quod in substantiis spiritualibus suppositum et natura non differunt intrinsece, sed extrinsece, cum tamen in materialibus utroque modo differant, hoc (inquam) imprimis non est dictum a D. Thoma, sed additum ab ipso sine fundamento. Deinde, non satis fuisse ut D. Tom. absolute concluderet Deum esse suam deitatem; prius enim probandum illi fuisset, neque intrinsece neque extrinsece differre. Praeterea, falsum etiam est in angelis non differre intrinsece suppositum et naturam, quia suppositum, ut sic, includit subsistere, non extrinsece, ut Caietanus ait, sed intrinsece ut formam constituentem ipsum, ut infra ostendam. Denique, in hoc nulla potest esse differentia inter materialia et immaterialia supposita creata; nam, si subsistere est intrinsecum supposito materiali, etiam immateriali; et si huic est extrinsecum, etiam illi. Quod si Caietanus intelligat materiale suppositum includere intrinsece principia individuantia, et in hoc differre ab immateriali, ut latius declarat In de Ente et essent., c. 5, et Ferr., I cont. Gent., c. 21, etiam haec differentia falsa est; nam etiam in angelis suppositum includit naturam individuam et propria principia individuantia illam, de quibus in superioribus visum est. Denique, idem Caietanus, III, q. 4, a. 2, etiam in angelis dicit suppositum intrinsece distingui a natura, et ad hunc locum D. Thom. nihil respondet, nisi quod nondum tractaverat mysterium Trinitatis et Incarnationis, et ideo non plene pertractavit distinctionem suppositi ab individua natura in rebus materialibus.

17. Videtur ergo mihi D. Thomas reliquisse illo loco inchoatum discursum quem tertia parte complevit, et clarius in illo Quodlibeto declaravit. Supponit enim distinctionem suppositi a natura colligendam a nobis esse ex eo quod singularis substantia aliquid addat ultra naturam specificam, extrinsecum

un accidente. Y después excluye de Dios los principios individuantes que sean extrínsecos a la esencia de Dios, y a este respecto parece equiparar con El a todas las sustancias inmateriales; de manera semejante, a este respecto o por esta parte, niega la distinción entre naturaleza y persona en los ángeles. Ahora bien, como es evidente —y también tenía que demostrarlo en seguida— que en Dios no hay accidentes, por eso concluye inmediatamente que Dios es su deidad, cosa que no afirmó allí de las otras sustancias inmateriales; en cambio, en otros lugares añadió que, por ser los accidentes extrínsecos a la naturaleza específica, al menos en los ángeles, por eso en ellos se distingue el supuesto de la naturaleza. Y éste es, en verdad, su pensamiento, en el cual el único punto difícil es lo que se afirma acerca de la individuación de las sustancias creadas inmateriales; pero ya hemos dicho en la disp. V lo que consideramos más cierto en esa cuestión.

Se expone un pasaje de Aristóteles en el lib. VII de la Metafísica

18. En cuanto a Aristóteles, debe decirse que nunca trató el problema que discutimos ahora; porque, si lo hizo en algún lugar, fue sobre todo en el citado pasaje de la *Metafísica,* lib. VII, c. 6 ó c. 11; pero allí no estudia esta cuestión, como voy a explicar seguidamente. Ahora bien, según opino, Aristóteles no dispuso de ningún principio para distinguir el supuesto de la naturaleza singular; y nosotros tampoco dispondríamos de él si no hubiéramos tenido ocasión de investigarlo, instruidos por los misterios de la fe; por eso Aristóteles habla en todas partes acerca de la sustancia individual, la quididad y la naturaleza, de igual modo que acerca del supuesto. Pues las afirmaciones que suelen aducirse tomadas de él, que *las acciones son de los supuestos, no de las naturalezas;* que *no hila ni anda la humanidad, sino el hombre;* o que *una sustancia es la quididad, y otra la hipóstasis;* estas afirmaciones —repito— y otras semejantes no se encuentran en Aristóteles con estos matices, sino que en el lib. I de la *Metafísica,* c. 1, dijo que *las acciones versan sobre los singulares,* y lo expone diciendo que el médico no cura al hombre sino accidentalmente, y directamente a Calias o Sócrates. Y en el lib. I *De Anima,* texto 64, refiriéndose, no a la humanidad, sino al alma, dice que no hila ni anda. Por último, en el lib. V de la *Metafísica,* c. 8, divide la

illi, sive hoc sit principium individuans, sive accidens aliquod. Et deinde excludit a Deo principia individuantia quae sint extra essentiam Dei, et quoad hoc videtur aequiparare illi omnes substantias immateriales, et similiter, quoad hoc seu ex hac parte, negat distinctionem naturae et personae in angelis. Quia vero manifestum est, et statim etiam erat ab ipso probandum, in Deo non esse accidentia, ideo immediate concludit Deum esse suam deitatem, quod de aliis substantiis immaterialibus ibi non dixit; in aliis vero locis addidit, quia in angelis saltem sunt accidentia extra specificam naturam, ideo in eis distingui suppositum a natura. Et haec sane est mens eius, in qua illud solum difficile est quod de individuatione substantiarum creatarum immaterialium dicitur; sed de illa re quid verius videatur, in disp. V diximus.

Locus Aristotelis in lib. VII Metaph. exponitur

18. Ad Aristotelem, dicendum est illum nunquam tractasse hanc quaestionem quam nos modo disputamus; nam, si alicubi, maxime in dicto loco VII Metaph., c. 6, vel 11; ibi autem non tractat hanc quaestionem, ut statim explicabo. Non habuit autem Aristoteles, ut ergo opinor, principium aliquod ad distinguendum suppositum a natura singulari; nec nos haberemus illud, nisi, mysteriis fidei edocti, occasionem habuissemus investigandi illud, et ideo Aristoteles ubique eodem modo loquitur de individua substantia, quidditate ac natura, et de supposito. Nam quae ex illo adduci solent, *actiones esse suppositorum, non naturarum,* et quod *humanitas non net aut ambulat, sed homo;* aut quod *alia substantia est quidditas, alia hypostasis;* haec (inquam) et similia non reperiuntur apud Aristotelem his modis, sed I Metaph., c. 1, dixit *actiones versari circa singularia,* quod exponit quia medicus non curat hominem nisi per accidens, per se autem Calliam aut Socratem. Et I de Anima, text. 64, non de humanitate, sed de anima dicit quod non net aut ambulat. Denique, V Metaph., c. 8, dividit substantiam prout significat quidditatem, cuius ratio est defini-

sustancia en cuanto significa la quididad, cuya razón es la definición, o en cuanto significa los supuestos sustanciales o individuos; pero nunca hizo distinción entre la significación de la naturaleza individual o la del supuesto. Mas, cualquiera que fuese su opinión a este respecto, no importa, ya que ignoró los misterios de la fe, de los cuales depende sobre todo esta investigación. Entiéndase que lo dicho se aplica con mayor motivo a Avicena y a cualquier otro físico.

19. Así, pues, en el lib. VII de la *Metafísica,* c. 6, Aristóteles trata la cuestión de si *"lo que cada cosa es" se identifica con aquello a que pertenece;* y por la expresión *"lo que cada cosa es"* entiende la definición de la cosa, como consta evidentemente por el c. 5, y por los c. 10, 11 y 12, donde estudia por extenso la definición y sus partes, advirtiendo de antemano que quiere tratar lógicamente de *"lo que cada cosa es",* ya que la definición pertenece, a su manera, al lógico. Por tanto, en el citado c. 6 compara la definición con lo definido, o con la cosa acerca de la cual se da lo definido o la definición. Y en este sentido responde a la cuestión: en las cosas que se predican esencialmente, se identifica "lo que cada cosa es" con aquello a que pertenece; en cambio, respecto de aquello a lo que conviene accidentalmente, no hay identidad. Aristóteles dijo esto último por razón de los concretos de accidentes, que materialmente suelen considerarse como los mismos sujetos o supuestos, con respecto a los cuales la quididad del accidente no se identifica con el sujeto; porque "blanco" se toma por hombre blanco, verbigracia, y de él se predica la quididad de lo blanco, y, sin embargo, la quididad de lo blanco no se identifica con el hombre; o, inversamente, la quididad del hombre blanco es la misma quididad del hombre, a pesar de lo cual no se identifica totalmente con hombre blanco, ya que "hombre blanco" incluye algo más. Esto, en verdad, es evidente de suyo, aun cuando, hablando en sentido propio, no puede decirse que la quididad de lo blanco sea la quididad del hombre, aunque se predique denominativamente de él. Y el hombre blanco, en cuanto es un ente *per accidens,* no tiene propiamente quididad, a no ser también *per accidens,* ya que la quididad del hombre se relaciona con el hombre blanco en cuanto tal de modo muy accidental. Por eso, comparando propia y esencialmente la quididad con su sujeto, en general es verdad que se identifican, ya sea lo definido la sus-

tio, vel prout significat substantialia supposita seu individua; inter significationem autem individuae naturae vel suppositi nunquam distinxit. Quidquid vero ipse in hoc senserit, non refert, quia mysteria fidei, ex quibus haec disputatio maxime pendet, ignoravit. Quod maiori ratione de Avicenna et quocumque alio physico dictum esse intelligatur.

19. In VII ergo Metaph., c. 6, tractat Aristoteles quaestionem *an quod quid est sit idem cum eo cuius est;* per *quod quid est* autem intelligit definitionem rei, ut evidenter constat ex c. 5, et ex c. 10, 11 et 12, ubi de definitione et partibus eius late disputat, et praemittit se velle logice de *quod quid est* tractare, quia definitio ad logicum suo modo pertinet. Comparat ergo, in illo c. 6, definitionem ad definitum, seu ad rem de qua definitum vel definitio datur. Et in hoc sensu respondet ad quaestionem, in his quae per se dicuntur idem esse quod quid est cum eo cuius est; at vero, respectu eius cui per accidens convenit, non esse idem cum illo. Hoc posterius dixit Aristoteles propter concreta accidentium, quae materialiter sumi solent pro ipsis subiectis seu suppositis, respectu quorum non est idem quod quid est accidentis cum eo cuius est, album enim accipitur pro homine albo, verbi gratia, et de illo dicitur quod quid est albi, et tamen quod quid est albi non est idem cum homine; vel, e converso, quod quid est hominis albi est ipsum quod quid est hominis, et tamen non est omnino idem quod homo albus; nam homo albus aliquid amplius includit. Et hoc quidem est per se manifestum, quamquam, proprie loquendo, quod quid est albi non potest dici esse quod quid est hominis, licet de illo denominative dicatur. Neque homo albus, quatenus est ens per accidens, habet proprie quod quid est, nisi etiam per accidens, nam quidditas hominis valde per accidens comparatur ad hominem album ut sic. Unde, comparando proprie et per se quod quid est ad id cuius est, in universum verum est esse idem, sive definitum sit substantia, sive accidens, ut

tancia, ya sea el accidente, como trata por extenso el Filósofo en el lugar citado, y es bastante evidente de suyo. Ahora bien, como la definición se da de la especie, y no de los individuos, por eso añadió Aristóteles que la quididad no sólo se identifica con su sujeto, sino que además no está separada de las cosas singulares, a cuya esencia pertenece, cuestión que sigue estudiando ampliamente, en los capítulos siguientes, contra Platón.

20. Al final del capítulo 11, de nuevo aborda y resume esta comparación entre "lo que cada cosa es" y "aquello a que pertenece", por lo que no hay duda de que habla de "*lo que cada cosa es*" en el mismo sentido. Pero en dicho lugar añade una cosa que había pasado por alto en el anterior, a saber, que *en las sustancias primeras la quididad se identifica con el sujeto; en cambio, en las que tienen materia no se identifica;* y en el pasaje citado Santo Tomás entiende por primeras sustancias, las sustancias espirituales. Y en favor de esta exposición está el hecho de que parece distinguirlas de las sustancias compuestas de materia. Según esta interpretación, Aristóteles no limita su doctrina anterior, sino que la amplía; porque había dicho que la quididad se identifica con su sujeto de tal manera que no está separada de las realidades individuales, a cuya esencia pertenece, sino que está en ellas; mas aquí añade que eso sucede de una manera en las sustancias inmateriales y de otra distinta en las que poseen materia; porque en las primeras se encuentra en ellas mismas de tal modo que se identifica por completo con los mismos individuos, de suerte que los individuos no añaden nada a la quididad misma; en cambio, en los individuos materiales se encuentra de tal modo que, no obstante, los mismos individuos añaden algo, concretamente la materia signada. Pero de esta interpretación no se sigue que Aristóteles tratase nada acerca de la distinción entre la naturaleza y el supuesto, en el sentido en que nosotros hablamos, sino a lo sumo de la distinción entre la naturaleza específica y la individual.

21. Ahora bien, de acuerdo con la doctrina expuesta arriba, en la disp. V, sec. 2, n. 21 y 36, esta diferencia entre las cosas materiales y las inmateriales, por lo que respecta a la distinción del individuo, es nula. Y no es necesaria esta interpretación de Aristóteles, ya que por *primeras sustancias* no entiende las sustancias inmateriales, sino, o bien las ideas de Platón, o bien las meras esencias de las cosas, en cuanto se conciben específicamente. Esto lo explicó el mismo Aristóteles,

late ibi prosequitur Philosophus, et est satis per se notum. Quia vero definitio datur de specie et non de individuis, ideo addidit Aristoteles quod quid est non solum esse idem cum eo cuius est, sed etiam non esse separatum a rebus singularibus, de quarum essentia existit, quod late prosequitur contra Platonem per sequentia capita.

20. In fine vero c. 11, iterum attingit et in summam redigit hanc comparationem de quod quid est cum eo cuius est, unde non est dubium quin eodem sensu de *quod quid est* loquatur. Addit vero ibi unum quod superiori loco praetermiserat, scilicet, *in primis substantiis quod quid est esse idem cum eo cuius est, in iis vero quae habent materiam non esse idem;* per primas autem substantias intelligit ibi D. Thomas substantias spirituales. Et favet huic expositioni quod videtur illas distinguere a substantiis constantibus materia. Et iuxta hanc interpretationem non limitat Aristoteles superiorem doctrinam, sed amplificat illam; dixerat enim quod quid est ita esse idem cum eo cuius est ut non sit separatum a rebus individuis, de quarum essentia est, sed in ipsis sit; hic vero addit aliter esse in immaterialibus et aliter in habentibus materiam, nam in illis ita est in ipsis ut sit omnino idem cum ipsis individuis, ita ut individua nihil addant supra ipsum quod quid est; in materialibus autem individuis ita est ut tamen ipsa individua aliquid addant, scilicet, materiam signatam. Ex qua interpretatione non sequitur Aristotelem aliquid egisse de distinctione naturae et suppositi, prout nos loquimur, sed ad summum de distinctione naturae specificae et individuae.

21. At vero, iuxta doctrinam superius traditam, disp. V, sect. 2, n. 21 et 36, nulla est haec differentia inter materialia et immaterialia quoad distinctionem individui. Neque haec interpretatio Aristotelis est necessaria, quia per *primas substantias* non intelligit substantias immateriales, sed vel ideas Platonis vel nudas essentias rerum prout specifice concipiuntur. Et hoc explicuit ipse Aristoteles, cum dixit: *Dico au-*

cuando dijo: *Y llamo primera a aquella de la que no se dice que, en virtud de algo distinto, está en otro como en su sujeto o materia,* es decir que no se denomina tal por el hecho de que la razón común se encuentre en ella como en un sujeto o individuo, a la manera como Pedro se denomina hombre, sino por sí misma y precisivamente, igual que el hombre es hombre. Consiguientemente, con respecto a esta primera sustancia, o primer definido, la quididad se identifica por completo con el sujeto, de suerte que no le añade nada, ni siquiera según la razón. En cambio, si la quididad se compara con el sujeto en cuanto está en la materia signada y particular (pues en aquel capítulo usa muchísimas veces el nombre de materia en este sentido, como expone el mismo Santo Tomás), de esta manera —repito—, aun cuando la quididad no esté separada del sujeto, según había dicho antes, sin embargo no se identifica de tal modo que el individuo no añada algo a la especie. Y se refiere principalmente a las realidades materiales, ya que en todo aquel libro había hablado exclusivamente de ellas. A no ser que por materia queramos entender cualquier entidad individual, la cual no pertenece al concepto formal de la especie, y se relaciona a ella cuasi materialmente, como expusieron Alejandro de Hales y Escoto.

22. Otro testimonio de Aristóteles, tomado del lib. III *De Anima,* se ha tratado en lo que precede; pues allí tampoco estudia Aristóteles la naturaleza y el supuesto en nuestro sentido, sino la quididad en general —en cuanto abstrae de los individuos— y los individuos mismos. También se han resuelto suficientemente todas las demás cosas que se aducían en el segundo punto.

SECCION IV

Noción de subsistencia creada y su comparación con la naturaleza y el supuesto

1. Hasta ahora sólo hemos dicho que la subsistencia que el supuesto creado añade a la naturaleza es algo positivo realmente distinto de la naturaleza; falta explicar qué es eso, de qué grado es esta distinción y cómo se relaciona con la naturaleza y el supuesto.

tem primam, quae non dicitur per aliud in alio esse, ut in subiecto vel materia, id est, quae non dicitur talis per hoc quod ratio communis in ipso sit ut in subiecto vel individuo, sicut Petrus dicitur homo, sed per sese ac praecise, sicut homo est homo. Respectu ergo huius primae substantiae, seu primi definiti, quod quid est est omnino idem cum eo cuius est, ita ut nihil ei addat etiam secundum rationem. At vero, si comparetur quod quid est ad id cuius est, prout est in materia signata et particulari (ita enim in eo capite saepissime utitur nomine materiae, ut ipse D. Thomas exponit), hoc (inquam) modo, licet quod quid est non sit separatum ab eo cuius est, ut supra dixerat, non est tamen ita idem quin individuum aliquid addat supra speciem. Loquitur autem specialiter de rebus materialibus, quia de his solis sermonem facit in toto illo libro. Nisi velimus per materiam intelligere quamcumque individuam entitatem, quae non est de formali conceptu speciei, et quasi materialiter ad illam comparatur, ut Alex. Alens. et Scotus exposuerunt.

22. Aliud testimonium Aristotelis, ex III de Anima, in superioribus tractatum est; nam ibi etiam non agit Aristoteles de natura et supposito in nostro sensu, sed de quidditate in communi, prout abstrahit ab individuis, et de individuis ipsis. Caetera etiam omnia quae in secundo puncto afferebantur satis expedita sunt.

SECTIO IV

Quid sit subsistentia creata, et quomodo ad naturam et suppositum comparetur

1. Hactenus solum diximus subsistentiam quam suppositum creatum addit naturae esse aliquid positivum in re ipsa a natura distinctum; superest ut distinctius declaremus quid illud sit, et quanta sit haec distinctio, et qualiter ad naturam et suppositum se habeat.

Se estudia la opinión que afirma que la subsistencia es la existencia misma

2. En este punto, primeramente nos sale al paso para ser tratada la célebre opinión, cuarta en esta materia, según la cual la subsistencia no es otra cosa que la existencia sustancial de la naturaleza creada y completa. El fundamento de dicha opinión es, en general, que la existencia sustancial es esencialmente subsistencia; luego es lo único que el supuesto puede añadir a la naturaleza. Se prueba el antecedente, porque la existencia sustancial es esencialmente existencia por sí; pero la razón de subsistencia consiste sólo en esto, como consta por su definición y concepto común; luego. La mayor es evidente, en primer lugar por la razón común de sustancia; pues, así como la sustancia es esencialmente ente por sí, de igual modo la existencia sustancial es esencialmente existencia por sí; en segundo lugar, porque ésta es la única diferencia esencial entre la existencia sustancial y la existencia accidental; en tercero y último lugar, porque tal existencia basta para constituir la sustancia completa como existente fuera de sus causas y con independencia de cualquier sujeto o sustentante; luego ella basta también para constituir el supuesto, y es superfluo multiplicar otras entidades.

Se subdivide la opinión expuesta en otras dos

3. Pero hay dos modos de opinar dentro de esta misma sentencia, pues algunos dicen que el supuesto añade ciertamente a la naturaleza la sola existencia, pero no la incluye intrínsecamente, sino sólo de manera extrínseca, es decir, una relación a ella. Así piensa Capréolo, *In III*, dist. 6, q. 3, a. 3, ad 1 contra la 2.ª conclusión, donde no dice muy claramente que este ser que el supuesto añade a la naturaleza no es intrínseco al supuesto, sino que no es intrínseco a la naturaleza, ni es parte del supuesto, ni entra en su esencia. Pero estas cosas son muy diversas; pues, aun cuando la subsistencia sea una forma o cuasi forma intrínseca constitutiva del supuesto, no es intrínseca a la naturaleza, como es evidente de suyo; y en sentido verdadero puede decirse que no es parte del supuesto, ni pertenece a su esencia absolutamente o en cuanto individuo de la sustancia, como se explicará más adelante; a pesar de todo, Cayetano y otros tomistas atribuyen comúnmente a Capréolo esta opinión en el sentido expuesto, a saber, que la existencia no constituye al supuesto intrínsecamente, sino de modo extrínseco, a la manera como el objeto constituye a la potencia, en cuanto término de la relación de la potencia a él. Capréolo indica ese sentido en las palabras siguientes, al decir: *La existencia se comporta con el supuesto por modo de lo connotado e implicado, como si se dijera que el supuesto es lo mismo que el individuo sustancial que tiene el ser "por sí"*; en este sentido, sigue la presente opinión Iavello, lib. VII *Metaph.*, q. 17. El fundamento, en cuanto a esta parte, puede ser que, así como la existencia está fuera de la razón de la sustancia o naturaleza, igualmente está fuera de la razón del supuesto; porque, del mismo modo que la naturaleza, también el supuesto es indiferente a existir y a no existir.

Se rechaza la opinión de Capréolo y de Herveo sobre la constitución del supuesto por algo extrínseco

4. No obstante, Cayetano, el Ferrariense y otros tomistas rechazan con razón la presente opinión en lo que concierne a esta parte, ya que es una contradicción palmaria afirmar que el supuesto y la naturaleza se distinguen en la realidad y que, sin embargo, el supuesto no añade a la naturaleza nada que sea intrínseco al mismo supuesto, sino sólo algo connotado extrínsecamente. Pues, si en la misma constitución o composición intrínseca del supuesto no está incluido el ser de la existencia (ya que de él se habla ahora), pregunto si en las cosas que el supuesto incluye intrínsecamente, o por las que está intrínsecamente constituido, se incluye algo que no entre en la constitución intrínseca de la naturaleza. Porque, si se afirma esto, acerca de ello preguntamos qué es, pues lo que hace que el supuesto se distinga intrínseca y formalmente de la naturaleza es eso, y no el ser de la existencia, que es extrínseco a ambos, con arreglo a esta opinión, y que, con respecto a ambos, puede ser considerado como el término de la relación, según

Tractatur opinio dicens subsistentiam esse ipsam existentiam

2. Ubi primum occurrit tractanda quarta opinio celebris in hac materia, quae dixit subsistentiam nihil aliud esse quam existentiam substantialem naturae creatae et completae. Fundamentum huius opinionis in communi est quia existentia substantialis essentialiter est subsistentia; ergo illam solam potest addere suppositum naturae. Antecedens probatur, quia existentia substantialis essentialiter est per se existentia; sed in hoc solo consistit ratio subsistentiae, ut constat ex communi definitione et conceptu eius; ergo. Maior patet, tum ex communi ratione substantiae; nam, sicut substantia essentialiter est ens per se, ita existentia substantialis essentialiter est per se existentia; tum etiam quia in hoc solo differt essentialiter existentia substantialis ab existentia accidentali; tum denique quia talis existentia sufficit ad constituendam substantiam completam existentem extra causas, et independenter ab omni subiecto vel sustentante; ergo illa etiam sufficit ad constituendum suppositum, et supervacaneum est alias entitates multiplicare.

Dicta opinio in duas subdistinguitur

3. Sunt autem duo modi opinandi in hac eadem sententia, nam quidam dicunt suppositum addere quidem solam existentiam supra naturam, non tamen includere illam intrinsece, sed tantum extrinsece, id est, habitudinem ad illam. Ita opinatur Capreolus, In III, dist. 6, q. 3, a. 3, ad 1 contra secundam conclusionem, ubi non dicit satis aperte hoc esse quod addit suppositum naturae non esse intrinsecum supposito, ut suppositum est, sed non esse intrinsecum naturae, neque esse partem suppositi, neque intrare eius essentiam. Haec autem valde sunt diversa; nam, etiamsi subsistentia sit intrinseca forma vel quasi forma constituens suppositum, non est intrinseca naturae, ut per se constat; et potest in vero sensu dici quod non sit pars suppositi, nec de essentia eius absolute vel ut individuum substantiae est, ut inferius explicabitur; nihilominus tamen, Caietanus et alii thomistae communiter tribuunt Capreolo hanc sententiam in sensu dicto, scilicet, quod existentia non constituit suppositum intrinsece, sed extrinsece, ad eum modum quo obiectum constituit potentiam, ut terminus habitudinis potentiae ad ipsum. Quem sensum indicat Capreolus in sequentibus verbis, cum ait: ***Existentia se habet ad suppositum per modum connotati et importati, quasi dicatur suppositum esse idem quod individuum substantiae habens per se esse;*** et ita sequitur hanc sententiam Iavell., VII Metaph., q. 17. Fundamentum esse potest quoad hanc partem, quia, sicut existentia est extra rationem substantiae seu naturae, ita et extra rationem suppositi; nam, sicut natura, ita et suppositum est indifferens ad existendum et non existendum.

Capreoli et Hervaei opinio de constitutione suppositi per aliquid extrinsecum reiicitur

4. Merito tamen Caietanus, Ferrar. et alii thomistae reiiciunt sententiam hanc quoad hanc partem, nam est aperta repugnantia dicere suppositum et naturam distingui a parte rei, et tamen suppositum nihil addere naturae quod sit intrinsecum ipsi supposito, sed tantum aliquid extrinsece connotatum. Nam, si in ipsa intrinseca constitutione seu compositione suppositi non includitur esse existentiae (de hoc enim est sermo in praesenti), inquiro an in his quae intrinsece includit suppositum, seu ex quibus intrinsece constituitur, includatur aliquid quod in intrinsecam constitutionem naturae non ingrediatur. Nam, si hoc affirmetur, de hoc inquirimus quid illud sit, nam illud est per quod intrinsece et formaliter distinguitur suppositum a natura, et non esse existentiae, quod utrique est extrinsecum, iuxta hanc sententiam, et respectu utriusque potest con-

voy a decir en seguida. En cambio, si se niega que el supuesto incluya intrínsecamente algo que no esté incluido intrínsecamente en la naturaleza, o al contrario, se sigue con claridad que estas dos cosas no se distinguen en la realidad misma; porque, si se distinguen, es sobre todo como incluyente e incluido; pero uno no incluye nada que no incluya el otro; luego tampoco se distinguen de esa manera. Se dirá: mediante este razonamiento se demuestra con legitimidad que la naturaleza y el supuesto no se distinguen intrínsecamente, pero, a pesar de eso, se distinguen extrínsecamente. Mas, ¿cómo es posible entender una distinción por sola la realidad extrínseca, sin que por razón de ella se dé también una distinción en algo intrínseco? Porque la distinción consiste inmediatamente en que una cosa no sea otra, por lo cual exige de manera necesaria que los extremos reales, que se distinguen en la realidad, se comporten de tal modo que cada uno posea intrínsecamente en sí mismo algo real que el otro no posee; por eso, la distinción en virtud de cosas extrínsecas siempre se debe inmediatamente a algo intrínseco. Así, por ejemplo, si la vista y el oído se distinguen extrínsecamente por el color y el sonido, es preciso que intrínsecamente se distingan de manera real en las entidades que se refieren a los colores o a los sonidos.

5. Se dirá que así ocurre en el caso presente, ya que el supuesto se distingue de la naturaleza por su relación a la existencia sustancial; porque es al supuesto al que se le debe el ser, pero no a la naturaleza. Ahora bien, o esta distinción es sólo de razón, o se repite el mismo argumento. Y, en primer lugar, lo que se dice de la referencia al ser —que conviene al supuesto y no a la naturaleza— no es absolutamente verdadero, o hay que limitarlo y explicarlo; pues, como demostré arriba, a toda esencia real le compete el ser tal en virtud de la existencia, ya sea actual o aptitudinal, según el estado en que se encuentre, a saber, en acto o en potencia; consiguientemente, la naturaleza o la esencia real también dice relación al ser real; por tanto, el supuesto y la naturaleza sólo difieren, a este respecto, en que la naturaleza viene a ser como el principio *quod* de la existencia, mientras que el supuesto es lo que propiamente existe. Y acerca de esta diferencia falta investigar si el supuesto incluye, aparte de la existencia, algo realmente distinto de la naturaleza, en virtud de lo cual se dice que es propiamente capaz de

siderari ut terminus habitudinis, ut iam dicam. Si vero negetur aliquid includi intrinsece in supposito quod non includatur intrinsece in natura, vel e converso, aperte sequitur non distingui haec duo in re ipsa; quia si distinguuntur, maxime ut includens et inclusum; at nihil amplius includit unum quam aliud; ergo neque illo modo distinguuntur. Dices hoc discursu recte probari non distingui intrinsece naturam et suppositum, nihilominus tamen distingui extrinsece. Sed qui potest intelligi distinctio in sola re extrinseca, nisi ratione illius sit etiam distinctio in aliquo intrinseco? Nam distinctio in hoc immediate consistit quod unum non sit aliud; et ideo necessario requirit ut extrema realia, quae in re distinguuntur, ita se habeant ut unumquodque aliquid rei intrinsece in seipso habeat quod non habet aliud; unde distinctio per extrinseca semper immediate est per aliquid intrinsecum. Ut, verbi gratia, si visus et auditus distinguuntur per colorem et sonum extrinsece, necesse est ut intrinsece distinguantur realiter in entitatibus quae respiciunt colores vel sonos.

5. Dices ita esse in praesenti, nam suppositum distinguitur a natura per habitudinem ad existentiam substantialem; nam suppositum est cui debetur esse, natura vero non ita. Sed vel haec tantum est distinctio rationis, vel redit idem argumentum. Et imprimis, id quod dicitur de habitudine ad esse, quod conveniat supposito et non naturae, non est absolute verum, aut limitandum est et declarandum; nam, ut supra ostendi, omnis essentia realis habet quod sit huiusmodi per existentiam, vel actu vel aptitudine, iuxta statum in quo fuerit, actu scilicet, vel potentia; igitur natura vel essentia realis etiam dicit habitudinem ad esse reale; solum ergo differunt quoad hoc suppositum et natura, quod natura est quasi principium quod existentiae, suppositum autem est id quod proprie existit. De qua differentia inquirendum restat an suppositum praeter existentiam includat aliquid in re distinctum a natura, ratione cuius dicitur esse proprie capax existentiae ut quod, cum natura tantum

existencia *ut quod,* siéndolo la naturaleza sólo *ut quo,* o no incluye nada semejante. Porque, si se dice lo primero, queda por explicar qué es eso que el supuesto añade, ya que eso es anterior a la existencia misma, y es el constitutivo propio e intrínseco del supuesto, que lo distingue de la naturaleza. En cambio, si se afirma lo segundo, se sigue absolutamente que la naturaleza y el supuesto se distinguen *ut quo* y *ut quod* en orden al ser, sólo en virtud del modo de significar y de concebir; porque en la realidad uno no incluye nada fuera de lo que incluye el otro, para que se conciban o se denominen así; luego esa distinción no es real, sino elaborada por la razón, de igual manera que Dios y la deidad se conciben y expresan *ut quod* y *ut quo,* y a pesar de eso se distinguen solamente por la razón; porque en la realidad no hay nada perteneciente a la razón o al concepto de Dios que no esté formalmente incluido en la deidad misma.

6. Finalmente, se explica por el misterio de la Encarnación; porque, según la fe, en la humanidad de Cristo no existe supuesto creado, y ello se debe —según la opinión de Capréolo que estamos tratando— a que no tiene existencia creada; pregunto, pues, si, además de la existencia, le falta a la humanidad alguna otra entidad o modo real que la hiciera próximamente capaz de la existencia creada, toda vez que ahora no lo es; porque, si aparte de la existencia falta esta otra entidad, es ella la que intrínsecamente constituye al supuesto y lo distingue de la naturaleza; en cambio, si no falta nada fuera de la existencia, y es precisamente por carecer de ella por lo que deja de ser un supuesto creado, se sigue de manera palmaria que la existencia es la que constituye formalmente el supuesto creado y, en consecuencia, lo constituye de modo intrínseco y no sólo extrínseco, y además lo distingue de la naturaleza. Pues, si lo constituyese exclusivamente de manera extrínseca, como término de alguna relación, al separar la existencia permanecería en la humanidad toda aquella relación y, por tanto, permanecería la razón de supuesto, que estaba constituida intrínsecamente por ella. Quizá se objete que el supuesto no expresa una relación potencial (por así decirlo), sino actual al mismo ser, ya que expresa la naturaleza connotando que se mantiene en acto bajo su ser. Pero es al contrario; pues ese mismo mantenerse bajo su ser no añade a la naturaleza nada además del ser mismo, ni aquel orden o relación actual que se

sit ut quo, vel nihil huiusmodi includat. Nam, si dicatur primum, declarandum restat quid sit illud quod suppositum addit, nam illud est prius ipsa existentia, et proprium ac intrinsecum constitutivum suppositi, distinguens illud a natura. Si vero dicatur secundum, plane sequitur naturam et suppositum solum ex modo significandi et concipiendi distingui ut quo et ut quod in ordine ad esse; quia nihil amplius in re unum quam alterum includit, ut ita concipiantur vel nominentur; ergo illa distinctio non est in re, sed per rationem conficitur. Sicut etiam Deus et deitas concipiuntur et significantur ut quod et ut quo, et tamen sola ratione distinguuntur; quia in re nihil est de ratione aut conceptu Dei quod in ipsa deitate formaliter non includatur.

6. Et declaratur tandem ex mysterio Incarnationis, nam secundum fidem, in Christi humanitate non est suppositum creatum, et iuxta opinionem Capreoli, quam tractamus, hoc ideo est quia non habet existentiam creatam; inquiro ergo an praeter existentiam desit humanitati aliqua alia entitas, vel realis modus, ratione cuius esset proxime capax existentiae creatae, cum tamen modo non sit; nam, si praeter existentiam deest haec alia entitas, illa est intrinsece constituens suppositum et distinguens a natura; si vero nihil deest praeter existentiam, et ex vi ac praecisa carentia illius desinit esse suppositum creatum, sequitur aperte existentiam esse quae formaliter constituit creatum suppositum, et consequenter intrinsece et non tantum extrinsece, et distinguere illud a natura. Nam, si extrinsece tantum constitueret ut terminus alicuius habitudinis, separata existentia, maneret in humanitate tota illa habitudo; et consequenter maneret ratio suppositi, quae per illam intrinsece constituebatur. Dicetur fortasse suppositum non dicere habitudinem potentialem (ut ita dicam), sed actualem ad ipsum esse; dicit enim naturam connotando quod actu stet sub suo esse. Sed contra, nam hoc ipsum, scilicet, stare sub suo esse, nihil addit naturae praeter ipsum esse, neque ille ordo

piensa que existe en la naturaleza con respecto a su ser, bajo el cual se dice que está, es algo real en la naturaleza fuera del ser mismo que la termina o actualiza (pasando por alto las relaciones predicamentales, que nada tienen que ver con la cuestión presente); luego en realidad, según esta opinión, no puede afirmarse que la existencia sea extrínseca al supuesto, sino constitutivo intrínseco del mismo; de igual manera que lo blanco, por ejemplo, también expresa, por parte del cuerpo, que se encuentra en acto bajo la blancura y, sin embargo, como el cuerpo no tiene esta relación sino en cuanto está informado por la blancura, por eso lo blanco en cuanto blanco está constituido intrínsecamente por la blancura. De modo semejante, la línea terminada dice unión actual de la línea al punto que la termina; mas, como esto no añade nada fuera del punto unido en acto, por eso, aunque el punto terminante no pertenezca absolutamente a la razón de la línea, no obstante, es intrínseco a la línea terminada en cuanto tal. Así, pues, si el supuesto expresa la naturaleza en cuanto terminada en acto por la existencia, aun cuando la existencia no sea intrínseca a la naturaleza, será, empero, intrínseca al supuesto en cuanto supuesto.

7. Y este razonamiento concluye en sentido general contra todos los que opinan que el supuesto añade algo extrínseco al mismo supuesto, ya sea lo añadido el mismo ser, ya sea algún accidente, como opina Herveo, *Quodl. III*, q. 6, donde dice que el supuesto no añade realmente nada fuera de la naturaleza, pero connota el que tenga todo lo necesario para estar en la realidad, bien sea la existencia, bien los accidentes. Porque los argumentos aducidos prueban universalmente que lo que constituye al supuesto en cuanto supuesto es intrínseco a él, ya que lo constituye de manera formal o cuasi formal. Por ello, si lo que el supuesto añade a la naturaleza es el tener todo lo necesario para existir, el tener eso mismo, sea lo que fuere, es el constitutivo formal del supuesto e intrínseco a él; pero el tener el ser no es otra cosa que estar actualizado por él, y el tener accidentes no es más que estar modificado o informado por ellos; y en estos efectos formales están incluidas intrínsecamente las mismas formas. Por tanto, esta opinión y todas las que son semejantes a ella se rebaten con las mismas razones; además, se añade improbablemente "el tener accidentes", porque éstos están por completo fuera de

seu habitudo actualis quae fingitur in natura ad suum esse, sub quo esse dicitur, est aliquid reale in natura praeter ipsummet esse terminans vel actuans illam (omissis relationibus praedicamentalibus, quae nihil ad rem praesentem spectant); ergo revera existentia, iuxta hanc sententiam, non potest dici extrinseca supposito, sed intrinsece constituens illud. Sicut album, verbi gratia, etiam dicit ex parte corporis quod sit actu sub albedine; et nihilominus, quia corpus non habet hanc habitudinem nisi quatenus informatur albedine, ideo album ut album intrinsece constituitur albedine. Similiter, linea terminata dicit coniunctionem actualem lineae ad punctum terminantem; quia tamen hoc nihil addit ipsi praeter punctum actu coniunctum, ideo, licet punctus terminans non sit absolute de ratione lineae, est tamen intrinsecus lineae terminatae ut sic. Igitur, si suppositum dicit naturam ut terminatam actu per existentiam, quamvis existentia non sit intrinseca naturae, erit tamen intrinseca supposito ut suppositum est.

7. Atque hic discursus generaliter concludit contra omnes qui opinantur suppositum addere aliquid extrinsecum ipsimet supposito, sive illud sit ipsum esse, sive aliquod accidens, ut opinatur Hervaeus, Quodl. III, q. 6, ubi ait suppositum in re nihil dicere praeter naturam, connotare tamen quod habeat omnia necessaria ut sit in rerum natura, sive sit existentia, sive accidentia. Rationes enim factae in universum probant id quod constituit suppositum ut suppositum est esse intrinsecum illi, nam formaliter seu quasi formaliter constituit illud. Unde, si suppositum addit supra naturam hoc quod est habere omnia necessaria ad existendum, hoc ipsum habere, quidquid illud sit, est formale constitutivum suppositi et intrinsecum illi; habere autem esse nihil aliud est quam actuari per illud, et habere accidentia non est aliud quam illis affici seu informari; in quibus effectibus formalibus ipsae formae intrinsece includuntur. Haec ergo opinio et omnes similes eisdem rationibus improbantur; et praeterea improbabiliter adiungitur hoc quod est habere accidentia, quia

la razón de sustancia; es más, tampoco la relación a ellos, o la denominación proveniente de los mismos, puede pertenecer de suyo a la constitución de la sustancia completa, cual es el supuesto. Por ello, si imaginamos (ya sea posible o imposible) que Dios conserva la sustancia completa con su existencia sustancial, y con cualquier otro modo sustancial (si por ventura se necesita alguno para el complemento de la sustancia primera), aquélla sería supuesto, aun cuando no tuviese los accidentes que le son naturalmente necesarios para existir. De manera inversa, la humanidad de Cristo posee todos los accidentes necesarios para existir, y sin embargo no es persona, únicamente porque le falta alguna otra cosa sustancial. Por consiguiente, el tener accidentes no pertenece en modo alguno a la razón de supuesto, sino a lo sumo es una consecuencia natural. Mas, si el tener existencia es precisamente lo que completa la razón de supuesto, y lo único que el supuesto añade a la naturaleza, también la misma existencia estará incluida intrínsecamente en la razón y en la constitución del supuesto.

Se estudia otra opinión que afirma que el supuesto está constituido intrínsecamente por la existencia

8. Así, pues, hay otro modo de expresarse, y puede ser la quinta opinión principal en esta materia, según la cual la existencia sustancial constituye intrínseca y formalmente al supuesto y, por consiguiente, el supuesto no añade a la naturaleza nada fuera de esa existencia. Esta opinión es ahora frecuente entre los teólogos modernos; y, en verdad, supuesta la primera afirmación, habla de manera consecuente; en efecto, si la existencia es lo único que el supuesto añade a la naturaleza, no puede estar constituido por ella sino intrínsecamente. Además, porque, según esta opinión, la existencia es la subsistencia misma; pero la subsistencia creada constituye intrínsecamente al supuesto creado, ya que el supuesto no es otra cosa que lo que subsiste de manera incomunicable, y por la subsistencia creada queda constituida intrínsecamente una cosa como subsistente de manera incomunicable; luego. Por ello, si esta subsistencia se pone en la naturaleza, es imposible que no se ponga el supuesto; y, si aquélla se elimina, permaneciendo cualquier

haec omnino sunt extra rationem substantiae; immo neque habitudo ad illa, vel denominatio ab illis proveniens, potest per se pertinere ad constitutionem completae substantiae, quale est suppositum. Unde, si cogitatione fingamus (sive id possibile sit, sive impossibile) Deum conservare substantiam completam cum sua existentia substantiali, et cum quocumque alio substantiali modo (si fortasse aliquis necessarius est ad complementum primae substantiae), illa esset suppositum, etiamsi non haberet accidentia naturaliter illi necessaria ad existendum. Et e converso, humanitas Christi habet omnia accidentia necessaria ad existendum, et tamen non est persona, solum quia deest illi aliquid aliud substantiale. Igitur habere accidentia nullo modo pertinet ad rationem suppositi, sed ad summum est quid consequens naturaliter. Si autem habere existentiam est id quod praecise complet rationem suppositi, quodque solum addit suppositum supra naturam, etiam ipsa existentia intrinsece includetur in ratione et constitutione suppositi.

Tractatur alia opinio ponens suppositum intrinsece constitui existentia

8. Est igitur alius dicendi modus, et potest esse quinta principalis opinio in hac materia, existentiam substantialem intrinsece ac formaliter constituere suppositum, et consequenter suppositum nihil aliud addere naturae praeter huiusmodi existentiam. Haec opinio est frequens nunc inter modernos theologos, et quidem, supposito priori dicto, loquitur consequenter; nam, si existentia sola est quam suppositum addit naturae, non potest per illam nisi intrinsece constitui. Item, quia, iuxta hanc sententiam, existentia est subsistentia ipsa; sed subsistentia creata intrinsece constituit suppositum creatum, quia suppositum nihil aliud est quam incommunicabiliter subsistens, per subsistentiam autem creatam intrinsece constituitur aliquid incommunicabiliter subsistens; ergo. Unde, posita hac subsistentia in natura, impossibile est non poni suppositum, et ablata illa, et manente quocumque alio in natura,

otra cosa en la naturaleza, es imposible que permanezca el supuesto; luego éste es el constitutivo intrínseco del supuesto. Así, pues, en esto se expresa de manera excelente la presente opinión.

9. No obstante, en aquello que supone, y en lo que concuerda con la anterior —que la existencia sustancial es intrínseca, formal y esencialmente la subsistencia misma—, esta opinión es impugnada por Cayetano, en III, q. 4, a. 2, y por otros que le siguen; en seguida vamos a ver con mayor amplitud sus argumentos, al tratar su opinión. El resumen de todos es que, según la opinión indicada, la naturaleza se concibe como el sujeto receptivo inmediato de la existencia, y la existencia se pone como el acto inmediato de la naturaleza, mientras que el supuesto se pone como algo que resulta inmediatamente de la existencia y la esencia sustancial. Además, de acuerdo con dicha opinión, en las sustancias completas la composición de naturaleza y supuesto se confunde con la composición de existencia y esencia. Pero estas cosas parecen falsas, porque el sujeto receptivo próximo de la existencia no es la naturaleza, sino el supuesto, conforme a la opinión de Santo Tomás, III, q. 17, a. 2, in corp., y ad 1. Por ello (según la doctrina de éste), únicamente el supuesto es principio de operación, término de la generación o del nacimiento, sujeto de la filiación y otras cosas semejantes; luego la existencia no es el acto inmediato de la naturaleza, ni la naturaleza es el sujeto receptivo próximo de la existencia, sino que entre ellas media la subsistencia, que, juntamente con la naturaleza, constituye el sujeto receptivo próximo de la existencia.

10. No obstante, si fuese verdadera la sentencia en que coinciden todos estos autores —que la existencia es una cosa realmente distinta de la esencia—, esta quinta opinión habría de preferirse en absoluto a la de Cayetano y otros, que multiplican tanto las entidades sin motivo, distinguiendo la personalidad o subsistencia de la esencia y de la existencia, y luego la existencia y la esencia entre sí. Porque no puede aducirse ninguna razón o necesidad de que haya tantas entidades. Pues lo que se indica en el razonamiento expuesto, acerca del sujeto receptivo próximo de la existencia, tiene poca importancia, ya que, aun cuando se admita tal distinción, la esencia es por sí misma capaz de la existencia, como consta suficiente-

impossibile est manere[1] suppositum; ergo hoc est intrinsecum constitutivum suppositi. Itaque, in hoc optime loquitur haec sententia.

9. Tamen, in eo quod supponit, et in quo cum praecedenti convenit, scilicet, quod existentia substantialis intrinsece, formaliter et essentialiter sit ipsamet subsistentia, impugnatur haec opinio a Caietano, III, q. 4, a. 2, et aliis qui eum sequuntur, cuius rationes statim latius videbimus tractando eius sententiam. Summa omnium est quia, iuxta praedictam sententiam, cogitatur natura tamquam immediatum subiectum susceptivum existentiae, et existentia ponitur ut actus immediatus naturae, suppositum autem ponitur ut quid immediate resultans ex esse et essentia substantiali. Item, iuxta illam opinionem, confunditur in substantiis completis compositio ex natura et supposito cum compositione ex esse et essentia. Haec autem falsa videntur, quia natura non est proximum susceptivum existentiae, sed suppositum, iuxta sententiam D. Thomae, III, q. 17, a. 2, in corpore, et ad 1. Et ideo (iuxta eiusdem doctrinam) solum suppositum est principium operationis, terminus generationis vel nativitatis, subiectum filiationis, et similia; ergo existentia non est actus immediatus naturae, nec natura est proximum susceptivum existentiae, sed inter eas mediat subsistentia, quae cum natura constituit proximum susceptivum existentiae.

10. Nihilominus, si vera esset sententia in qua omnes isti auctores conveniunt, quod existentia est res realiter ab essentia distincta, praeferenda omnino esset haec quinta opinio opinioni Caietani et aliorum, qui tot entitates sine causa multiplicant, distinguentes personalitatem seu subsistentiam ab essentia et ab existentia, et rursus existentiam et essentiam inter se. Nulla enim sufficiens ratio reddi potest aut necessitas tot entitatum. Nam quod in praedicta ratione tangitur de proximo susceptivo existentiae

[1] En algunas ediciones *poni.* (N. de los EE.)

mente por lo tratado arriba a propósito de la esencia y la existencia, y en este sentido se dice, en el modo común de hablar, que la realidad creada se compone de existencia y esencia próxima e inmediatamente, ya sea según la realidad, ya sea según la razón, de acuerdo con las diversas opiniones; y no hay motivo alguno para que, si la esencia creada no se identifica con su existencia, al menos por sí misma no sea capaz de la existencia. Y ese modo de expresarse, diciendo que la naturaleza no es lo que existe, sino el supuesto, no representa obstáculo para la sentencia antedicha, ya que la naturaleza significada en abstracto prescinde de la existencia, de la cual se distingue realmente, y por ello no viene significada como lo que tiene existencia, sino como principio y raíz de esa existencia; en cambio, el supuesto, según esta opinión, significa todo el compuesto de existencia y esencia, por lo cual se le atribuye propiamente el tener existencia y naturaleza, de igual manera que se atribuye al compuesto el tener partes o componentes.

11. Y en esto se ha de considerar también que la existencia no es un acto accidental, sino sustancial; por tanto, si es perfecta y de tal clase que no necesita ningún sustentante, ella misma constituye el todo existente por sí; y, como esto viene significado con el nombre de supuesto, por ello el existir, *ut quod*, se atribuye propiamente a este compuesto de tal existencia y esencia; en cambio, a la naturaleza no se le atribuye en sentido propio esta denominación, aunque en realidad esté actualizada inmediatamente por la misma existencia, ya que la existencia no es una forma accidental denominativa del sujeto al que actualiza próximamente, a no ser de manera impropia y cuasi concomitante, sino que es un acto sustancial que constituye a la cosa como consistente por sí, y a esa cosa, en cuanto constituida así, la denomina esencial y primariamente supuesto subsistente o existente *ut quod*. Así, pues, si la existencia sustancial es realmente distinta de la naturaleza sustancial, parece mucho más probable que ella misma sea la subsistencia o la razón próxima que constituye intrínsecamente al supuesto o a la persona.

12. Y no se opone a esto el que la existencia, según esta opinión, no sea intrínseca a la naturaleza, o el que no pertenezca a la esencia del individuo sustancial, ya que, como decía antes, una cosa es hablar formalmente del supuesto en cuanto supuesto, y otra hablar de la naturaleza misma, o del supuesto en cuanto

parvi momenti est, quia, licet admittatur illa distinctio, essentia per seipsam est capax existentiae, ut ex superius tractatis de essentia et existentia satis constat, et ita in communi modo loquendi dicitur res creata componi ex esse et essentia proxime et immediate, vel secundum rem vel secundum rationem, iuxta diversas sententias; neque est ulla ratio cur, si essentia creata non est idem cum sua existentia, saltem per seipsam non sit capax existentiae. Modus autem ille loquendi, quod natura non est id quod est, sed suppositum, nihil obstat praedictae sententiae, quia natura significata in abstracto praescindit ab existentia, a qua realiter distinguitur, et ideo non significatur ut habens esse, sed ut principium et radix illius esse; at vero suppositum, iuxta hanc sententiam, significat totum ipsum compositum ex esse et essentia, et ideo ei proprie tribuitur habere esse et naturam, sicut composito tribuitur habere partes seu componentia.

11. In quo est rursus considerandum existentiam non esse actum accidentalem, sed substantialem, et ideo, si perfecta sit et talis ut nullo sustentante indigeat, ipsa constituit totum per se existens, et quia hoc significatur nomine suppositi, ideo existere, ut quod, proprie tribuitur huic composito ex tali esse et essentia; naturae autem proprie non tribuitur haec denominatio, quamvis revera immediate actuetur per ipsum esse, quia esse non est forma accidentalis denominans subiectum quod proxime actuat, nisi improprie et quasi concomitanter, sed est substantialis actus constituens rem per se stantem, quam ut sic constitutam per se primo denominat suppositum subsistens vel existens ut quod. Igitur, si substantialis existentia distincta est realiter a substantiali natura, longe probabilius videtur ipsammet esse subsistentiam seu proximam rationem intrinsece constituentem suppositum aut personam.

12. Neque contra hoc obstat quod existentia, iuxta hanc opinionem, non sit intrinseca naturae, aut quod non sit de essentia individui substantialis, quia, ut dicebam, aliud est loqui formaliter de supposito ut suppositum est, aliud vero est loqui de na-

es tal individuo sustancial, constituido bajo tal especie sustancial. Del primer modo decimos, de acuerdo con esta opinión, que la existencia sustancial es intrínseca al supuesto y constitutivo formal del mismo, pero no es intrínseca a la naturaleza, ya que se distingue de ella como acto suyo. De manera semejante, no es intrínseca ni constitutivo formal del supuesto en calidad de individuo sustancial suyo, ni contractiva o determinativa de la especie a este individuo, sino que éste es el oficio propio de los principios individuantes y de la naturaleza singular, a la cual, y no a la personalidad, debe el supuesto el ser un individuo de tal esencia o especie. Por eso, las tres personas divinas son un solo Dios y este Dios, porque tienen idéntica naturaleza singular de la divinidad. Y Cristo N. S., si bien es este supuesto en cuanto está constituido por la filiación divina, no obstante, es este hombre en cuanto está constituido por esta humanidad. Y si el Padre o el Espíritu Santo hubieran asumido dicha humanidad, serían siempre el mismo hombre, aunque no fuesen la misma persona. Por este motivo, Cristo es hombre de manera unívoca con nosotros, aun cuando no sea persona unívocamente con nosotros; pues, siendo persona increada, y maravillosamente compuesta de una doble naturaleza, no puede tener coincidencia unívoca con nosotros en la razón de persona, sin que ahora importe lo que hayan dicho otros; sin embargo, como la personalidad no pertenece a la constitución formal e intrínseca del hombre en cuanto es hombre, o en cuanto es este hombre, por eso la univocidad en la razón de hombre es compatible con la diversidad en la razón de persona. Finalmente, éste es el motivo por el que Santo Tomás, *Quodl. II,* a. 4, ad 1 y 2, dijo justamente que la subsistencia no determina a la esencia a la razón de individuo, ni se pone en la definición o razón de este hombre, aunque se definiese en cuanto tal. Y ello no obsta para que, hablando formalmente del supuesto en cuanto supuesto, deba decirse que la subsistencia pertenece a su razón intrínseca como forma constitutiva del mismo, así como la relación divina constituye a la persona divina, aunque en ese caso tal constitución se da sin composición, y en las criatu-

tura ipsa, vel de supposito ut est tale substantiale individuum, sub tali specie substantiae constitutum. Priori modo dicimus, iuxta hanc sententiam, existentiam substantialem esse intrinsecam supposito et formale constitutivum illius, non tamen esse intrinsecam naturae, quia condistinguitur ab illa ut actus eius. Similiter, non est intrinseca aut formaliter constituens suppositum in ratione eius substantialis individui, aut contrahens vel determinans speciem ad hoc individuum, sed hoc est proprium munus principiorum individuantium et naturae singularis, a qua habet suppositum ut sit individuum talis essentiae vel speciei, et non a personalitate. Unde tres personae divinae sunt unus Deus, et hic Deus, propter eamdem singularem naturam deitatis. Et Christus Dominus, licet sit hoc suppositum ut constituitur filiatione divina, tamen est hic homo ut constituitur hac humanitate. Et si Pater vel Spiritus Sanctus illam humanitatem assumeret, esset semper idem homo, quamvis non esset eadem persona. Et hac ratione Christus est univoce homo nobiscum, licet non sit univoce persona nobiscum; nam, cum sit persona increata, et admirabili modo ex duplici natura composita, non potest habere nobiscum univocam convenientiam in ratione personae, quidquid alii dixerint [1]; tamen, quia personalitas non pertinet ad formalem et intrinsecam constitutionem hominis ut homo est, vel ut hic homo est, ideo cum illa diversitate in ratione personae stat univocatio in ratione hominis. Denique, ob hanc causam merito dixit D. Thom., Quodl. II, a. 4, ad 1 et 2, subsistentiam non esse determinativam essentiae ad rationem individui, neque poni in definitione vel ratione huius hominis, etiamsi ut talis est definiretur. Quod non obstat quominus, formaliter loquendo de supposito ut suppositum est, subsistentia dicenda sit de intrinseca ratione eius ut forma constituens illud; sicut relatio divina constituit divinam personam, quamquam ibi sine compositione [in creaturis autem cum

[1] Zumel., I p., q. 3, a. 3, concl. 3.

ras con composición. Todos estos puntos son verdaderos, no sólo en la presente opinión, sino también en cualquier otra, hablando formalmente de la personalidad, sea ésta lo que fuere.

13. Pero el mayor obstáculo con que parece tropezar esta opinión es —y ya se ha indicado arriba— que el supuesto no abstrae de la existencia actual en menor medida que la naturaleza; luego no puede estar constituido por la existencia en mayor medida que la naturaleza. En efecto, o se habla de un supuesto que sea ente en acto, o de uno que sea ente en potencia. Del primer modo, es verdad que está constituido por la existencia actual proporcionada a tal realidad; pero esto también es verdadero acerca de la naturaleza en cuanto existe en acto. En cambio, del segundo modo el supuesto no está constituido por la existencia actual o ejercida, como es manifiesto; porque resulta contradictorio tener existencia actual y ser sólo un ente en potencia. Por eso, el Anticristo es ahora un supuesto con ser posible sin existencia actual; consiguientemente, es necesario entender que está constituido por la ordenación a ella, es decir, por la existencia posible; pero ocurre lo mismo con la naturaleza considerada desde el punto de vista del ser posible, según vimos antes. Y no puede responderse que, así como lo existente, en cuanto existente en acto, con este sentido reduplicativo, no puede concebirse únicamente desde el punto de vista del ser posible, ya que este mismo ser posible excluye el ejercicio actual de la existencia, que está implicado en aquel sentido reduplicativo del existente en cuanto existente, así tampoco puede aprehenderse el supuesto solamente desde el punto de vista del ser posible, ya que el supuesto incluye esa actualidad de la existencia; no puede —repito— responderse esto, porque va en contra del parecer y de la concepción común de los hombres; pues ¿quién dirá que el Anticristo no es una persona futura y todavía no existente, o que los supuestos que ahora están creados no fueron posibles antes de ser hechos, y que son posibles otros muchos que no se harán? Por tanto, no hay duda de que el supuesto abstrae de lo posible y de lo existente.

14. Mas, en sentido distinto, cabe responder con mayor probabilidad que la misma existencia puede ser concebida como actual y como posible, y según uno

compositione] [1] sit talis constitutio. Quae omnia non solum in hac opinione, sed in quacumque vera sunt, formaliter loquendo de personalitate, quidquid illa sit.

13. Illud autem maxime videtur huic sententiae obstare, quod supra tactum est, quia suppositum non minus abstrahit ab actuali existentia quam natura; ergo non magis potest per existentiam constitui quam natura. Aut enim est sermo de supposito quod sit ens actu, aut quod sit ens in potentia. Priori modo verum est constitui per existentiam actualem tali rei proportionatam; sed hoc ipsum verum est de natura ut est in actu. Posteriori autem modo non constituitur suppositum per existentiam actualem seu exercitam, ut constat; nam repugnat habere actualem existentiam et esse tantum ens in potentia. Unde Antichristus nunc est quoddam suppositum in esse possibili sine actuali existentia; oportet ergo ut intelligatur constitui per ordinem ad illam seu per existentiam possibilem; idem autem est de natura sub esse possibili considerata, ut supra visum est. Nec potest responderi, sicut existens ut actu existens cum hac reduplicatione non potest concipi tantum sub esse possibili, quia hoc ipsum esse possibile excludit actuale exercitium existentiae, quod involvitur in illa reduplicatione existentis ut existens est, ita nec suppositum apprehendi potest tantum sub esse possibili, quia suppositum includit illam actualitatem existentiae; hoc (inquam) responderi non potest, quia est contra communem sensum et conceptionem hominum; quis enim dicat Antichristum non esse quamdam personam futuram et nondum existentem?, aut supposita, quae nunc creata sunt, non fuisse possibilia antequam fierent, et multa alia esse possibilia quae non fient? Non est ergo dubium quin suppositum abstrahat a possibili et existenti.

14. Aliter vero responderi apparentius potest ipsammet existentiam posse concipi ut actualem et ut possibilem, et iuxta utrum-

[1] Palabras omitidas en algunas ediciones. (N. de los EE.)

y otro estado puede ser también la razón constitutiva del supuesto, ya en cuanto existente en acto, ya en cuanto posible. Ahora bien, de acuerdo con esta respuesta, no puede decirse que el supuesto añada a la naturaleza actual esta existencia, porque la naturaleza actual, esto es, que ya sea una entidad actual fuera de sus causas, incluye la existencia; pero aquí no investigamos qué añade el supuesto existente en acto a la naturaleza posible, sino a la naturaleza actual y fuera de sus causas. Y si afirman que el supuesto actual está constituido por la existencia actual, mientras que la naturaleza también actual no está constituida sino por la esencia, esto es en absoluto falso; porque anteriormente hemos demostrado que la esencia actual lleva intrínsecamente entrañado el ser de la existencia. Además, la afirmación no es consecuente, ya que nosotros distinguimos entre el estado de posibilidad y el de actualidad tanto en el supuesto como en la naturaleza. Por ello, aunque, suponiendo el principio de la distinción entre la existencia y la esencia, esta opinión obre con acierto al no multiplicar otras entidades, no obstante, además de que dicho principio es absolutamente falso, incluso sentado tal principio, no puede aducirse ninguna razón en virtud de la cual no se dé una distinción semejante entre la existencia y el supuesto.

15. Así, pues, concluimos de manera absoluta contra esa opinión: la existencia no se distingue realmente de la esencia actual; pero la subsistencia se distingue realmente de la esencia actual; luego no puede identificarse por completo con la existencia. O, en sentido inverso, la esencia actual y su existencia no se distinguen en la realidad; luego, en la medida en que la subsistencia se distingue de la esencia actual, en esa misma medida es necesario que se distinga de su existencia; efectivamente, así como las cosas que son iguales a una tercera son iguales entre sí en el orden finito, así también las cosas que son iguales entre sí se distinguen por igual de cualquier otra tercera. Además, la existencia de la naturaleza no es separable de la naturaleza, si ésta permanece en la realidad o en la razón de entidad actual, como se ha demostrado en lo que precede; pero la subsistencia es separable de la naturaleza, permaneciendo ésta en su entidad actual, como se realizó en la humanidad de Cristo; luego. Finalmente, partiendo de las razones propias de existencia y subsistencia puede demostrarse que no se identifican

que statum posse etiam esse rationem constituendi suppositum, vel ut actu existens, vel ut possibile. At vero, iuxta hanc responsionem, dici non potest suppositum addere, supra naturam actualem, istam existentiam, quia natura actualis, id est, quae iam sit actualis entitas extra causas suas, includit existentiam; hic autem non inquirimus quid addat suppositum actu existens supra naturam possibilem, sed supra naturam actualem et extra causas. Quod si dicant suppositum actuale constitui per existentiam actualem, naturam vero etiam actualem non nisi per essentiam, simpliciter id falsum est; nam supra ostendimus actualem essentiam intrinsece imbibere esse existentiae. Et deinde non dicitur consequenter, cum tam in supposito quam in natura distinguatur a nobis status possibilis et actualis. Quocirca, licet supposito illo principio de distinctione existentiae ab essentia merito haec sententia non multiplicet alias entitates, tamen, et illud principium simpliciter falsum est, et illo posito nulla potest ratio reddi cur similis distinctio non intercedat inter existentiam et suppositum.

15. Sic igitur contra illam sententiam absolute concludimus. Existentia non distinguitur ex natura rei ab essentia actuali; subsistentia autem distinguitur ex natura rei ab essentia actuali; ergo non potest esse omnino idem cum existentia. Vel e converso, essentia actualis et eius existentia in re non distinguuntur; ergo, quantum distinguitur subsistentia ab actuali essentia, tantum necesse est ab eius existentia distingui; nam, sicut quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se in rebus finitis, ita quae sunt eadem inter se aeque distinguuntur a quolibet tertio. Praeterea, existentia naturae non est separabilis a natura, manente illa in rerum natura seu in ratione entitatis actualis, ut in superioribus demonstratum est; subsistentia autem est separabilis a natura permanente in sua actuali entitate, ut in Christi humanitate factum est; ergo. Tandem, ex propriis rationibus existentiae et subsistentiae ostendi potest eas non esse idem, neque

ni tienen el mismo cuasi efecto formal; porque la razón de existencia consiste en constituir a aquello de que es existencia como ente en acto; en cambio, a la subsistencia le compete el constituir al ente por sí independiente de todo sustentante; por ello, la existencia expresa un modo que se distingue sólo conceptualmente de la entidad actual y no puede entrar en composición real con ella, ya que sería preciso suponer en el otro extremo la entidad actual, lo cual repugna a la existencia; en cambio, la subsistencia supone la entidad actual de la naturaleza, a la que modifica, y así puede muy bien distinguirse de ella realmente y entrar en composición con ella; luego la razón de subsistencia es realmente distinta de la razón de existencia.

16. Pero me refiero a la existencia de la naturaleza; porque en la subsistencia misma puede considerarse la propia existencia, como también la propia entidad o modo real, que no se distingue realmente de la misma subsistencia. Y con respecto a esta existencia será verdad que el supuesto añade a la naturaleza alguna existencia, pero no aquella por la que existe la naturaleza misma, sino aquella por la que existe el supuesto en cuanto supuesto, o más bien aquella por la que se completa la existencia íntegra de todo el supuesto, a la manera como toda forma o modo real añade alguna existencia a aquella realidad de la que es forma o modo. Y con esto puede elaborarse otro argumento; porque la razón de existencia, tomada en general, tiene una extensión amplísima y es común tanto a la naturaleza como a la persona, e incluso a la misma personalidad; por consiguiente, el supuesto no puede distinguirse de la naturaleza por la existencia considerada absoluta y simplemente, ya que tanto la naturaleza como el supuesto incluyen la existencia que les es proporcionada, ya sea en acto o en potencia; porque tanto la naturaleza como el supuesto pueden considerarse en uno y otro estado; luego es preciso que el supuesto añada alguna otra realidad o modo, además de la existencia de la naturaleza.

habere eumdem quasi effectum formalem; nam ratio existentiae est constituere id cuius est existentia in ratione entis in actu; subsistentia vero habet constituere ens per se independens ab omni sustentante; et ideo existentia dicit modum sola ratione distinctum ab entitate actuali, et non potest facere compositionem realem cum illa, quia oporteret supponere in alio extremo actualem entitatem, quod repugnat existentiae; subsistentia vero supponit entitatem actualem naturae quam modificat, et ita potest optime ab illa ex natura rei distingui et cum illa compositionem facere; ergo ratio subsistentiae ex natura rei distincta est a ratione existenciae.

16. Loquor autem de existentia naturae; nam in ipsamet subsistentia potest propria existentia considerari, sicut et propria entitas vel modus realis, quae ab ipsa subsistentia in re non distinguitur. Et de hac existentia verum erit suppositum addere supra naturam aliquam existentiam, non tamen illam qua existit ipsa natura, sed qua existit suppositum ut suppositum est, vel potius qua completur integra existentia totius suppositi; quomodo omnis forma vel modus realis addit aliquam existentiam illi rei cuius est forma vel modus. Atque hinc confici potest aliud argumentum; nam ratio existentiae generatim sumpta latissime patet, et communis est tam naturae quam personae, et ipsi etiam personalitati; non potest ergo suppositum distingui a natura per existentiam absolute et simpliciter sumptam, cum tam natura quam suppositum existentiam includat sibi proportionatam, vel in actu vel in potentia; nam in utroque statu potest tam natura quam suppositum considerari; ergo, ultra existentiam naturae, oportet ut suppositum aliquam aliam rem vel modum addat.

Opinión de Cayetano, que distingue realmente la esencia, la existencia y la subsistencia

17. Así, pues, refutadas las opiniones expuestas, Cayetano, en el pasaje citado de la III, descubre otro modo de expresarse, que agradó también al Ferrariense, en IV *cont. Gent.*, c. 43, y puede ser la sexta opinión principal en esta materia, opinión que consiste en los siguientes puntos. Primero: la subsistencia creada es una entidad que se distingue de manera enteramente real de la esencia y de la existencia de la naturaleza sustancial. Los autores indicados casi no prueban esto con una razón que tenga validez especial acerca de la distinción real considerada en sentido propísimo, sino sólo de la distinción *ex natura rei* en sentido amplio. Y no tiene mayor fuerza probativa el argumento tomado de la Encarnación; pues, para que la humanidad de Cristo pueda carecer de su propia subsistencia, basta con que se distingan en la realidad con distinción modal, aunque no sea real; porque muy bien puede una cosa conservarse sin su modo, especialmente de potencia absoluta. Y si se objeta que, en Cristo N. S., la subsistencia por la que de hecho está terminada la humanidad se distingue naturalmente de la humanidad, se responde que de esa maravillosa composición no es posible tomar un argumento eficaz para explicar la composición o distinción natural del supuesto creado, ya que esa subsistencia de la humanidad de Cristo es, con respecto a tal humanidad, sobrenatural e increada, e incluso es un supuesto perfecto al que adviene como extrínsecamente la humanidad, aunque esté unida a él de manera íntima y sustancial, siendo necesario, en consecuencia, que dicha subsistencia sea en la realidad distinta de aquella humanidad. En cambio, la subsistencia propia es del mismo orden que la naturaleza, y no pasa de ser un modo de ella; por tanto, no es preciso que se distinga de la naturaleza en la misma medida en que aquella subsistencia increada se distingue de la naturaleza asumida. Por lo que respecta al modo como, a pesar de esto, la subsistencia propia pudo ser suplida por la subsistencia del Verbo, lo hemos dicho en el tomo I de la III parte, disp. VIII, sec. 3, duda última.

18. En segundo lugar, esta opinión dice que el oficio propio y cuasi efecto formal de la subsistencia consiste en constituir al sujeto propio de la existencia

Opinio Caietani distinguentis realiter essentiam, existentiam et subsistentiam

17. Refutatis igitur dictis opinionibus, Caietanus, in dicto loco III, alium adinvenit dicendi modum, qui placuit etiam Ferrariensi, IV cont. Gent., c. 43, et potest esse sexta principalis opinio in hac materia, quae in his punctis consistit. Primo, subsistentiam creatam esse quamdam entitatem omnino realiter distinctam ab essentia et ab existentia naturae substantialis. Hoc fere non probatur a dictis auctoribus aliqua ratione quae specialiter urgeat de distinctione reali propriissime sumpta, sed solum late de distinctione ex natura rei. Neque amplius probat argumentum sumptum ab Incarnatione; nam, ut humanitas Christi possit carere propria subsistentia, satis est quod in re distinguantur distinctione modali, etiamsi non sit realis; nam optime potest res sine modo suo conservari, praesertim de potentia absoluta. Quod si urgeas quia in Christo Domino subsistentia, qua de facto terminatur humanitas, naturaliter distinguitur ab humanitate, respondetur ab illa mirabili compositione non posse sumi argumentum efficax ad declarandam naturalem compositionem vel distinctionem suppositi creati; illa enim subsistentia humanitatis Christi est supernaturalis illi et increata, immo est perfectum suppositum, cui quasi extrinsecus advenit humanitas, licet intimo et substantiali modo ei unita sit, et ideo necesse est illam subsistentiam esse in re distinctam ab illa humanitate. At vero subsistentia propria est eiusdem ordinis cum natura, et solum quidam modus illius; ideoque non oportet ut tantum distinguatur a natura quantum illa subsistentia increata a natura assumpta. Quomodo autem, hoc non obstante, potuerit subsistentia propria per subsistentiam Verbi suppleri, diximus in I tomo III partis, disp. VIII, sect. 3, dub. ult.

18. Secundo, ait haec sententia proprium munus et quasi formalem effectum subsistentiae esse constituere subiectum proprium existentiae substantialis et aliarum proprietatum personalium, ut sunt filiatio, operatio et similes. Quod non aliter probat Caietanus nisi quibusdam testimoniis D. Thomae, et quia ex communi omnium consensu non est natura quae proprie est vel operatur, sed suppositum. Ex quo additur tertio, iuxta hanc sententiam, personalitatem esse aliquid prius ordine naturae quam sit existentia, et, a fortiori, quam caeteri actus qui manant a supposito vel in eo recipiuntur. Ac denique (quod mirabile est), addit Caietanus hanc entitatem non facere compositionem cum natura, quia non est forma neque accidens eius, sed purus terminus, et hoc ultimum approbat etiam Fonseca, lib. V, c. 8, q. 6, sect. ult., ad ultimum, et necessarium existimat ut suppositum creatum sit unum ens per se.

19. Haec tamen omnia falsa esse, facile ex dictis probari potest. Et imprimis, ut ab hoc ultimo incipiamus, manifesta est contradictio, quod haec entitas sit res distincta a natura, et quod ex illa et natura consurgat suppositum, quod est ens per se unum, et quod non sit per veram ac propriam compositionem. Quia necesse est ut inter ea realis unio intercedat, alias non consurgeret ex eis unum per se; quo modo enim erit unum ex multis sine unione eorum? Ergo eodem modo necesse est ut intercedat compositio, quia compositio nihil aliud est quam realis unio rerum distinctarum. Secundo, suppositum creatum non est ens simplex ex vi suae constitutionis; in hoc enim secundum omnes distinguitur ab increato supposito; est ergo ens compositum, quia inter haec non est medium; ergo est compositum ratione compositionis quae fit ex natura et suppositalitate. Tertio, existentia, si est res distincta (ut ipsi volunt), non est proprie forma neque accidens, sed terminus essentiae vel suppositi, et nihilominus facit veram compositionem cum essentia vel supposito, consequenter loquendo in eadem doctrina. Immo, ipsi ideo ponunt talem distinctionem, ut ponant omnem creaturam

sustancial y de las otras propiedades personales, como son la filiación, la operación y otras semejantes. Cayetano no demuestra esto de otra manera que con algunos testimonios de Santo Tomás, y porque, según el consentimiento común de todos, no es la naturaleza la que propiamente existe u opera, sino el supuesto. De donde se añade en tercer lugar, según esta opinión, que la personalidad es algo que tiene anterioridad de naturaleza con respecto a la existencia, y, *a fortiori*, con respecto a los demás actos que proceden del supuesto o son recibidos en él. Por último (y es cosa admirable), añade Cayetano que esta entidad no entra en composición con la naturaleza, ya que no es una forma ni un accidente suyo, sino un puro término; esto último lo aprueba también Fonseca, lib. V, c. 8, q. 6, sec. última, ad ult., y estima necesario que el supuesto creado sea un ente con unidad *per se*.

19. Pero fácilmente puede demostrarse, por lo ya dicho, que todas estas cosas son falsas. En primer lugar, comenzando por este último punto, es manifiesta la contradicción que existe en que esta entidad sea una cosa distinta de la naturaleza, y que de ella y la naturaleza surja el supuesto, que es un ente con unidad *per se*, y que no exista por verdadera y propia composición. Porque es necesario que entre ellos se dé una unión real, ya que, de lo contrario, no resultaría de ellos algo con unidad *per se;* pues ¿cómo será algo uno integrado por muchos sin unión entre ellos? Luego, del mismo modo, es preciso que se dé composición, ya que la composición no es otra cosa que la unión real de cosas distintas. En segundo lugar, el supuesto creado no es ente simple en virtud de su constitución; pues, a juicio de todos, en esto se distingue del supuesto increado; por tanto, es un ente compuesto, ya que no se da medio entre estos extremos; luego es compuesto por razón de la composición que se lleva a cabo por la naturaleza y la supositalidad. En tercer lugar, la existencia, si es una realidad distinta (como pretenden ellos), no es propiamente forma ni accidente, sino término de la esencia o del supuesto, y, a pesar de ello, entra en verdadera composición con la esencia o el supuesto, hablando de manera consecuente dentro de la misma doctrina. Más aún, ellos establecen tal distinción precisamente para sostener que toda criatura es verdadera y realmente compuesta de existencia y esencia,

como resulta claro por el mismo Cayetano, *In De ente et essentia*, q. 11, aunque en la misma obra, c. 5, da a esa composición la denominación de *cum his*, pero no la de *ex his*, cosa que ya rechazamos antes, en la disp. XXXI, sec. 13; por consiguiente, aunque la personalidad no sea forma ni accidente, ni una parte considerada en sentido propio, con ella puede hacerse una composición real. Cabe confirmar esto, en cuarto lugar, por el misterio de la Encarnación; efectivamente, el Verbo y la humanidad forman una composición propia, aunque inefable, según se ha demostrado por extenso en el tomo I de la III parte, disp. VI, sec. 4; y, sin embargo, el Verbo no es forma ni accidente, sino término de la naturaleza asumida. En consecuencia, la razón de composición o de extremo componente tiene más amplitud que todas estas cosas, ya que la razón de unión real, que se da inmediatamente entre realidades diversas, es asimismo más común; y esto es lo único que se requiere para la composición real. Por ello, también en la verdadera línea los puntos y las partes de la línea realizan una verdadera composición, cosa a la que parece no haber atendido suficientemente Cayetano; pues, aunque la línea no se componga de puntos, a saber, solos o unidos entre sí de manera inmediata (pues así hay que entender aquel principio), no obstante, se compone de partes y puntos, ya que las partes se unen por los puntos, y las partes y los puntos se unen inmediatamente entre sí, componiendo de este modo la línea. Por tanto, supuesta la distinción, ya sea real, ya sea *ex natura rei*, entre la personalidad y la naturaleza, hay que reconocer necesariamente que con ellas se realiza una composición, como con el término y lo terminable, ya que estas dos cosas se relacionan, en cierto modo, como el acto y la potencia; consiguientemente, si se distinguen y se unen, no falta nada para la composición; y así no hay cosa más frecuente que encontrar en los autores, con referencia a las sustancias creadas, entre otras composiciones, ésta que realizan la naturaleza y el supuesto.

20. *La sustancia no se supone en la naturaleza con anterioridad a la existencia.*— Y de este principio infiero que es falsa la tercera afirmación de esta opinión, a saber, que la personalidad se relaciona con la naturaleza como algo anterior a la existencia propia de la naturaleza misma. Se demuestra porque, si fuese así, no podría formar una composición real con ella. Efectivamente, con este

vere et realiter compositam ex esse et essentia, ut patet ex eodem Caiet., de Ente et essentia, q. 11, quamvis ibidem, in c. 5, vocet illam compositionem *cum his*, non vero *ex his*, quod iam supra reiicimus, disp. XXXI, sect. 13; ergo, licet personalitas non sit forma neque accidens, nec pars proprie sumpta, potest ex illa fieri realis compositio. Quod potest quarto confirmari ex mysterio Incarnationis, nam ex Verbo et humanitate fit propria, quamvis ineffabilis, compositio, ut late probatum est in I tomo III partis, disp. VI, sect. 4; et tamen Verbum neque est forma neque accidens, sed terminus naturae assumptae. Ratio ergo compositionis seu extremi componentis latius patet quam haec omnia, quia ratio unionis realis, quae immediate intercedit inter res diversas, communior etiam est; et hoc solum requiritur ad compositionem realem. Unde, etiam in linea vera compositio fit ex punctis et partibus lineae, quod non satis videtur Caietanus attendisse; nam, licet linea non componatur ex punctis, solis, scilicet, aut immediate inter se unitis (ita enim illud principium intelligendum est), componitur tamen ex partibus et punctis, nam partes per puncta, partes autem et puncta inter se immediate uniuntur, et ita lineam componunt. Supposita ergo distinctione, sive reali sive ex natura rei, inter personalitatem et naturam, necessario fatendum est ex eis fieri compositionem, tamquam ex termino et terminabili, nam haec duo aliquo modo ut actus et potentia comparantur; si ergo distinguuntur et uniuntur, nihil est quod ad compositionem desideretur; et ita nihil est etiam frequentius in auctoribus quam, in substantiis creatis, inter alias compositiones reperiri hanc quae est ex natura et supposito.

20. *Substantia non supponitur in natura ante existentiam.*— Ex hoc autem principio colligo falsum esse tertium dictum huius sententiae, nimirum, personalitatem comparari ad naturam ut aliquid prius existentia propria ipsius naturae. Probatur quia, si ita esset, non posset facere realem compositio-

argumento hemos probado arriba que la existencia no puede formar composición real con la esencia, ya que no es posible comprender en la misma esencia una entidad que baste para la composición, con anterioridad a la existencia, ni en orden de naturaleza, ni tampoco según el modo de concebir. Porque la composición que se hace en la realidad requiere en los extremos componentes una entidad actual que uno no reciba formalmente del otro; pero, con anterioridad a la existencia, no puede concebirse ninguna entidad de esa clase; luego mucho menos puede entenderse una composición real de naturaleza y personalidad que anteceda, incluso en el orden natural, a toda existencia de la cosa. Añádase que, si admitiésemos una verdadera composición real de la naturaleza —concebida previamente de cualquier manera en el ser de la esencia— con la existencia, entonces ya resultaría superflua esta otra composición de la naturaleza, en el ser de esencia, con la personalidad, que sea naturalmente anterior a la composición con la existencia, ya que la naturaleza tiene la actualidad de la esencia por sí misma o por principios intrínsecos; y, además, se le añade la personalidad que la termina, de suerte que no se apoya en otro, sino que existe por sí misma; ¿qué necesidad hay, pues, de agregar nuevamente otra entidad, siendo así que la cosa se concibe ya fuera de sus causas y terminada esencial e intrínsecamente?

21. *Se rechaza la opinión de Cayetano por lo que atañe a los oficios que atribuye a la subsistencia.*— Con esto se rebate fácilmente la segunda afirmación de esta opinión. Porque no explica rectamente el oficio de la supositalidad, o cuasi efecto formal de la misma, a saber, que consiste en constituir al sujeto próximo de la existencia. Pues, en primer lugar, propiamente no hay ninguna potencia relativa o receptiva con respecto a la propia existencia, sino únicamente la objetiva; luego es ficticia una entidad tal que constituya al sujeto próximo de la existencia. Además, porque, según el modo como la cosa puede decirse capaz de la existencia, cada esencia creada o creable es por sí misma capaz de la existencia propia y proporcionada. Por último, el argumento tomado de la expresión "el supuesto es lo que existe" no tiene valor alguno, como dije antes, ya que no conviene entender que es lo que existe en cuanto sujeto de la existencia, sino en cuanto constituido por la existencia completa y terminada por todos conceptos, es decir, en cuanto

nem cum illa. Hoc enim argumento supra probavimus existentiam non posse facere realem compositionem cum essentia, quia ante existentiam, neque ordine naturae, neque etiam secundum modum concipiendi, intelligi potest in ipsa essentia entitas sufficiens ad compositionem. Quia compositio quae in re fit requirit in extremis componentibus entitatem actualem quam unum non habeat ab alio formaliter; ante existentiam vero nulla talis entitas concipi potest; ergo multo minus potest intelligi realis compositio ex natura et personalitate quae omnem rei existentiam antecedat etiam ordine naturae. Accedit quod, si admitteremus veram compositionem realem ex natura utcumque praeconcepta in esse essentiae, et ex existentia, iam tunc superflua esset hacc alia compositio ex natura in esse essentiae, et ex personalitate, quae ordine naturae sit prior quam compositio cum existentia, quia natura per seipsam seu per principia intrinseca habet actualitatem essentiae; et rursus adiungitur illi personalitas quae terminat illam, ita ut non innitatur alteri, sed per sese sit; quid ergo necesse est aliam rursus entitatem adiungi, quandoquidem iam intelligitur res extra causas, et per se ac intrinsece terminata?

21. *Reiicitur Caietani opinio quoad munera quae tribuit subsistentiae.*— Atque hinc facile improbatur secundum dictum huius opinionis. Non enim recte declarat munus suppositalitatis seu quasi effectum formalem eius, scilicet, consistere in hoc quod est constituere proximum subiectum existentiae. Nam imprimis nulla est proprie potentia respectiva, aut susceptiva respectu propriae existentiae, sed tantum obiectiva; ergo ficta est talis entitas quae constituat proximum subiectum existentiae. Deinde quia, eo modo quo res potest dici capax existentiae, unaquaeque essentia creata vel creabilis est per seipsam capax propriae et proportionatae existentiae. Denique, argumentum illud sumptum ex illa locutione, quod suppositum est id quod est, nullius est momenti, ut supra dixi, quia non oportet intelligi esse id quod est ut subiectum existentiae, sed ut constitutum per existentiam completam et undi-

poseedor de la existencia terminada por la subsistencia. Y en lo que se refiere a las otras propiedades personales accidentales, puede decirse con verdad que la personalidad constituye el sujeto o principio próximo de las mismas, aun cuando no constituya al sujeto de la existencia, como quedará claro por lo que se ha de decir.

22. Por último, del misterio de la Encarnación pueden tomarse varios argumentos contra toda esta opinión. De aquélla se sigue, en primer lugar, que a la humanidad de Cristo le faltan dos entidades de las que suelen darse en las otras personas humanas, concretamente la personalidad y la existencia, cosa que concederán fácilmente Cayetano y sus seguidores. De ahí se infiere, además, que por parte de la naturaleza humana se realizó una doble unión con Dios: una, para constituir la persona, y otra para existir. Se desprende, en tercer lugar, que la primera de esas uniones se llevó a cabo con la propiedad personal del Verbo, mientras que la segunda se realizó con una propiedad esencial, que es el existir; porque, según esta opinión, el existir sólo se dice esencialmente de Dios. De ahí resulta, en cuarto lugar, que, aunque la primera unión sea propia del Verbo solo, la segunda es común, ya que se lleva a cabo en una realidad común a toda la Trinidad, cosa cuya entera falsedad mantienen ellos mismos con razón en contra de Durando, el cual sostuvo, de manera semejante, dos uniones por parte de la naturaleza humana, pero cambiando el orden; porque dijo que primero se unía la humanidad a la existencia o a la subsistencia esencial, y después a la propiedad del Verbo; en cambio, de acuerdo con la opinión de Cayetano se sigue, inversamente, que primero se unió la humanidad a la personalidad del Verbo, para hacerse, en ella y por ella, capaz de la existencia, y después se unió a la existencia, por la cual existen la esencia divina y todas las relaciones. En último lugar, cabe inferir con probabilidad que una de estas uniones puede separarse de la otra por potencia absoluta, y de ese modo la humanidad hecha persona por la propia personalidad puede unirse a la existencia divina para existir por ella, aun cuando no se una a la persona divina para hacerse supuesto. Pero todas estas cosas son, en parte, falsas y, en parte, también nuevas, superfluas y afirmadas sin fundamento o necesidad; y ahora no las trato con mayor extensión porque arriba, en la disputación de la existencia, se han abordado casi las mismas.

que terminatam, seu ut habens existentiam terminatam per subsistentiam. Quod vero attinet ad alias proprietates personales accidentarias, vere dici potest personalitatem constituere proximum subiectum vel principium earum, quamvis non constituat subiectum existentiae, ut ex dicendis patebit.

22. Ultimo, contra totam hanc sententiam possunt varia argumenta desumi ex mysterio Incarnationis. Ex illa primum sequitur humanitati Christi duas entitates deesse, ex his quae in aliis personis humanis esse solent, videlicet, personalitatem et existentiam, quod Caietanus et qui eum sequuntur facile concedent. Ex quo ulterius sequitur ex parte humanae naturae duplicem unionem factam esse ad Deum, unam ad constituendam personam, alteram ad existendum. Tertio sequitur primam ex his unionibus factam esse ad proprietatem personalem Verbi, secundam vero factam esse ad proprietatem essentialem, quae est existere; nam, iuxta hanc opinionem, existere solum dicitur de Deo essentialiter. Unde fit quarto, licet prior unio sit propria solius Verbi, posteriorem vero esse communem, quia fit in re communi toti Trinitati, quod esse omnino falsum ipsi merito docent contra Durandum, qui similiter posuit duas uniones ex parte naturae humanae, ordine tamen commutato; dixit enim prius uniri humanitatem existentiae, vel subsistentiae essentiali, deinde vero proprietati Verbi; iuxta opinionem vero Caietani e contrario sequitur prius esse unitam humanitatem personalitati Verbi, ut in illa et per illam fiat capax existentiae, deinde vero esse unitam existentiae, qua essentia divina et omnes relationes existunt. Ultimo, potest probabiliter inferri posse unam ex his unionibus separari ab alia de potentia absoluta, atque ita humanitatem personatam propria personalitate posse uniri existentiae divinae ut per illam existat, etiamsi non uniatur divinae personae ut supposítetur. Quae omnia partim sunt falsa, partim etiam nova, et superflua, et sine fundamento aut necessitate asserta, quae hoc loco non latius prosequor, quia eadem fere tacta sunt supra in disputatione de existentia.

Opinión verdadera y solución de la cuestión

23. Rechazadas las opiniones de otros, falta exponer nuestra sentencia; y, puesto que concebimos la personalidad por modo de acto y forma, partiendo de su cometido y oficio se entiende muy bien lo que es y cómo se relaciona con la naturaleza. Así, pues, afirmo en primer lugar: la personalidad se le da a la naturaleza para que confiera a ésta el último complemento en la razón de existir, o (por así decirlo) para que complete su existencia en la razón de subsistencia, de suerte que la personalidad no es propiamente un término o modo de la naturaleza según el ser de la esencia, sino según el ser de la existencia de la misma naturaleza. Esta afirmación casi queda probada con lo dicho contra Cayetano y otros, por lo cual sólo necesita una explicación, que puede tomarse, en primer lugar, de los mismos términos "existir" y "subsistir"; porque "existir" sólo expresa, de suyo, tener entidad fuera de las causas o en la realidad; consiguientemente, de suyo es indiferente al modo de existir apoyándose en otro como sustentante y al modo de existir por sí sin dependencia de ningún sustentante; en cambio, "subsistir" expresa un determinado modo de existir por sí y sin dependencia de un sustentante; por eso tiene como opuesto el "existir-en" o "estar-en", y expresa un determinado modo de existir en otro. Así, pues, mientras la existencia no está terminada por el modo de existir en sí y por sí, todavía está incompleta y en un estado cuasi potencial, no pudiendo, por tanto, como tal, tener razón de subsistencia. Además, si está afectada por el modo de existir en alguno por el que sea sustentada y del cual dependa, también tiene un estado incompleto, ya que se encuentra en otro del cual depende, y se ordena a la composición de algún ente completo. Por consiguiente, la existencia de la naturaleza sustancial estará completamente terminada cuando se encuentre afectada por el modo de existir por sí; luego este modo completa la razón de sustancia creada; él es, pues, el que tiene razón propia de personalidad o supositalidad. Por eso se dice justamente que es término o modo de la naturaleza según el ser de la existencia, pues, según el ser

Vera sententia et quaestionis resolutio

23. Reiectis aliorum opinionibus, superest ut nostram sententiam aperiamus; et, quoniam personalitas per modum actus et formae a nobis concipitur, ex munere et officio eius optime intelligitur quid illa sit et quomodo ad naturam comparetur. Dico ergo, primo, personalitatem ad hoc dari naturae ut illi det ultimum complementum in ratione existendi, vel (ut ita dicam) ut existentiam eius compleat in ratione subsistentiae, ita ut personalitas non sit proprie terminus aut modus naturae secundum esse essentiae, sed secundum esse existentiae[1] ipsius naturae. Haec assertio fere probata est ex dictis contra Caietanum et alios. Unde solum indiget declaratione, quae primo accipi potest ex ipsis terminis existendi et subsistendi; nam existere ex se solum dicit habere entitatem extra causas seu in rerum natura; unde de se indifferens est ad modum existendi innitendo alteri ut sustentanti, et ad modum existendi per se sine dependentia ab aliquo sustentante; at vero subsistere dicit determinatum modum existendi per se et sine dependentia a sustentante; unde illi opponitur inexistere vel inesse, dicitque determinatum modum existendi in alio. Igitur, quamdiu existentia non est terminata per modum existendi in se et per se, adhuc est incompleta et in statu quasi potentiali, et ideo ut sic non potest habere rationem subsistentiae. Rursus, si afficiatur modo existendi in aliquo a quo sustentetur et pendeat, etiam habet statum incompletum, quia est in alio a quo pendet, et ad compositionem alicuius completi entis ordinatur. Tunc igitur existentia naturae substantialis erit complete terminata, quando fuerit affecta modo existendi per se; hic ergo modus complet rationem substantiae creatae; ille ergo habet propriam rationem personalitatis seu suppositalitatis. Ideoque merito dicitur esse terminus aut modus naturae secundum esse existentiae, quia se-

[1] En algunas ediciones se lee: *secundum esse existentiae, et non secundum esse essentiae,* alteración que no modifica la posición defendida en este punto por el Eximio. (N. de los EE.)

de la esencia, la naturaleza ya está enteramente completa y no necesita otra determinación, sobre todo cuando se supone que ya está contraída hasta la individuación y la singularidad; por tanto, concebida de esta manera según el ser de la esencia, necesita próxima e inmediatamente (para hablar de acuerdo con nuestro modo de concebir) la existencia, que la haga ente en acto; mas, una vez que es esencia en acto, sólo necesita el modo de existir en sí y por sí; por consiguiente, éste es el último término de la naturaleza según su existencia, y éste es el oficio propio de la supositalidad.

24. En segundo lugar, se explica por el modo opuesto, que consiste en existir en otro. Efectivamente, en la forma accidental, el existir actualmente en otro es como el último término o modo de tal forma según su existencia. Porque el accidente, aunque en virtud de su existencia tiene aptitud e inclinación para inherir, sin embargo, no es inherente en acto en virtud de su sola existencia, sino que necesita de un especial modo de inhesión, que viene a ser como el último término de la existencia misma. Así, pues, de una manera opuesta, pero ciertamente proporcional, debe entenderse que la naturaleza sustancial, aun cuando sea entidad actual por su existencia, en virtud de esa existencia considerada precisivamente no es subsistente, sino que necesita del modo de existir por sí, en virtud del cual adquiere su término último la existencia de la naturaleza, para existir en sí sin dependencia de ningún sustentante; por tanto, ese modo completa al supuesto y tiene razón de supositalidad.

25. Se explica, en tercer lugar, por el misterio de la Encarnación; porque entendemos que a la humanidad de Cristo no le falta, para no subsistir con su subsistencia propia, otra cosa que un modo de existir tal que en virtud de él exista por sí, y no en otro. Pues en dicha humanidad se encuentra íntegramente toda la esencia actual y creada y, en consecuencia, se da también la existencia sustancial de la naturaleza humana; sin embargo, porque esa existencia está modificada de tal manera que se apoya en el Verbo, por el cual es sustentada y del cual depende, por eso la humanidad carece del modo de existir por sí; luego no es subsistente ni persona creada únicamente porque le falta semejante modo; luego tal modo es el que tiene razón de personalidad creada.

cundum esse essentiae iam natura est omnino completa neque indiget alia determinatione, praesertim cum iam supponatur contracta usque ad individuationem et singularitatem; sic igitur concepta secundum esse essentiae proxime ac immediate indiget (ut modo concipiendi nostro loquamur) existentia, qua fiat ens actu; postquam vero est essentia in actu, solum indiget modo existendi in se ac per se; hic ergo ultimus est terminus naturae secundum existentiam eius, et hoc est proprium munus suppositalitatis.

24. Secundo declaratur ex modo opposito, qui est esse in alio. Nam, in forma accidentali, actu inesse alteri est quasi ultimus terminus seu modus talis formae secundum existentiam eius. Accidens enim, quamvis ex vi suae existentiae sit aptum et propensum ad inhaerendum, non tamen est actu inhaerens ex vi solius existentiae, sed indiget speciali modo inhaerendi, qui est veluti ultimus terminus existentiae ipsius. Igitur opposito quidem modo, tamen proportionabili, intelligendum est in substantiali natura quod, licet sit actualis entitas per existentiam suam, ex vi talis existentiae praecise sumptae non est subsistens, sed indiget modo per se essendi, quo ultimo terminatur existentia naturae, ut in se sit sine dependentia ab aliquo sustentante; ille ergo modus complet suppositum et habet rationem suppositalitatis.

25. Tertio declaratur ex mysterio Incarnationis; nihil enim aliud intelligimus deesse humanitati Christi, ut non subsistat subsistentia propria, nisi talis existendi modus quo sit per se, non in alio. Nam in ea est integra omnis essentia actualis et creata, et consequenter est etiam substantialis existentia humanae naturae; tamen, quia illa existentia ita est affecta ut innitatur Verbo, a quo sustentatur et pendet, ideo caret illa humanitas modo existendi per se; ergo solum ex defectu huiusmodi non est subsistens, nec persona creata; ergo talis modus est qui habet rationem personalitatis creatae.

Se da respuesta a una objeción contra la afirmación sentada

26. Dos son los principales argumentos que pueden aducirse contra esta afirmación, y prácticamente quedan estudiados y resueltos en lo que precede. Uno es que este modo de existir por sí no parece ser tal que se añada a la existencia sustancial en la realidad, sino que sólo conceptualmente contrae la existencia en general a la razón de existencia sustancial. Por eso, aunque la existencia en cuanto tal sea indiferente al modo de existir por sí o en otro, sin embargo, esa indiferencia no se da a manera de una potencia pasiva real en orden a actos realmente distintos y que modifican físicamente, sino que es indiferente según la razón, es decir, es una potencia lógica, como la que se concibe que se da en el género o en cualquier concepto confuso, que puede ser contraído por modos inferiores que se distinguen sólo conceptualmente, y que lógica o metafísicamente determinan al concepto común. Por ello, si no hablamos de la existencia en toda la abstracción y generalidad indicadas, sino de la existencia sustancial, ésta no parece indiferente a la "perseidad" en el existir, ya que en virtud de ella se distingue de la existencia del accidente; luego es innecesario e ininteligible tal modo añadido a la existencia sustancial.

27. No obstante, por lo dicho se responde que este modo o término, a saber, *existir por sí*, es equívoco. Porque en un sentido se toma en cuanto establece distinción con respecto al accidente, y se opone al modo de existir en otro, tal como pertenece a la esencia del accidente; en este sentido es verdad que la existencia sustancial no es indiferente a este modo de "perseidad", sino que queda esencialmente constituida por él, y así es también verdad que la existencia en general no es indiferente a este modo como potencia real, ni es modificada físicamente por él como por un acto realmente distinto, sino que únicamente es abstraída y contraída por la razón; sin embargo, *"por sí"*, tomado de esta manera, no expresa un modo actual de existir tal que excluya en acto la unión y dependencia de cualquier sustentante, sino que sólo expresa la aptitud o la existencia a la que por su naturaleza se le debe tal modo y tal independencia, así como, inversamente, *existir en otro*, en cuanto es un modo esencial que constituye al accidente, no

Satisfit obiectioni contra positam assertionem

26. Argumenta quae contra hanc assertionem fieri possunt praecipua sunt duo, quae in superioribus fere sunt tacta et soluta. Unum est, quia hic modus per se existendi non videtur esse talis ut in re ipsa addatur existentiae substantiali, sed solum ut secundum rationem contrahat existentiam in communi ad rationem existentiae substantialis. Unde, licet existentia ut sic sit indifferens ad modum per se vel in alio, non est tamen illa indifferentia per modum realis potentiae passivae ad actus in re ipsa distinctos et physice afficientes, sed est indifferens secundum rationem, seu est potentia logica, qualis intelligitur esse in genere vel in quocumque conceptu confuso, qui contrahi potest per inferiores modos ratione tantum distinctos, et logice vel metaphysice determinantes conceptum communem. Quocirca, si non loquamur de existentia in tota illa abstractione et communitate, sed de existentia substantiali, illa non videtur indifferens ad perseitatem essendi; nam per hanc distinguitur ab existentia accidentis; ergo nec necessarius est nec potest intelligi talis modus superadditus existentiae substantiali.

27. Respondetur tamen ex dictis hunc modum seu terminum, scilicet, *esse per se*, esse aequivocum. Uno enim modo sumitur, ut distinguit contra accidens et opponitur modo essendi in alio, prout est de essentia accidentis, et in hoc sensu verum est substantialem existentiam non esse indifferentem ad hunc modum per se, sed per illum essentialiter constitui, et sic etiam est verum existentiam in communi non esse indifferentem ad hunc modum tamquam potentiam realem, neque physice per illum affici tamquam per actum reipsa distinctum, sed solum abstrahi et contrahi per rationem; tamen *per se*, hoc modo sumptum, non dicit talem modum essendi actualem qui actu excludat unionem et dependentiam ab omni sustentante, sed solum dicit aptitudinem seu existentiam cui ex natura sua talis modus talisque independentia debetur; sicut, e contrario, *esse in alio*, prout est essentialis mo-

expresa la actual dependencia o inhesión con el sujeto, sino la naturaleza que exige esa dependencia. Pero, en otro sentido, *por sí* se toma en cuanto expresa un modo actual de ser tal que excluye absolutamente la dependencia y unión actual con cualquier sustentante, y con referencia a este modo negamos que sea esencial a la existencia de la propia naturaleza sustancial, puesto que, suprimido dicho modo, puede conservarse la existencia de la naturaleza, como sucedió en la humanidad de Cristo. Por eso, ni sólo la existencia en general, en cuanto abstrae de la accidental y la sustancial, ni tampoco la existencia sustancial, incluye este modo actualmente, sino sólo aptitudinalmente (nos referimos siempre a la existencia creada, que tiene esta limitación por causa de su imperfección, ya que en la increada no sucede lo mismo); y esa capacidad no es únicamente potencia lógica, sino física y real, como la que se da en una cosa terminable con respecto a un término distinto *ex natura rei*. En este sentido se dice que la existencia sustancial es indiferente a este modo, no con indiferencia cuasi neutra (por así decirlo), ya que tal existencia exige por su naturaleza este modo definida y determinadamente, y tiene natural conexión con él, sino con indiferencia ante todo precisiva, pues no lo incluye en su esencia, y además obediencial, ya que, de potencia absoluta, puede carecer de él y ser modificada por uno opuesto.

28. *En qué consiste la razón formal de subsistencia.*— De aquí se infiere incidentalmente por qué la existencia sustancial de la naturaleza creada, aunque sea completa, no es subsistencia por sí misma y en virtud de su razón formal, y ello se debe a que no incluye el referido modo de *perseidad;* antes bien, es indiferente, en el sentido indicado, para poder apoyarse en otro sustentante y depender de él. Mas puede discutirse qué es la subsistencia creada, concretamente si la misma existencia implica ambas cosas —tanto la existencia como el modo— o, por el contrario, si sólo el modo es subsistencia, de suerte que se diga que la subsistencia se añade a la existencia y la termina. En esta cuestión, la duda parece afectar más a la significación del vocablo que a la realidad misma; porque, en cuanto a la realidad, ya es evidente que para subsistir son necesarias aquellas dos cosas —la existencia y el modo—, y también lo que cada una de ellas confiere; por tanto, sólo cabe investigar la significación del nombre "subsistencia". Pues parece que *sub-*

dus constituens accidens, non dicit actualem dependentiam vel inhaesionem ad subiectum, sed naturam quae illam postulat. Alio autem modo sumitur *per se* ut dicit talem actualem essendi modum qui omnino excludat dependentiam et unionem actualem cum aliquo sustentante, et de hoc modo negamus esse essentialem existentiae propriae substantialis naturae, quandoquidem ablato hoc modo potest existentia naturae conservari, ut in Christi humanitate factum est. Et ideo non solum existentia in communi, ut abstrahit ab accidentali et substantiali, sed etiam existentia substantialis, non includit actu hunc modum, sed aptitudine tantum (loquimur semper de existentia creata, quae ob suam imperfectionem hanc habet limitationem; nam in increata secus est); atque illa capacitas non est solum logica potentia, sed physica et realis, qualis est in re terminabili respectu termini ex natura rei distincti. Atque in hoc sensu dicitur existentia substantialis indifferens ad hunc modum, non indifferentia quasi neutra (ut sic dicam), quia talis existentia ex natura sua postulat definite ac determinate hunc modum, et cum illo habet naturalem connexionem, sed indifferentia imprimis praecisiva, quia in sua essentia illum non includit, et deinde obedientiali, quia potest de potentia absoluta illo carere et alio opposito affici.

28. *Ratio formalis subsistentiae in quo consistat.*— Atque hinc obiter colligitur cur existentia substantialis naturae creatae, quamvis completae, per seipsam et ex vi suae rationis formalis non sit subsistentia, quia nimirum non includit dictum *per se,* sed potius est indifferens, in sensu dicto, ut possit inniti alteri sustentanti et ab illo pendere. Potest autem controverti quid sit subsistentia creata, an, scilicet, ipsa existentia utrumque includat, et existentiam et modum, an vero solus ipse modus sit subsistentia, ita ut subsistentia dicatur addi existentiae et terminare illam. In qua re magis videtur esse dubitatio de significatione vocis quam de re ipsa; nam in re iam constat ad subsistendum necessaria esse illa duo, scilicet, existentiam et modum, et quid utrumque conferat; solum ergo potest inquiri quid no-

sistir significa todo esto: existir por sí, y, consiguientemente, parece que la subsistencia se identifica con la existencia por sí, y de esta manera la subsistencia incluye directamente ambas cosas, la existencia y la perseidad. Pero a esto se opone el que la humanidad de Cristo careció en absoluto de la subsistencia creada, no sólo por falta de otra parte constitutiva de la subsistencia, por así decirlo, sino simplemente porque no tuvo toda la entidad de la subsistencia. Prueba de ello es que el Verbo divino suplió en la humanidad toda aquella razón de subsistir, de tal suerte que no puede decirse en modo alguno que la subsistencia de Cristo en cuanto hombre incluye intrínsecamente la existencia creada con la terminación del Verbo, sino en absoluto que es increada. Puede tomarse un argumento semejante del misterio de la Trinidad; porque las relaciones son verdaderamente subsistencias personales, aun cuando, hablando con propiedad, no sean razones de existir con respecto a la misma naturaleza divina. Y en tal sentido parece que debe aprobarse enteramente esta segunda parte. Y no constituye obstáculo el argumento tomado de la significación del vocablo, porque el existir es común tanto a la naturaleza como a la persona, e incluso a la misma personalidad; consiguientemente, si se trata de la existencia de la naturaleza, de la cual hemos hablado, no queda formalmente incluida en el concepto de subsistencia, sino presupuesta, y se incluye como un aditamento, de suerte que no se diga que la subsistencia es existencia por sí, sino que más bien se denomine perseidad de la existencia, o modo *per se* de la naturaleza existente; en cambio, si queremos referirnos a la existencia de la personalidad misma, aquélla está intrínsecamente incluida en el concepto de subsistencia actual, de igual manera que está incluida en el concepto de cualquier entidad, y de este modo también en la Trinidad las subsistencias relativas incluyen existencias relativas, y en el misterio de la Encarnación la subsistencia de la humanidad incluye intrínsecamente la existencia relativa increada del Verbo divino.

Se resuelve otra objeción

29. Otro argumento era que, supuesta la existencia en la naturaleza sustancial, el modo de existir *por sí* se comprende suficientemente por la sola negación de

mine subsistentiae significetur. Videtur enim *subsistere* significare totum hoc, scilicet, per se existere, et consequenter videtur subsistentia idem esse quod per se existentia; atque ita subsistentiam utrumque directe includere, existentiam et perseitatem. In contrarium vero est quia humanitas Christi simpliciter caruit subsistentia creata, non tantum ob defectum alterius partis constituentis subsistentiam, ut sic dicam, sed simpliciter quia totam entitatem subsistentiae non habuit. Cuius argumentum est quod Verbum divinum ita supplevit in humanitate illam totam subsistendi rationem, ut nullo modo dici possit subsistentiam Christi ut hominis intrinsece includere existentiam creatam cum terminatione Verbi, sed simpliciter esse increatam. Et simile argumentum sumi potest ex mysterio Trinitatis; nam relationes sunt vere subsistentiae personales, etiamsi, proprie loquendo, non sint rationes existendi ipsi naturae divinae. Atque ita haec posterior pars omnino probanda videtur. Neque obstat argumentum sumptum a significatione vocis, nam existere commune est et naturae et personae, immo et ipsi personalitati; si ergo sit sermo de existentia naturae, de qua locuti sumus, illa non includitur formaliter in conceptu subsistentiae, sed praesupponitur, et includitur tamquam additum, ita ut non dicatur subsistentia esse existentia per se, sed dicatur potius perseitas existentiae, seu modus per se naturae existentis; si vero loqui velimus de existentia ipsiusmet personalitatis, illa intrinsece includitur in conceptu subsistentiae actualis, sicut includitur in conceptu cuiuscumque entitatis, et sic etiam in Trinitate subsistentiae relativae existentias relativas includunt et in mysterio Incarnationis subsistentia humanitatis includit intrinsece increatam existentiam relativam Verbi divini.

Altera obiectio solvitur

29. Aliud argumentum erat quia, supposita existentia in substantiali natura, ille modus per se essendi sufficienter intelligitur per solam negationem essendi in alio, si

existir en otro, si la naturaleza que tiene tal negación es completa, para excluir el alma racional separada, y también las partes integrantes, que son tales por su naturaleza, aun cuando estén separadas en acto, como sería la mano o el pie, si se conservasen separadas con la misma materia y forma, e igual piensan algunos acerca de la sangre; mas no ocurre lo mismo con las partes homogéneas, a las cuales les es accidental el ser partes, y, por ello, en seguida que se separan son supuestos íntegros. De ahí se toma una nueva confirmación; porque esta parte se convierte en supuesto sólo por la negación de unión con el todo; entonces, ¿qué necesidad hay de excogitar nuevos modos positivos? Finalmente, se confirma porque, si imaginamos que la naturaleza sustancial completa es conservada por Dios sin tal modo positivo con la sola negación de unión a otro supuesto, dicha naturaleza sería existente por sí, ya que sería existente y no en otro, ni como parte de otro, ni como dependiente de ningún sustentante; luego sería existente en sí y por sí; luego todo esto se concibe suficientemente por la sola negación.

30. A este argumento casi se ha respondido ya por lo dicho antes contra Escoto; porque hemos demostrado que, supuesto el misterio de la Encarnación, no es posible entender que la subsistencia creada consista sólo en una negación, o que añada sólo una negación a la existencia de la naturaleza; pues, aunque la naturaleza sustancial sea completa en la razón de naturaleza, no lo es, empero, en el género de ente y de sustancia, necesitando, por tanto, un complemento positivo. En cuanto a la confirmación acerca de las partes homogéneas, se ha de tratar más ampliamente en la sección siguiente; ahora se responde con brevedad que, cuando una parte de agua, por ejemplo, se separa del agua, o adquiere una nueva subsistencia o, por lo menos, un nuevo término positivo, por razón del cual comienza a ser subsistencia íntegra la que era parcial.

31. Respecto a la última confirmación, una cosa es preguntar si aquel caso es posible, y otra preguntar qué debería decirse de la naturaleza que existiese de ese modo si, por un posible o imposible, se diese tal hipótesis. Del primer punto trataremos más adelante. Del segundo, que se toca en la confirmación aludida, debe decirse que, en tal caso, la humanidad que existiera de aquel modo no sería persona, ni propiamente subsistente, ya que, aun cuando no estuviese actual-

natura illa quae talem negationem habet completa sit, ut excludamus animam rationalem separatam, et partes etiam integrantes, quae natura sua tales sunt, etiamsi actu separentur, ut esset manus aut pes, si cum eadem materia et forma conservarentur separata, idemque multi censent de sanguine; secus vero est de partibus homogeneis, quibus accidentarium est quod sint partes, et ideo statim ac separantur sunt integra supposita. Unde sumitur nova confirmatio; nam haec pars per solam negationem unionis cum toto fit suppositum; quid ergo necesse est novos modos excogitare positivos? Confirmatur tandem, nam fingamus naturam substantialem completam conservari a Deo sine tali modo positivo cum sola negatione unionis ad aliud suppositum; talis natura esset per se existens, quia esset existens et non in alio, neque ut pars alterius, neque ut dependens ab aliquo sustentante; esset ergo existens in se ac per se; ergo totum hoc sufficienter concipitur per solam negationem.

30. Ad argumentum hoc responsum fere ex dictis superius contra Scotum; ostendimus enim, supposito Incarnationis mysterio, non posse intelligi quod subsistentia creata in sola negatione consistat, aut quod addat solam negationem supra existentiam naturae; nam, licet natura substantialis sit completa ratione naturae, non tamen in genere entis et substantiae, et ideo indiget positivo complemento. Ad confirmationem vero de partibus homogeneis, sequenti sectione dicendum est latius; nunc breviter respondetur, quando pars aquae, verbi gratia, separatur ab aqua, vel novam acquirere subsistentiam, vel certe novum positivum terminum, ratione cuius, quae erat partialis, incipit esse subsistentia integra.

31. Ad ultimam confirmationem, aliud est quaerere an ille casus sit possibilis, aliud quid esset dicendum de natura sic existenti, data illa hypothesi per possibile vel impossibile. De priori puncto dicemus inferius. De posteriori, qui in dicta confirmatione tangitur, dicendum est in eo casu humanitatem sic existentem non fore personam, neque subsistentem proprie, quia, licet actu non esset in alio, tamen, ex modo existendi non

mente en otro, sin embargo, por el modo de existir no le repugnaría el existir en otro supuesto y unirse a él en su totalidad, lo cual repugna a la persona en cuanto persona. Por eso, a la razón de persona pertenece, no sólo el que negativamente no exista en otro, sino también el que contrariamente (por así decirlo), o por incompatibilidad positiva, exista de tal manera que le repugne por completo el existir en otro. Y de este modo explican algunos el efecto cuasi formal de la subsistencia o personalidad, a saber, que tal efecto consiste en hacer a la naturaleza de la que es término, o más bien a la persona misma que constituye, totalmente incomunicable a otra persona; y esto es verdad, ciertamente, mas no explica el efecto de la personalidad de manera directa y en sí mismo, sino *a posteriori*. Porque una forma o modo positivo no puede ordenarse esencial y primariamente a dar sólo la incomunicabilidad, que es un efecto negativo; por tanto, es necesario que dé algún ser de tal condición y naturaleza que sea por completo incomunicable a otra persona, en la cual se apoye o por la cual esté sustentado; mas nosotros no podemos entender ni exponer ese ser positivo sino mediante el modo de existir actualmente por sí, que ya hemos explicado. Pero de esta incomunicabilidad de la persona y la subsistencia creada trataremos extensamente en lo que sigue.

Se expone la distinción entre el supuesto y la naturaleza

32. En segundo lugar, afirmo: lo que el supuesto creado añade a la naturaleza se distingue ciertamente en la realidad de la naturaleza misma, mas no de manera absolutamente real, como una cosa de otra, sino modalmente, como un modo real se distingue de una cosa. Demuestran con suficiencia la primera parte todos los argumentos aducidos antes contra Durando y a propósito de la primera afirmación de la opinión de Cayetano. Y, de acuerdo con dicha parte, podría exponerse a Santo Tomás, siempre que dice que, en las criaturas, el supuesto se distingue realmente de la naturaleza; porque toda distinción que se da en acto en las cosas mismas suele llamarse real en sentido amplio. Siguen la segunda parte muchos de los modernos discípulos de Santo Tomás, sobre todo los que piensan que la existencia sustancial es un modo distinto *ex natura rei* de la esencia y

repugnaret illi esse in alio supposito eique uniri secundum se totam, quod repugnat personae ut persona est. Unde de ratione personae est non solum ut negative non existat in alio, sed etiam ut contrarie (ut sic dicam) seu repugnanter positive ita existat ut omnino ei repugnet esse in alio. Atque in hunc modum explicant aliqui effectum quasi formalem subsistentiae seu personalitatis, scilicet, quod talis effectus sit reddere naturam quam terminat, vel potius personam ipsam quam constituit, prorsus incommunicabilem alteri personae; quod quidem verum est, non tamen declarat directe et in se effectum personalitatis, sed a posteriori. Non enim potest forma seu modus positivus per se primo esse ad dandam solam incommunicabilitatem, quae est effectus negativus; oportet ergo ut det aliquod esse talis conditionis et naturae ut sit prorsus incommunicabile alteri personae, cui innitatur vel a qua sustentetur; hoc autem esse positivum non potest a nobis aliter intelligi aut exponi quam per illum modum actualiter per se essendi, quem declaravimus. Sed de hac incommunicabilitate personae et subsistentiae creatae dicemus plura in sequentibus.

Distinctio inter suppositum et naturam exponitur

32. Dico secundo: id quod suppositum creatum addit supra naturam distinguitur quidem in re ab ipsa natura, non tamen omnino realiter, tamquam res a re, sed modaliter, ut modus rei a re. Priorem partem probant sufficienter omnia supra adducta contra Durandum, et circa primum dictum opinionis Caietani. Et iuxta illam posset D. Thomas exponi, ubicumque ait suppositum in creaturis distingui realiter a natura[1]; omnis enim distinctio quae in rebus ipsis actu reperitur solet late realis vocari. Posteriorem partem sequuntur multi ex recentioribus discipulis Divi Thomae, illi praesertim qui existimant existentiam substantialem esse

[1] D. Thom., III, q. 4, a. 1, ad 3, a. 2, ad 3, et Quodl. II, a. 4.

separable de ella; parece que, en este sentido, mantiene la presente opinión Soto, en su *Dialectica,* q. 3 univers., y c. *de Substantia,* q. 1, y en II *Phys.,* q. 2. Esta opinión puede afirmarse de tres maneras. Primero, estableciendo esta distinción modal, tanto entre la esencia y la existencia como entre la existencia y la personalidad referidas mutuamente, y, en consecuencia, también entre la esencia y la personalidad. Así opina Soto; sin embargo, además de suponer una cosa falsa en la distinción entre la existencia y la esencia, aun suponiendo tal distinción, introduce sin necesidad otra entre la existencia y la personalidad, como puede demostrarse por los argumentos aducidos contra Cayetano, si se aplican en la debida proporción a este caso. De otra manera cabe poner esta distinción modal entre la esencia y la subsistencia, pero no entre la existencia y la subsistencia. Este sentido da asimismo por supuesta la opinión de Capréolo, que hemos rechazado, y la distinción modal entre la existencia y la esencia actual, que ha sido negada por nosotros. Así, pues, de una tercera manera afirmamos que la personalidad se distingue modalmente, tanto de la esencia como de la existencia de la naturaleza sustancial, aun cuando éstas no se distingan entre sí. Y en tal sentido se prueba, en primer lugar, porque esta distinción basta para salvar todos los argumentos que demuestran que estas cosas se distinguen *ex natura rei,* y en especial las enseñanzas de la fe acerca del misterio de la Encarnación, que han constituido el principal motivo de que se introdujese esta distinción; luego no hay razón para inventar una distinción mayor. La afirmación es manifiesta, ya que esto basta para que la humanidad se conserve sin aquel modo de la subsistencia propia y quede afectada por el modo opuesto a aquél, que es la unión con otra persona; porque una cosa puede separarse fácilmente de un modo distinto *ex natura rei,* cuestión que ya se ha tratado con amplitud al exponer la materia de la Encarnación en los lugares antes citados. La consecuencia es patente, no sólo por el principio general de que las distinciones no deben multiplicarse ni aumentarse sin un gran fundamento y una necesidad manifiesta, sino también porque, explicada de esta manera, la razón de subsistencia no es difícil de entender; pero, de aquella entidad completamente distinta, apenas puede concebirse qué es, o de qué clase, o cómo se une a la naturaleza; porque será preciso que se una

modum ex natura rei distinctum ab essentia, separabilem ab illa, quo sensu videtur hanc sententiam tenere Soto, in Dialectica, q. 3 univers., et c. de Substant., q. 1, et II Phys., q. 2. Potest autem haec sententia tribus modis affirmari. Primo, constituendo hanc distinctionem modalem, tam inter essentiam et existentiam quam inter existentiam et personalitatem inter se, et consequenter etiam inter essentiam et personalitatem. Et hoc modo opinatur Soto; tamen, et supponit falsum in ea distinctione existentiae ab essentia, et illa supposita distinctione, superflue introducit aliam inter existentiam et personalitatem, ut argumentis contra Caietanum factis, hic cum proportione applicatis, ostendi potest. Alio modo potest haec distinctio modalis poni inter essentiam et subsistentiam, non vero inter existentiam et subsistentiam. Et hic sensus supponit etiam sententiam Capreoli, quam impugnavimus, et modalem distinctionem inter existentiam et essentiam actualem, quam nos negavimus. Tertio ergo modo nos asserimus distingui modaliter personalitatem, tam ab essentia quam ab existentia naturae substantialis, quamvis hae inter se non distinguantur. Et hoc sensu probatur primo, quia haec distinctio sufficit ad salvandum omnia quae probant haec esse distincta ex natura rei, et maxime ad ea quae fides docet de mysterio Incarnationis, propter quae praecipue introducta est haec distinctio; ergo non est cur maiorem distinctionem fingamus. Assumptum patet, quia hoc satis est ut humanitas sine tali modo subsistentiae propriae conservetur, et modo illi opposito afficiatur, scilicet, unione ad aliam personam; facile enim potest res separari a modo ex natura rei distincto; quae res in materia de Incarnatione locis supra citatis late tractata est. Consequentia vero patet, tum ex illo generali principio, quod distinctiones nec multiplicandae sunt neque augendae sine magno fundamento et aperta necessitate, tum etiam quia, explicata hoc modo, ratio subsistentiae non est difficilis intellectu; illa vero entitas omnino distincta vix potest concipi quid aut qualis sit, aut quomodo naturae uniatur; oportebit enim uniri per alium

mediante otro modo distinto de los extremos *ex natura rei,* tal como sucede en la unión de cosas realmente distintas.

33. En segundo lugar, puede explicarse esto con el ejemplo proporcional que arriba se ha aducido acerca del accidente, en el cual la inhesión actual se distingue *ex natura rei* de la existencia del accidente, no como una cosa distinta, sino como un modo de una cosa; así, pues, en sentido inverso, el existir en acto por sí mismo y con independencia de otro sustentante será algo distinto de la naturaleza sustancial y de su existencia, mas no como una cosa, sino como un modo de la misma, de igual manera que el estar sentado y el estar de pie se distinguen de la cantidad.

34. En tercer lugar, porque, según esta opinión, se resuelven fácilmente todos los puntos que suelen preguntarse acerca de esta subsistencia y las dificultades que surgen en torno a ella. Por ejemplo, si es sustancia o accidente; porque decimos que es sustancia tomada en sentido cuasi trascendental, en cuanto se distingue del accidente, ya que una sustancia no puede recibir formalmente su complemento de un accidente; sin embargo, no es una entidad, sino un modo sustancial, y así no se coloca en el predicamento de la sustancia de manera directa, sino reductiva. Con ello se responde también fácilmente a la pregunta de cómo la subsistencia está comprendida en la división de la sustancia en materia, forma y compuesto; porque decimos que allí se divide la sustancia en cuanto expresa la propia entidad sustancial, por lo que no incluye los modos de la sustancia, a no ser, quizá, implícitamente; en efecto, la unión de la materia con la forma es algo sustancial, y no es materia, ni forma, ni compuesto, pero implícitamente está incluida en el compuesto. Por tanto, de igual manera podrá hablarse de la subsistencia, prescindiendo de que Aristóteles la conociera o no. Además, suele preguntarse en qué género de causa modifica la subsistencia a la naturaleza. Y respondemos con facilidad que la afección del modo no siempre implica causalidad propia, aunque pueda reducirse a alguna. Esto se ve claramente en la unión, la inhesión, la dependencia y otros modos semejantes; en este sentido, pues, decimos que la subsistencia puede reducirse a la razón de forma, ya que es como el acto último de la naturaleza, pero propiamente no es causa formal. Prueba

modum ex natura rei distinctum ab extremis, prout contingit in unione rerum realiter distinctarum.

33. Secundo declarari hoc potest proportionali exemplo supra adducto de accidente, in quo actualis inhaerentia ex natura rei est distincta ab existentia accidentis, non ut res distincta, sed ut modus rei; sic igitur, e converso, actu per se esse et independenter ab alio sustentante erit aliquid distinctum a substantiali natura eiusque existentia, non tamen ut res, sed ut modus eius; sicut sedere et stare distinguuntur a quantitate.

34. Tertio, quia iuxta hanc sententiam expediuntur facile omnia quae de hac subsistentia interrogari solent et difficultates quae circa illam occurrunt. Ut, verbi gratia, an sit substantia vel accidens; dicimus enim esse substantiam quasi transcendenter sumptam, ut distinguitur contra accidens, quia non potest substantia ab accidente formaliter accipere suum complementum; non esse tamen entitatem, sed modum substantialem, atque ita non directe, sed reductive poni in praedicamento substantiae. Unde etiam facile respondetur illi interrogationi, quomodo subsistentia non comprehendatur in illa divisione substantiae in materiam, formam et compositum; dicimus enim ibi dividi substantiam prout dicit propriam entitatem substantialem, et ideo non includere modos substantiae, nisi fortasse implicite; nam unio materiae cum forma aliquid substantiale est, et non est materia, nec forma, nec compositum, implicite vero in composito involvitur. Ad eumdem ergo modum dici poterit de subsistentia, sive Aristoteles illam cognoverit, sive non. Rursus, quaeri solet in quo genere causae subsistentia afficiat naturam. Et respondemus facile affectionem modi non semper includere propriam causalitatem, quamvis ad aliquam reduci possit. Id patet de unione, de inhaerentia, de dependentia, et similibus; sic ergo dicimus subsistentiam reduci quidem posse ad rationem formae, nam est veluti ultimus actus naturae, proprie tamen non esse causam formalem.

de ello es que puede ser suplida por el Verbo divino, el cual no puede ejercer la razón propia de causa formal. Por tanto, esta subsistencia se denomina acertadamente término último y simple de la naturaleza, ya que, con anterioridad a este modo de existir, la naturaleza se encuentra —según he dicho arriba— como en potencia y en una especie de indiferencia para poder existir en sí misma o unirse a otro, y por este modo queda circunscrita y terminada de tal suerte que ya no es indiferente, y ello sin causalidad o información, sino por modificación intrínseca. Y, aunque algunos de estos puntos puedan explicarse de alguna manera, aun imaginando que la subsistencia sea una realidad completamente distinta, sin embargo no pueden explicarse todos, ni con la misma facilidad o claridad.

35. En cuarto lugar, según esta opinión, se explican también cómodamente algunas cuestiones que los teólogos suelen discutir a propósito del misterio de la Encarnación. La primera es si la humanidad, terminada por su personalidad propia, puede ser terminada también por una ajena. Comúnmente se responde que no puede, pero apenas es posible dar razón de ello, si la personalidad propia es una realidad enteramente distinta. Porque, si la misma humanidad puede unirse simultáneamente al Padre y al Hijo, como enseñan los teólogos más autorizados, ¿por qué no podrá unirse también a esa entidad que es la propia subsistencia, y a la filiación divina? Porque las dos uniones no son formalmente contradictorias entre sí. En cambio, si la subsistencia sólo es el modo intrínseco de existir actualmente por sí mismo, presenta una clarísima oposición próxima e inmediata con el modo de existir en otro como en su supuesto; por ello se da una razón conveniente a causa de la cual la humanidad, modificada por su personalidad propia, no puede ser terminada simultáneamente por una ajena.

36. Suele preguntarse, además, si la persona creada puede terminar una naturaleza ajena, y comúnmente se cree que no puede. Pero apenas es posible dar razón de ello, si la personalidad es una entidad distinta. En efecto, ¿por qué no puede Dios ponerla en dos naturalezas, de igual manera que puede colocar un cuerpo en dos lugares, o una misma blancura en dos sujetos? Por el contrario, si la personalidad creada es únicamente un modo de la naturaleza, se explica con facilidad, ya que el modo se define de manera tan esencial en orden a aquella cosa

Cuius argumentum est quia potest suppleri a Verbo divino, quod propriam rationem causae formalis exercere non potest. Recte ergo appellatur haec subsistentia ultimus ac purus terminus naturae, quia ante hunc modum existendi est natura, ut supra dicebam, quasi in potentia et indifferentia quadam ut possit in se inesse vel alteri uniri; per hunc autem modum ita finitur et terminatur ut amplius indifferens non sit, idque absque causalitate vel informatione, sed per intrinsecam modificationem. Quamvis autem nonnulla ex his possint aliquo modo declarari, etiamsi subsistentia fingatur res omnino distincta, tamen non omnia, neque cum eadem facilitate vel claritate.

35. Quarto, iuxta hanc etiam sententiam commode explicantur nonnulla quae circa mysterium Incarnationis solent a theologis disputari. Primum est an possit humanitas, terminata propria personalitate, etiam aliena terminari. Et communiter dicitur non posse, cuius ratio vix potest reddi, si personalitas propria est res omnino distincta. Si enim eadem humanitas simul uniri potest Patri et Filio, ut probatiores theologi docent, cur non poterit etiam uniri illi entitati quae est propria subsistentia, et filiationi divinae? Nam duae uniones inter se non repugnant formaliter. At vero, si subsistentia solum est intrinsecus modus per se essendi actualiter, manifestam habet oppositionem proximam et immediatam cum modo essendi in alio ut in supposito; unde conveniens redditur ratio ob quam non possit humanitas, propria personalitate affecta, simul aliena terminari.

36. Rursus quaeri solet an persona creata possit alienam naturam terminare, et communiter creditur non posse. Huius autem ratio vix reddi potest, si personalitas est entitas distincta. Cur enim non potest Deus illam in duobus naturis ponere, sicut potest corpus in duobus locis collocare, vel eamdem albedinem in duobus subiectis? At vero, si personalitas creata tantum est modus naturae, facile redditur ratio, quia modus

de la que es modo, que no puede modificar a ninguna otra, ni simultánea ni sucesivamente, ni de niguna otra manera; porque en su modo esencial de modificar incluye no tanto la inhesión o unión cuanto la identidad con la cosa a la que modifica, y, por ello, no puede ejercer su efecto o cuasi efecto formal sobre una cosa distinta.

37. Además, suele preguntarse por qué la personalidad creada no puede conservarse sin su naturaleza propia, así como, inversamente, la naturaleza puede existir sin su personalidad propia. Porque, si la personalidad es una cosa enteramente distinta, no puede aducirse ninguna razón suficiente de que Dios no pueda conservarla sin su naturaleza propia, ya porque no hay casi ningún indicio suficiente de esta distinción real fuera de la separación mutua, ya también porque no hay implicación de contradicción, ni ninguna dependencia esencial de la personalidad con respecto a la unión actual con la naturaleza, en virtud de la cual no pueda separarse de ella y conservarse una vez separada. Pues ¿cuál es esta dependencia esencial, si la personalidad es una realidad distinta? Mas, si sólo es un modo, la explicación resulta fácil, ya que pertenece a la intrínseca razón y esencia del modo el que por sí mismo, y sin que intervenga en acto otro modo de unión, esté unido y modifique a la cosa de la que es modo, no pudiendo, en consecuencia, conservarse separado de tal cosa; pues, por el mero hecho de separarse, queda destruida su razón formal o esencial. Y que la personalidad no puede conservarse sin su naturaleza propia, lo suponen todos; porque, así como es ininteligible que se conserve la acción de sentarse sin alguien que se siente, o la de estar de pie sin alguien que lo esté, ni la inhesión actual sin una forma inherente, así tampoco es inteligible el existir por sí sin una naturaleza existente. Por último, todas las cuestiones semejantes se resuelven muy bien de acuerdo con este modo de expresarse, como he tratado con mayor extensión en el tomo I de la III parte de Santo Tomás, q. 2, 3 y 4, y en lo que sigue también tocaré algunos puntos; por tanto, esta manera de expresarse es más probable, y debe preferirse a las demás. No queda pendiente de solución ninguna razón que pueda oponerse en contra de la presente conclusión, ya que se ha dado cumplida respuesta a todas

ita essentialiter definitur ad illam rem cuius est modus, ut nullam aliam possit afficere, nec simul, nec successive, neque ullo alio modo; nam in suo essentiali modo afficiendi includit non tam inhaerentiam vel unionem quam identitatem cum re quam afficit; et ideo non potest exercere effectum vel quasi effectum formalem suum circa rem distinctam.

37. Praeterea, inquiri solet cur non possit personalitas creata sine propria natura conservari, sicut e contrario potest natura existere sine propria personalitate. Nam, si personalitas est res prorsus distincta, nulla ratio sufficiens reddi posset cur non posset Deus illam servare sine propria natura, tum quia nullum fere est sufficiens indicium huius distinctionis realis praeter separationem mutuam, tum etiam quia nulla implicatio contradictionis intercedit, neque essentialis aliqua dependentia personalitatis ab actuali unione cum natura, ob quam non possit ab illa separari, et separata conservari. Quae est enim haec essentialis dependentia, si personalitas est res distincta? At si solum est modus, facilis est ratio, quia de intrinseca ratione et essentia modi est ut per seipsum, sine alio modo unionis interveniente actu, sit coniunctum et modificet rem cuius est modus, et ideo conservari non potest separatus a tali re; nam, hoc ipso quod separatur, destruitur eius ratio formalis seu essentialis. Quod autem personalitas non possit sine propria natura conservari, omnes supponunt; nam, sicut intelligi non potest quod conservetur sessio sine sedente, aut statio sine stante, neque actualis inhaesio sine forma inhaerente, ita nec per se esse sine natura existente. Omnes denique similes quaestiones optime definiuntur iuxta hunc dicendi modum, ut latius, in I tomo III partis D. Thom., q. 2, 3 et 4, prosecutus sum, et in sequentibus nonnulla etiam attingam; est ergo hic dicendi modus probabilior ac caeteris praeferendus. Neque superest solvenda ulla ratio quae contra hanc conclusionem obiici possit, nam tractando opiniones Durandi, Scoti et Caietani, quae

al tratar las opiniones de Durando, Escoto y Cayetano, que son como extremadamente opuestas entre sí, ocupando esta opinión nuestra un lugar intermedio entre ellas.

De qué clase es la composición de naturaleza y subsistencia

38. Afirmo en tercer lugar: la personalidad creada forma una verdadera composición con la naturaleza creada, como un modo con la cosa modificada o como un término con la cosa terminable. Esta afirmación queda suficientemente demostrada por lo dicho contra Cayetano; y, supuesto lo que hemos explicado, resulta bastante clara, ya que la composición real no es sino la unión de aquellas cosas que se distinguen en la realidad, en orden a componer una tercera; pero la naturaleza y la personalidad se relacionan de esa manera en el presente caso. Y así queda suficientemente explicado cómo se relaciona la personalidad con la naturaleza, tanto en el modo de afectarla como en la distinción o composición con ella.

39. Solamente cabría preguntar, a propósito de la comparación en perfección, cuál es más perfecta en absoluto o en el género del ente, si la naturaleza o su subsistencia. Porque, si la subsistencia es de suyo una realidad distinta, la cuestión puede parecer dudosa, ya que la subsistencia es acto de la naturaleza sustancial y acto último; y, si es una entidad propia, parece que debe concebirse como sostén y apoyo de la misma naturaleza; por tanto, puede considerarse acertadamente más perfecta que aquélla. Además, algunos de los que piensan que la existencia es una realidad distinta de la esencia, juzgan que es más perfecta porque es acto de ella; consiguientemente, quizá juzguen lo mismo acerca de la supositalidad, ya que también es acto y término sustancial, sobre todo por ser bastante probable —hablando de manera consecuente con la opinión indicada— que la subsistencia se identifique por completo con la existencia sustancial.

40. En cambio, según nuestra opinión, es absolutamente más verdadero que la naturaleza sustancial es más perfecta que su subsistencia, ya que la subsistencia no pasa de ser un modo, mientras que la naturaleza es verdadera y propiamente entidad sustancial. Además, porque en la sustancia completa la esencia de la sustancia es más perfecta que su modo. Finalmente se confirma esto porque, de lo contrario, el Verbo no habría asumido la principal entidad que hay en el hombre, lo cual resulta inconveniente. Más aún, como hemos visto en la sección anterior, Escoto considera inconveniente que el Verbo no asumiese alguna entidad positiva y sustancial de las que se encuentran en nosotros. Por nuestra parte, concederemos también fácilmente que eso es inconveniente si se refiere a la propia entidad, pero negamos que lo sea con respecto al modo de existir de la misma naturaleza; antes bien, es necesario y aptísimo para explicar el misterio. Pues, por el mero hecho de que la humanidad no fue abandonada a sí misma para que subsistiese en sí, sino que fue unida al Verbo, es necesario que cambiase el modo de ser, pero no que perdiese la entidad. De igual manera, la cantidad, cuando se separa del pan en virtud de la consagración, cambia su modo interno de ser sin que se le quite ninguna entidad propia e intrínseca. Por ello, así como en el accidente, si la unión actual con la cantidad se compara con la cantidad misma, aquélla es algo menos perfecto que la cantidad, así también, inversamente, en la sustancia el modo de subsistir es algo menos perfecto que la naturaleza misma.

41. En último lugar, cabe preguntar si la personalidad se relaciona con la naturaleza como acto intrínseco o como acto extrínseco de la misma. Por lo dicho resulta fácil contestar a esto: pues si el acto intrínseco se llama acto esencial, entonces la personalidad no es intrínseca a la naturaleza, ya que no pertenece a la esencia de la cosa, como se ha demostrado; de no ser así, no podría distinguirse de ella, pues no hay nada que se identifique con una cosa en mayor grado que su esencia. Pero la personalidad puede denominarse intrínseca a la naturaleza, bien porque está íntimamente unida a ella, bien porque se le debe por su propia naturaleza. En cambio, con respecto a la persona puede llamarse intrínseca como perteneciente a la razón y constitución intrínseca de la misma, porque la compone intrínsecamente, según queda probado de manera suficiente arriba, contra la opinión atribuida a Capréolo.

sunt veluti inter se extreme oppositae, et inter eas haec nostra sententia est media, omnibus est satisfactum.

Compositio ex natura et subsistentia, qualis

38. Dico tertio: personalitas creata veram facit compositionem cum creata natura, tamquam modus cum re modificata, seu tamquam terminus cum re terminabili. Haec assertio satis probata est ex dictis contra Caietanum; et, suppositis quae diximus, est satis clara, nam compositio realis nihil aliud est quam coniunctio eorum quae in re distinguuntur ad componendum unum tertium; ita vero comparantur in praesenti natura et personalitas. Atque ita satis declaratum esse relinquitur quo modo personalitas ad naturam comparetur, tam in modo afficiendi illam quam in distinctione vel compositione cum illa.

39. Solum posset inquiri de comparatione in perfectione, utra, scilicet, perfectior sit simpliciter vel in genere entis, naturane an subsistentia eius. Nam, si subsistentia est per se res distincta, videri potest res dubia, nam subsistentia est actus naturae substantialis, et ultimus, et si est propria entitas, intelligenda videtur tamquam sustentans et fulciens ipsam naturam; merito ergo existimari potest perfectior illa. Item, aliqui ex his qui existimant existentiam esse rem distinctam ab essentia, iudicant esse perfectiorem quia est actus eius; idem ergo fortasse iudicabunt de suppositalitate, quia etiam est actus et terminus substantialis, praesertim cum, loquendo consequenter in illa sententia, probabilius sit subsistentiam esse omnino idem cum existentia substantiali.

40. At vero, iuxta nostram sententiam, absolute verius est substantialem naturam esse perfectiorem sua subsistentia, quia subsistentia tantum est quidam modus; natura vero est vere ac proprie substantialis entitas. Item, quia in substantia completa perfectior est essentia substantiae quam modus eius. Denique, hoc confirmatur quia alias Verbum non assumpsisset praecipuam entitatem quae est in homine, quod est inconveniens. Immo, Scotus, ut sectione praecedenti vidimus, reputat inconveniens quod Verbum non assumpserit aliquam entitatem positivam et substantialem quae in nobis sit. Quod nos etiam facile concedemus esse inconveniens de propria entitate; negamus autem esse inconveniens de modo existendi ipsius naturae; quin potius, est necessarium et aptissimum ad explicandum mysterium. Nam, hoc ipso quod humanitas non fuit sibi relicta ut in se subsisteret, sed insita Verbo, necesse est ut modum essendi mutaverit, non tamen quod entitatem amiserit. Sicut quantitas, cum separatur a pane per consecrationem, mutat internum modum essendi sine ablatione alicuius entitatis propriae et intrinsecae. Unde, sicut in accidente, si comparetur actualis unio quantitatis ad ipsam quantitatem, est quid minus perfectum quam ipsa quantitas, ita, e converso, in substantia modus subsistendi est quid minus perfectum quam ipsa natura.

41. Ultimo, potest inquiri an personalitas comparetur ad naturam ut actus intrinsecus vel extrinsecus eius. Ad quod facilis est responsio ex dictis: si enim actus intrinsecus dicatur actus essentialis, sic personalitas non est intrinseca naturae, quia non est de essentia rei, ut ostensum est; alias non posset ab illa distingui, quia nihil magis est idem cum re quam essentia eius. Potest autem personalitas dici intrinseca naturae, vel quia illi est intime coniuncta, vel quia ex natura rei illi debetur. At vero, respectu personae dici potest intrinseca tamquam de intrinseca ratione et constitutione eius, quia illam intrinsece componit, ut superius, contra opinionem Capreolo attributam, satis probatum est.

SECCION V

Si toda subsistencia creada es indivisible y totalmente incomunicable

1. De lo dicho en la sección que precede puede colegirse la definición o descripción de subsistencia creada, que es la única de que ahora tratamos, a saber: es un modo sustancial que termina últimamente a la naturaleza sustancial y constituye a la cosa como subsistente por sí e incomunicable. Ya hemos explicado todas las partes de esta descripción, exceptuando la última acerca de la incomunicabilidad; pues, aunque ésta no pertenezca a la razón de subsistencia en cuanto tal, ya que en Dios se da una subsistencia comunicable, no obstante, pertenece a la razón de subsistencia creada por causa de su limitación, como se ha indicado anteriormente. Por ello, toda subsistencia creada es supositalidad o personalidad, a cuya razón pertenece la incomunicabilidad, sin ninguna discusión. Mas, para explicar exactamente esta incomunicabilidad, añadimos otra propiedad referente a la indivisibilidad de la subsistencia, y debe comenzarse por ella, puesto que su conocimiento ayuda a entender dicha incomunicabilidad. En cuanto a esta parte, no hay dificultad acerca de las realidades espirituales, ya que es certísimo que su subsistencia es indivisible, como también su naturaleza; porque es necesario que guarden una proporción mutua y, consiguientemente, así como ambas son espirituales, así también son indivisibles.

Si es divisible la subsistencia de las realidades materiales

2. Pero de aquí surge la dificultad en cuanto a las sustancias materiales; pues, como la naturaleza de éstas es divisible, parece necesario que su subsistencia sea asimismo divisible, por la razón apuntada de que es preciso que guarden una proporción mutua. Se explica de este modo: la naturaleza material es divisible de dos maneras: de una, esencialmente, es decir, en partes esenciales, como la humanidad se divide en cuerpo y alma, y cualquier otra naturaleza en su materia y forma; o también cuantitativamente, o en partes integrales, como un agua en

SECTIO V

Utrum omnis subsistentia creata indivisibilis sit et omnino incommunicabilis

1. Ex dictis in sectione praecenti colligi potest definitio seu descriptio subsistentiae creatae, de qua sola nunc agimus, videlicet, esse modum substantialem ultimo terminantem substantialem naturam, constituentemque rem per se subsistentem et incommunicabilem. Cuius descriptionis omnes partes declaratae a nobis sunt, praeter ultimam de incommunicabilitate; quamquam enim haec non sit de ratione subsistentiae ut sic, nam in Deo reperitur subsistentia communicabilis, est tamen de ratione subsistentiae creatae propter limitationem eius, ut in superioribus tactum est. Ac propterea omnis subsistentia creata est suppositalitas vel personalitas, de cuius ratione est incommunicabilitas, sine ulla controversia. Ad explicandum autem exacte hanc incommunicabilitatem, coniungimus aliam proprietatem de indivisibilitate subsistentiae, et ab ea incipiendum est, quoniam eius cognitio confert ad dictam incommunicabilitatem intelligendam. Non est autem quoad hanc partem difficultas de rebus spiritualibus, quia certissimum est earum subsistentiam esse indivisibilem, sicut et naturam; oportet enim ut inter se proportionem servent, unde, sicut utraque spiritualis est, ita etiam indivisibilis.

Sitne subsistentia rerum materialium divisibilis

2. Hinc vero nascitur difficultas quoad substantias materiales; nam, cum earum natura divisibilis sit, videtur necessarium earum subsistentia esse etiam divisibilis, propter rationem tactam, quia oportet ut inter se proportionem servent; et declaratur in hunc modum, quia natura materialis dupliciter est divisibilis: uno modo essentialiter, seu in partes essentiales, ut humanitas in corpus et animam, et quaelibet alia in suam materiam et formam; vel quantitative, seu in partes integrales, ut una aqua in multas, etc.

muchas, etc. Y, por razón de una y otra composición o divisibilidad, parece necesario que la subsistencia de la materia sea divisible; por razón de la primera composición, ya que la subsistencia no es una entidad simple realmente distinta de la materia y de la forma, puesto que no es una entidad distinta de toda la naturaleza compuesta, según resulta evidente por la sección anterior; luego es un modo de toda la naturaleza íntegra, que modifica próxima e inmediatamente a toda ella en cuanto tal, es decir, en cuanto completa e íntegra; por tanto, así como la naturaleza no es simple, sino compuesta, igualmente su subsistencia no es un modo simple, sino compuesto; luego es divisible en los elementos de que se compone. Se confirma porque, aun cuando la subsistencia sea un modo *ex natura rei* distinto de la naturaleza, no obstante, como no es una realidad enteramente distinta, sino sólo un modo, tiene también alguna identidad con la misma naturaleza; pero no se identifica con alguna parte esencial de la naturaleza, sino adecuadamente con toda ella; por consiguiente, no siendo simple la naturaleza, sino compuesta y divisible, es necesario que la subsistencia tenga una composición y divisibilidad semejante o proporcional, ya que no es posible entender que una realidad o modo simple se identifique próxima y adecuadamente con una realidad compuesta. Este argumento, aplicado en la debida proporción, demuestra también que la subsistencia de las realidades materiales es divisible por el otro título, es decir, por estar compuesta de partes integrantes. Además, aquí interviene una razón especial, ya que la subsistencia material no puede estar toda en el todo y toda en cada una de las partes, porque esto repugna a la realidad material; luego es preciso que esté toda en el todo y cada parte en una parte, en lo cual consiste el ser divisible.

3. Pero en contra de esto tenemos que repugna a la razón de subsistencia el ser divisible, ya que ello es contrario a su incomunicabilidad. Efectivamente, si es divisible, entonces una parte de la subsistencia se une a otra parte de la subsistencia; luego una subsistencia se comunica a otra por unión, pues parece que el comunicarse no es otra cosa que unirse. Se explica con referencia a los dos miembros antes establecidos; porque, si la subsistencia es divisible a causa de las

Et, ratione utriusque compositionis seu divisibilitatis[1], videtur necessarium ut subsistentia materiae divisibilis sit; ratione quidem prioris compositionis, quia subsistentia non est entitas simplex distincta realiter a materia et forma, cum non sit entitas distincta a tota natura composita, ut ex sectione praecedenti patet; est ergo modus totius naturae integrae, proxime et immediate totam illam ut sic, id est, ut completam et integram, afficiens; ergo, sicut ipsa natura non est simplex sed composita, ita et eius subsistentia non est modus simplex, sed compositus; ergo est divisibilis in ea ex quibus componitur. Et confirmatur, nam, licet subsistentia sit modus ex natura rei distinctus a natura, tamen, cum non sit res omnino distincta, sed modus tantum, aliquam etiam identitatem habet cum ipsa natura; non identificatur autem cum aliqua parte essentiali naturae, sed cum tota adaequate; cum ergo natura non sit simplex, sed composita et divisibilis, necesse est ut subsistentia habeat similem seu proportionalem compositionem ac divisibilitatem, quia intelligi non potest quod res aut modus simplex identificetur proxime et adaequate cum re composita. Atque haec ratio cum proportione applicata etiam probat subsistentiam rerum materialium esse divisibilem ex altero capite, id est, ob compositionem ex partibus integrantibus. Et praeterea, est hic specialis ratio, quia materialis subsistentia non potest esse tota in toto et tota in qualibet parte, quia hoc repugnat rei materiali; ergo oportet ut sit tota in toto et pars in parte, et hoc est esse divisibilem.

3. In contrarium autem est quia repugnat rationi subsistentiae quod divisibilis sit, eo quod sit contra incommunicabilitatem eius. Nam, si est divisibilis, ergo pars subsistentiae unitur parti subsistentiae; ergo communicatur una subsistentia alteri per unionem, quia nihil aliud videtur esse communicari quam uniri. Et declaratur in utroque membro supra posito; nam, si subsistentia est

[1] Aunque en algunas ediciones aparece *indivisibilitatis,* el contexto de todo este número exige que se lea *divisibilitatis.* (N. de los EE.)

partes esenciales de la naturaleza, entonces, en el supuesto de caballo, por ejemplo, una parte de la subsistencia está en la materia y otra parte en la forma; luego el alma del caballo subsiste por una subsistencia parcial, de suerte que, así como puede Dios conservar el alma del caballo separada de la materia, así también podría conservar su subsistencia parcial, puesto que en ese caso la conservaría subsistente; mas el consiguiente está en contradicción con la materialidad de tal forma, ya que, en otro caso, también estando separada de la materia podría permanecer naturalmente en esa subsistencia. Pues ¿por qué el alma racional puede conservarse de esa manera, sino porque es subsistente? Además, si la subsistencia fuese divisible por razón de las partes integrantes, se seguiría que dos partes de agua que guardan continuidad entre sí son dos supuestos parciales, ya que tienen subsistencias y suposítalidades parciales; pero el consiguiente es contrario al pensamiento de todos y al común modo de hablar. Por otra parte, se sigue que el agua, cuando está separada en acto de toda otra agua, es comunicable en su totalidad y en su subsistencia a otra agua, es decir, al todo compuesto por ambas; pero esto atenta contra la razón de subsistencia, según he dicho.

Se propone la primera opinión

4. En esta cuestión, los filósofos modernos (pues los antiguos no trataron casi nada a propósito de ella) parecen opinar que toda subsistencia es indivisible, y que esto pertenece a su razón por causa de su incomunicabilidad. Quienes así opinan, niegan en consecuencia que subsista verdaderamente la materia o la forma, sobre todo la material; acerca del alma humana hay discusión, como diremos. También niegan que las partes integrales subsistan en el todo, aun cuando, separadas, puedan conservarse por sí y subsistir. Por eso dicen, consecuentemente, que cuando el agua se divide en dos partes, se destruye toda la subsistencia del agua dividida y se producen de nuevo otras dos, porque se destruye un supuesto y comienzan dos. Pero este modo de expresarse se comprende con mayor facilidad de acuerdo con la opinión de Cayetano, el cual afirma que la subsistencia es una entidad que se distingue de manera enteramente real de toda la naturaleza compuesta y, consiguientemente, también de la materia y de la forma; porque, supues-

divisibilis propter partes essentiales naturae, ergo in supposito equi, verbi gratia, pars subsistentiae est in materia, et pars in forma; ergo subsistit anima equi per subsistentiam partialem, ita ut, sicut potest Deus conservare animam equi separatam a materia, ita etiam posset conservare subsistentiam partialem eius, quandoquidem in eo casu illam conservaret subsistentem; consequens autem repugnat materialitati talis formae, alioqui etiam naturaliter posset in ea subsistentia permanere separata a materia. Cur enim potest rationalis anima sic conservari, nisi quia subsistens est? Rursus, si subsistentia esset divisibilis ratione partium integrantium, sequeretur duas partes aquae inter se continuas esse duo supposita partialia, nam habent partiales subsistentias et suppositalitates; consequens autem est contra sensum omnium et communem loquendi modum. Item, sequitur aquam, quando actu separata est ab omni alia aqua, esse communicabilem secundum se totam et secundum subsistentiam suam alteri aquae, seu toti ex utraque composito; hoc autem est contra rationem subsistentiae, ut dixi.

Prior sententia proponitur

4. In hac re moderni philosophi (antiqui enim nihil fere de hoc disputarunt) sentire videntur subsistentiam omnem esse indivisibilem, atque hoc esse de ratione illius ob incommunicabilitatem eius. Et qui ita sentiunt, consequenter negant aut materiam aut formam, materialem praesertim, vere subsistere; de rationali autem anima dissensio est, ut dicemus. Negant etiam partes integrales subsistere in toto, etiam si separatae possint per se conservari et subsistere. Unde consequenter aiunt, quando aqua in duas partes dividitur, totam subsistentiam aquae divisae destrui et duas alias de novo produci, quia destruitur unum suppositum et incipiunt duo. Hic autem dicendi modus facilius intelligitur iuxta sententiam Caietani asserentis subsistentiam esse entitatem omnino realiter distinctam a tota natura composita, et consequenter a materia etiam et a forma; nam,

ta aquella opinión, desaparecen muchas de las dificultades planteadas, ya que, en conformidad con ella, se dirá fácilmente que, por ejemplo, en el hombre, la subsistencia es una entidad simple, y será preciso admitir que es espiritual, pues, si es simple, no podrá estar compuesta de espiritual y material; y como sigue a la forma y pertenece a la perfección, será espiritual más bien que material; de aquí resulta que es indivisible y que, de suyo, modifica primeramente al alma y, mediante ella, al cuerpo, de suerte que así termine finalmente a toda la naturaleza. En cambio, en las otras realidades, tal entidad será material y terminará inmediatamente a toda la naturaleza, y a las partes sólo en cuanto componen la naturaleza íntegra; por ello, si dicha naturaleza se disuelve o divide, la entidad de la subsistencia no permanecerá en las partes, sino que se destruirá, y en este sentido es también indivisible. Ahora bien, según nuestra opinión, resulta más difícil defender esta doctrina, y por ese motivo la juzgamos absolutamente falsa y, dentro de cualquier opinión, insuficiente para explicar este punto.

Solución de la cuestión

5. Así, pues, para explicar la cuestión, suponemos que una cosa puede llamarse indivisible de dos maneras: de una, porque absolutamente no consta de ninguna parte, como el ángel o el punto; de otra, porque, aun cuando sea compuesta, o es indisoluble, como la sustancia del cielo, o, si se disuelve, los extremos de que se compone no pueden conservarse fuera del todo, cosa que unas veces se realiza en ambos extremos —como en el mínimo natural y en el todo heterogéneo por lo que respecta a algunas partes principales—, y otras veces se cumple sólo en uno, como en el brazo, si se separa del todo, ya que no sigue siendo lo mismo que era antes; por tanto, de todas estas maneras puede entenderse que la subsistencia es indivisible; ahora falta declarar cuál de ellas es la verdadera.

6. Primera afirmación: la subsistencia de las realidades espirituales es indivisible de la primera manera. Esta afirmación es evidente por sí misma, y se ha demostrado suficientemente al principio de la sección.

supposita illa sententia, cessant multae ex difficultatibus positis, quia iuxta illam facile dicetur in homine, verbi gratia, subsistentiam esse quamdam simplicem entitatem, eamque fateri oportebit esse spiritualem, quia, si simplex est, non poterit esse composita ex spirituali et materiali; et quia formam consequitur et ad perfectionem pertinet, potius spiritualis erit quam materialis; atque ita fit ut sit indivisibilis et quod ex se primo afficiat animam et per illam corpus, ut ita tandem terminet totam naturam. In aliis vero rebus talis entitas materialis erit et immediate terminabit totam naturam, partes vero nonnisi ut componunt naturam integram, et ideo, si illa natura dissolvatur aut dividatur, entitas subsistentiae non manebit in partibus, sed destruetur, atque ita est etiam indivisibilis. At vero, iuxta nostram sententiam, difficilius haec doctrina defendi potest, et ideo absolute falsam illam censemus, et in omni opinione insufficientem ad hac rem explicandam.

Quaestionis resolutio

5. Ut ergo rem declaremus, supponimus duobus modis posse aliquam rem dici indivisibilem: uno modo, quia omnino ex nullis partibus constat, ut angelus vel punctus; alio modo, quia, licet composita sit, vel est indissolubilis, ut substantia caeli, vel, si dissolvatur, extrema ex quibus componitur conservari non possunt extra totum, quod interdum in utroque extremo contingit, ut in minimo naturali, et in toto heterogeneo quoad aliquas partes principales; interdum vero in altero tantum, ut in brachio, si a toto dividatur, quia non manet idem quod antea erat; omnibus ergo his modis intelligi potest subsistentiam esse indivisibilem; quis autem illorum verus sit, superest declarandum.

6. Dico primo: subsistentia rerum spiritualium est indivisibilis priori modo. Haec assertio per se nota est, et satis probata in principio sectionis.

7. Segunda afirmación: ninguna subsistencia de una naturaleza o supuesto material es indivisible de esta manera. También ésta se demuestra (según pienso) con los motivos de duda aducidos en primer lugar; además se explica porque, si la subsistencia de alguna naturaleza material fuese indivisible de esta manera, lo sería sobre todo la subsistencia propia de la humanidad; pero ésta no; luego ninguna. La mayor es evidente, ya porque en los demás casos tienen validez con mayor evidencia los argumentos aducidos anteriormente, ya también porque, en la humanidad, al menos el alma es espiritual. Por tanto, se demuestra la menor: la subsistencia del hombre no es completamente espiritual; luego no puede ser indivisible de la primera manera; tampoco es indivisible de igual modo que el punto, como es evidente de suyo y se patentizará *a fortiori* por lo que se ha de decir; luego. El antecedente se prueba, en primer lugar, porque se ha demostrado que la subsistencia no es una realidad distinta, sino sólo un modo de la naturaleza de la que es término; luego la subsistencia de toda la humanidad no puede ser espiritual. La consecuencia se prueba porque es necesario que una realidad espiritual se distinga realmente de la humanidad, ya sea como enteramente distinta de ella, lo cual se ha rechazado, ya, al menos, como identificada con el alma sola, lo cual repugna también al principio establecido, no sólo porque se ha demostrado que la subsistencia es un modo de toda la naturaleza, por lo que se distingue de ella sólo con distinción modal, y no como la parte se distingue del todo, ya también porque, mediante la subsistencia de la humanidad, también la materia misma es terminada o conterminada; y no puede ser terminada de esa manera por una realidad completamente distinta, cual sería una realidad espiritual.

8. En segundo lugar, porque, según demostramos, la existencia de la humanidad no es enteramente espiritual, sino compuesta de existencias parciales, una material y otra espiritual; luego tampoco la subsistencia es por completo espiritual. Se demuestra la consecuencia porque, como también hemos probado, la subsistencia no es otra cosa que un modo de la existencia, intrínseco a ella; luego, cuando la subsistencia es connatural, también es proporcionada a la misma existencia y, consiguientemente, compuesta de algo espiritual y material, como ella. En tercer lugar, se prueba por el modo común de hablar y de opinar; pues el hombre no es una persona espiritual, sino más bien material; pero, si su persona-

7. Dico secundo: nulla subsistentia materialis naturae seu suppositi est hoc modo indivisibilis. Hanc etiam convincunt (ut opinor) rationes dubitandi priori loco factae; praeterea declaratur, nam, si subsistentia alicuius naturae materialis esset hoc modo indivisibilis, maxime propria subsistentia humanitatis; sed illa non; ergo nulla. Maior est evidens, tum quia in caeteris evidentius procedunt rationes prius factae, tum etiam quia in humanitate saltem anima est spiritualis. Probatur ergo minor, quia subsistentia hominis non est omnino spiritualis; ergo non potest esse priori modo indivisibilis; neque etiam est indivisibilis ut punctus, ut per se notum est, et a fortiori patebit ex dicendis; ergo. Antecedens probatur primo, quia ostensum est subsistentiam non esse rem distinctam, sed tantum modum naturae cuius est terminus; ergo subsistentia totius humanitatis non potest esse spiritualis. Probatur consequentia, quia necesse est rem spiritualem esse realiter distinctam ab humanitate, vel ut prorsus condistinctam ab illa, quod improbatum est, vel certe ut identificatam soli animae, quod etiam repugnat principio posito, tum quia ostensum est subsistentiam esse modum totius naturae, atque ita a tota illa distingui tantum modaliter, et non ut partem a toto; tum etiam quia per subsistentiam humanitatis etiam materia ipsa terminatur seu conterminatur; non potest autem sic terminari per rem omnino distinctam, qualis esset res spiritualis.

8. Secundo, quia, ut ostendimus, existentia humanitatis non est omnino spiritualis, sed composita ex partialibus existentiis, materiali et spirituali; ergo nec subsistentia est omnino spiritualis. Probatur consequentia, quia, ut etiam ostendimus, subsistentia nihil aliud est quam modus existentiae, intrinsecus illi; ergo, quando subsistentia est connaturalis, est etiam proportionata ipsi existentiae, et consequenter composita ex aliquo spirituali et materiali sicut ipsa. Tertio, probatur ex communi loquendi et sentiendi modo, quia homo non est spiritualis persona, sed materialis potius; at si personalitas eius

lidad fuese espiritual, debería denominarse en absoluto persona espiritual, así como la persona de Cristo Hombre se dice simplemente increada, ya que toda su subsistencia es increada, aunque sea creada la naturaleza humana en la cual subsiste; por tanto, la persona en cuanto persona recibe tal denominación de la personalidad más bien que de la naturaleza; pero esto pertenece al modo de hablar; en cambio, son las primeras razones las que explican la cuestión, que se aclarará todavía más por lo que se ha de decir.

9. Tercera afirmación: toda subsistencia de una realidad material es compuesta en doble sentido, a saber, con una composición integral y otra esencial o cuasi esencial. La primera parte se prueba fácilmente por la conclusión anterior; porque toda subsistencia de una realidad material es material; pero todo lo que es material tiene alguna extensión y, en consecuencia, composición de partes integrantes, ya que el tener extensión no es otra cosa que tener partes coextensas con la extensión de la cantidad, y esas partes se llaman integrantes. Prueban también esto algunas de las razones aducidas al principio, especialmente la de que la subsistencia de toda el agua, por ejemplo, no puede estar toda en el todo y toda en cada parte, por no ser una realidad espiritual. Tampoco puede imaginarse que esté en alguna parte o punto indivisible de toda el agua; pues ¿quién podría ni siquiera pensar esa ficción, o dar razón de por qué está en una parte o punto más bien que en las otras, o finalmente explicar cómo, estando en un solo punto, hace subsistente a toda la sustancia?

10. Por eso, en contra de esto hay también un excelente argumento teológico: el Verbo divino, para recibir en sí y sustentar de modo admirable todo el cuerpo humano, es decir, para hacerlo subsistente, se unió a todo él y a cada una de sus partes, y a la sangre y a las partes de ésta; y, de manera semejante, durante los tres días permaneció unido al cuerpo inanimado; luego la subsistencia propia del cuerpo, que fue suplida por el Verbo, se halla también íntimamente en todo el cuerpo y en cada una de sus partes, pero no en una determinada parte o punto del mismo. Una magnífica prueba de esto se toma también de la existencia; porque ésta es íntima al todo y a todas y cada una de sus partes; pero la subsistencia es un

esset spiritualis, omnino dicenda esset persona spiritualis, sicut persona Christi hominis simpliciter dicitur increata, quia tota subsistentia eius increata est, licet natura humana in qua subsistit sit creata; sumit ergo persona ut persona huiusmodi denominationes potius a personalitate quam a natura; sed hoc ad modum loquendi spectat; priores vero rationes sunt quae rem declarant, quae magis ex dicendis constabit.

9. Dico tertio: omnis subsistentia rei materialis est dupliciter composita, scilicet, integrali et essentiali vel quasi essentiali compositione. Prior pars probatur facile ex conclusione praecedenti; nam omnis subsistentia rei materialis est materialis; sed quidquid materiale est habet extensionem aliquam et consequenter compositionem ex partibus integralibus, quia nihil aliud est habere extensionem quam habere partes coextensas ad extensionem quantitatis, et hae partes vocantur integrales. Hoc etiam probant aliquae ex rationibus in principio factis, praesertim illa quod subsistentia totius aquae, verbi gratia, non potest esse tota in toto et tota in qualibet parte, cum non sit res spiritualis. Neque etiam fingi potest esse in aliqua parte aut puncto indivisibili totius aquae; quis enim vel cogitare posset hoc figmentum, aut rationem reddere cur in una parte vel puncto potius sit quam in aliis, aut denique explicare quomodo in uno puncto existens totam substantiam reddat subsistentem?

10. Unde contra hoc est etiam optimum theologicum argumentum, quia Verbum divinum, ut totum corpus humanum in se susciperet et mirabili modo sustentaret, seu subsistens redderet, toti unitum est et omnibus ac singulis eius partibus, et sanguini ac partibus eius, et simili modo unitum mansit in triduo inanimato corpori; ergo propria corporis subsistentia, quam Verbum supplevit, intime etiam est in toto corpore et singulis partibus eius, et non in aliqua determinata parte aut puncto illius. Cuius rei optimum etiam argumentum sumitur ab existentia; haec enim intima est toti et omnibus ac singulis partibus eius; sed subsi-

modo o término intrínseco de la existencia; luego está como difundida por toda ella y unida íntimamente a cada una de sus partes. Así también, la inhesión actual de la forma accidental extensa y cuanta no puede estar en una de sus partes, sino en toda ella y en cada una de las partes en que se halla su existencia, porque es un modo intrínseco y cuasi término de la misma. Por ello, así como la inhesión del accidente material está necesariamente compuesta de partes integrantes, ya que tal forma consta de semejantes partes, así también la subsistencia de la realidad material se compone necesariamente de las mismas partes.

11. Por consiguiente, este miembro de la presente afirmación no sólo tiene validez en nuestra opinión, según la cual defendemos que la subsistencia es un modo y no una entidad distinta, sino también en la sentencia opuesta, al menos con respecto a las realidades enteramente materiales (para exceptuar al hombre); así lo prueba la razón, que es general en cualquier opinión, de que tal entidad no puede estar toda en el todo y toda en cada parte, ya que no es espiritual. Pues ¿quién creerá que a la naturaleza puramente material le es debida una subsistencia espiritual, o que resulta de ella? Y si alguien insiste diciendo que una entidad material puede estar toda en el todo y toda en cada parte, como piensan muchos acerca de las almas de los brutos perfectos, respondemos, en primer lugar, que no aprobamos tal opinión, ya que la forma que depende de la materia en su producción y en su ser no puede depender toda simultáneamente, de manera natural, de las diversas partes de la materia. Además, aun cuando se conceda esto en esas formas especiales, no debe extenderse a la entidad material común a las sustancias materiales ínfimas, entidad que sigue no sólo a la forma, sino también, según su modo, a la materia, puesto que sólo es debida (y sobre todo según aquella opinión) a la naturaleza completa, que en estas realidades consta de forma y materia.

12. En cambio, en el hombre no es válida esta parte, según la opinión antedicha, ya que debe afirmar consecuentemente que la subsistencia del hombre es espiritual; pero esto ya lo hemos rechazado. Sólo podemos establecer la siguiente diferencia: en el hombre, la subsistencia tiene esta clase de extensión o composición únicamente por aquella parte por la que incluye la materia y el modo de

stentia est intrinsecus modus seu terminus existentiae; ergo est quasi diffusa per totam illam et intime coniuncta singulis partibus eius. Sicut etiam actualis inhaerentia formae accidentalis extensae et quantae non potest esse in una parte eius, sed in tota et in singulis partibus, in quibus est existentia eius, quia est intrinsecus modus et quasi terminus eius. Unde, sicut inhaerentia accidentis materialis necessario est composita ex partibus integrantibus, eo quod talis forma ex similibus partibus constet, ita etiam subsistentia rei materialis ex eisdem partibus necessario componitur.

11. Quocirca, haec pars huius assertionis non solum procedit in nostra sententia, qua asseruimus subsistentiam esse modum et non entitatem distinctam, sed etiam in opposita sententia, saltem quoad res omnino materiales (ut hominem excipiam); quod convincit illa ratio, quae generalis est in omni opinione, scilicet, quod talis entitas non potest esse tota in toto et tota in qualibet parte, cum spiritualis non sit. Quis enim credat naturae purae materiali deberi spiritualem subsistentiam aut ex illa resultare? Quod si quis instet entitatem materialem posse esse totam in toto et totam in qualibet parte, ut multi sentiunt de animabus brutorum perfectorum, respondemus imprimis illam sententiam nobis non probari, nam forma quae pendet a materia in fieri et esse non potest naturaliter simul tota dependere a diversis partibus materiae. Deinde, esto id concedatur in illis peculiaribus formis, non est extendendum ad entitatem materialem communem infimis materialibus substantiis, et quae non solum formam, sed etiam materiam suo modo consequitur, quia solum debetur (maxime secundum illam sententiam) naturae completae, quae in his rebus ex forma et materia constat.

12. At vero, in homine non procedit haec pars iuxta praedictam sententiam, nam consequenter dicere debet subsistentiam hominis esse spiritualem; sed hoc iam est a nobis improbatum. Solum hoc discrimen nos constituere possumus, quod in homine subsistentia habet hoc genus extensionis seu compositionis solum ex ea parte qua includit

existir por sí o la subsistencia parcial de la materia, mas no por parte de la forma, como ocurre en las otras realidades materiales. Esta diferencia es bastante evidente de suyo, pero no es obstáculo para que se diga que la subsistencia propia de la humanidad es extensa o compuesta de partes integrantes; como también es compuesta de esa manera su existencia o la misma humanidad, aun cuando incluya esencialmente una forma espiritual. Esto, para omitir que en el hombre hay algunas partes en cierto modo integrantes que no están informadas por el alma racional, como la sangre y otras semejantes, cuya subsistencia (que no puede menos de ser material) pertenece de alguna manera a la subsistencia completa de toda la humanidad, como he tratado más ampliamente en la q. 5 de la III parte.

13. La segunda parte de la conclusión, que se refiere a la composición de partes cuasi esenciales, propiamente tiene lugar en la hipótesis de que la subsistencia sea sólo un modo de la naturaleza; porque, si es una entidad completamente distinta, aunque pueda imaginarse que también es compuesta, de suerte que la materia tenga su entidad parcial de subsistencia, y la forma la suya, y de una y otra se componga la subsistencia íntegra, como de acto y potencia; aunque esto —repito— pueda imaginarse, no obstante, además de que sería demasiado superfluo inventar tantas entidades, no sería bastante consecuente con los principios en que se fundamenta la otra opinión. Y, en este sentido, ni Cayetano ni los autores que piensan que la subsistencia tiene su propia entidad, defienden que esté compuesta de esa manera, sino que es simple en lo que respecta a esta composición cuasi esencial, es decir, de acto y potencia. En esto, ciertamente, se expresan de modo consecuente, pero tropiezan con una dificultad al explicar la subsistencia de la humanidad, pues necesariamente han de confesar que aquélla es espiritual, cosa que no parece congruente con la verdad, como he demostrado en la segunda conclusión; por eso, las razones allí aducidas pueden valer para demostrar esta parte. Además, de nuestra opinión de que la subsistencia es sólo un modo parece inferirse necesariamente esta parte, como se ha indicado de manera suficiente al principio de la sección, en los primeros argumentos. Porque, en general, un modo de una realidad compuesta, que se distingue de ella sólo modalmente, y que de manera adecuada, y esencial y primariamente, afecta a toda ella en cuanto tal,

materiam et modum per se existendi aut partialem subsistentiam materiae, non vero ex parte formae, sicut in aliis rebus materialibus. Quae differentia est per se satis nota, illa tamen non obstat quominus subsistentia propria humanitatis extensa seu composita ex partibus integrantibus dicatur; sicut etiam eius existentia vel ipsamet humanitas sic est composita, licet spiritualem formam essentialiter includat. Ut omittam esse in homine aliquas partes aliquo modo integrantes quae non informantur anima rationali, ut sanguis et similes, quarum subsistentia (quae non potest non esse materialis) ad completam subsistentiam totius humanitatis aliquo modo pertinet, ut latius in q. 5 III part. tractavi.

13. Altera conclusionis pars, quae est de compositione ex partibus quasi essentialibus, proprie habet locum supponendo subsistentiam tantum esse modum naturae; nam, si est entitas omnino distincta, licet fingi posset etiam composita, ita ut materia habeat suam entitatem partialem subsistentiae, et forma suam, et ex utraque componatur integra subsistentia, tamquam ex actu et potentia; licet hoc (inquam) fingi possit, tamen et nimis superfluum esset tot fingere entitates, et non esset id satis consequens ad ea principia in quibus alia sententia fundatur. Atque ita nec Caietanus, nec illi auctores qui putant subsistentiam habere suam propriam entitatem, ponunt illam sic compositam, sed simplicem quoad hanc compositionem quasi essentialem, seu ex actu et potentia. In quo quidem loquuntur consequenter, patiuntur tamen difficultatem in explicanda subsistentia humanitatis, quam necesse est ut spiritualem esse fateantur, quod veritati consonum non videtur, ut in secunda conclusione probavi; unde rationes ibi factae ad hanc partem suadendam valere possunt. Praeterea, ex nostra sententia quod subsistentia sit tantum modus, videtur necessario inferri haec pars, ut in principio sectionis in prioribus argumentis sufficienter tactum est. Quia in universum modus rei compositae, qui ab illa tantum modaliter distinguitur et adaequate ac per se primo afficit totam illam ut sic, id est, secundum

es decir, en su totalidad y no por razón de otra parte, ese modo —repito— participa necesariamente de la composición que es proporcional a la realidad de la que es modo. Pues de otra manera resulta ininteligible que un modo afecte íntimamente a toda una cosa y a todas sus partes con alguna identidad real, y con distinción sólo modal; mas, en el presente caso, la subsistencia modifica a la existencia de toda la naturaleza de tal manera que termina y modifica tanto la existencia de la materia como la existencia de la forma; luego se identifica con ellas tomadas simultáneamente; es, pues, necesario que incluya una composición proporcional a la composición de materia y forma, a la cual llamados esencial.

Si las realidades materiales subsisten solamente por razón de la materia

14. No obstante, alguno podría excogitar un modo según el cual fuera posible entender que, en las realidades enteramente materiales (excluimos al hombre), la subsistencia carece de semejante composición, a saber, porque, aun cuando se diga que esta subsistencia pertenece a la naturaleza total, ya que toda la naturaleza subsiste en virtud de ella, sin embargo, no afecta esencial y primariamente a toda la naturaleza en cuanto tal, sino a una parte de la misma, que es la materia prima, y en virtud de ella subsiste el todo, es decir, de ella redunda la denominación al todo. Esto puede explicarse como sigue: nosotros concebimos o explicamos la razón de subsistencia positiva mediante las negaciones de que se valió Aristóteles para definir la sustancia primera, que son: *no estar en un sujeto, no predicarse de un sujeto;* pero, en las cosas materiales, estas negaciones tienen su primer origen en la materia prima; porque, como ésta es el primer sujeto del que se educe la forma, exige esencial y primariamente el no estar en un sujeto y, en consecuencia, el no predicarse tampoco de un sujeto, si se considera individualizada; en cambio, la forma, que se educe de la potencia de la materia, así como se hace de un sujeto, así también está en un sujeto; en consecuencia, toda la razón de subsistir de estas realidades parece estar en la materia. Por eso, aquel Boecio al que hemos aludido en la sección 2, afirmaba que la materia prima es en grado sumo sustancia primera, el cual se equivocó porque, o pensó que la materia prima es una sustancia completa, o no advirtió que sin naturaleza completa no hay ninguna sustancia primera, en sentido perfecto y propio; mas no parece que cometiera error por atribuir a la materia prima una propia y perfecta razón de subsistir que, de suyo, sea suficiente para que, en virtud de ella, subsista toda la naturaleza. Esto se confirma, finalmente, porque la materia existe propísimamente por sí misma, ya que no se apoya en ningún sujeto o soporte ni puede apoyarse de manera natural, y la forma material se apoya en la materia misma como soporte; luego, en toda la naturaleza material, la razón y el modo de subsistir está en la misma materia y no afecta a la forma en sí misma, sino que de la materia redunda la denominación al todo.

15. Y, si se objeta que, por ser la materia más imperfecta que la forma, incluso que la material, parece inconveniente atribuir toda la razón de subsistir de estas realidades materiales a la materia y no a la forma, se responde que la subsistencia pertenece al modo de existir más bien que al grado de entidad, por lo cual no es inconveniente que la forma, aun siendo absolutamente más perfecta que la materia en el grado de entidad, sea menos perfecta en un modo de existir, ya que depende del sujeto, dependencia que la materia no tiene. Por eso es posible que la materia, aunque menos perfecta, tenga una subsistencia que la forma no tiene.

16. En segundo lugar, cabe objetar que, en la naturaleza humana, la subsistencia propia no es la subsistencia de la materia sola; luego tampoco en otras realidades. La consecuencia es válida por paridad de razón, y el antecedente parece cierto. Primeramente, por el misterio de la Encarnación; en efecto, el Verbo divino sólo se unió inmediatamente a aquella realidad a la que se une la subsistencia natural; pero se unió inmediatamente no sólo a la materia, sino también al alma, como consta por fe cierta, y fue explicado al hablar de los tres días; porque el alma permaneció unida al Verbo en virtud de la unión anterior. Y no se unió inmediatamente al Verbo el alma sola y la carne en sí misma, sino también la humanidad; luego la subsistencia propia de la humanidad no es solamente la subsistencia de la materia, sino que incluye asimismo la subsistencia del alma y expresa de manera absoluta una subsistencia completa de toda la humanidad.

se totam, et non ratione alterius partis, talis (inquam) modus necessario participat compositionem proportionatam rei cuius est modus. Quia non potest aliter intelligi quod modus intime afficiat totam rem et omnes partes eius cum aliqua identitate reali, et sola distinctione modali; at, in praesenti, subsistentia ita modificat existentiam totius naturae ut tam existentiam materiae quam existentiam formae terminet ac modificet; ergo cum illis simul sumptis identificatur, et ideo necesse est ut compositionem includat proportionatam compositioni ex materia et forma, quam essentialem vocamus.

Subsistantne res materiales ratione solius materiae

14. Posset tamen aliquis excogitare modum quo intelligi possit in rebus omnino materialibus (hominem excludimus), subsistentiam carere huiusmodi compositione, nimirum, quia, licet haec subsistentia dicatur esse totius naturae, quia ex vi eius tota natura subsistit, non tamen per se primo afficit totam naturam ut sic, sed partem eius, scilicet, materiam primam, et ex vi illius subsistit totum, seu ab illa redundat denominatio in totum. Quod in hunc modum potest declarari, nam ratio positivae subsistentiae a nobis concipitur seu declaratur per illas negationes per quas Aristoteles primam substantiam definivit, quae sunt: *non esse in subiecto, non dici de subiecto;* hae autem negationes in rebus materialibus primam originem trahunt a materia prima; illa enim, cum sit primum subiectum ex quo forma educitur, per se primo postulat non esse in subiecto, et consequenter nec dici de subiecto, si in individuo sumatur; forma vero, quae educitur de potentia materiae, sicut ex subiecto fit, ita etiam est in subiecto; et ideo tota ratio subsistendi in huiusmodi rebus videtur existere in materia. Unde Boetius ille, quem in secunda sectione allegavimus, asserebat materiam primam esse maxime primam substantiam, qui erravit quidem in eo quod aut existimavit materiam primam esse substantiam completam, aut non advertit sine completa natura nullam esse perfecte ac proprie primam substantiam; non tamen videtur errasse in eo quod materiae primae attribuit propriam ac perfectam rationem subsistendi ex se sufficientem, ut ratione illius tota natura subsistat. Quod tandem confirmatur, nam materia propriissime est per se, quia nulli subiecto aut sustentanti innititur nec naturaliter inniti potest; forma autem materialis innititur ipsi materiae ut sustentanti; ergo in tota natura materiali ratio et modus subsistendi est in ipsa materia, et non afficit formam in seipsa, sed a materia redundat denominatio in totum.

15. Quod si obiicias, cum materia sit imperfectior quam forma etiam materialis, videri inconveniens totam subsistendi rationem harum materialium rerum materiae attribuere et non formae, respondetur subsistentiam pertinere potius ad modum existendi quam ad gradum entitatis, et ideo non esse inconveniens quod forma, licet sit perfectior simpliciter in gradu entitatis quam materia, in quodam existendi modo sit minus perfecta, quia dependet a subiecto, quod non habet materia. Et ideo fieri potest ut materia, licet minus perfecta, habeat subsistentiam quam non habet forma.

16. Secundo, obiici potest quia in humana natura subsistentia propria non est subsistentia solius materiae; ergo neque in aliis rebus. Consequentia tenet a paritate rationis; antecedens vero certum videtur. Primo, ex mysterio Incarnationis, nam Verbum divinum solum illi rei fuit unitum immediate cui naturalis subsistentia unitur; sed fuit unitum immediate non solum materiae, sed etiam animae, ut certa fide constat, et in triduo declaratum est; mansit enim anima unita Verbo ex vi prioris unionis. Neque sola anima et caro secundum se, sed tota etiam humanitas fuit Verbo unita immediate; ergo propria subsistentia humanitatis non est tantum subsistentia materiae, sed includit etiam subsistentiam animae, et simpliciter dicit quamdam completam subsisten-

Se confirma, pues por esta razón dicen los teólogos que el Verbo divino no corrompió la subsistencia preexistente, sino impidió que se realizara en la humanidad, como se ve claramente por Santo Tomás, III, q. 4, a. 2, ad 3; mas, si esa subsistencia fuese de la materia sola, hubiera sido corrompida más bien que suplida con ventaja, ya que preexistía en aquella materia, y sólo se habría hecho que la materia no la tuviese bajo forma humana. En segundo lugar, puede demostrarse lo mismo por la razón, ya que en el hombre la forma no sólo es más perfecta que la materia en el grado de entidad, sino también en el modo de existir, puesto que es tan independiente del sujeto como la materia, por lo cual no puede ser hecha sino por creación, lo mismo que ella; luego es por sí misma y consiguientemente tan subsistente como la materia; por tanto, tiene su subsistencia parcial, tanto más perfecta cuanto más inmaterial; en consecuencia, como el hombre consta de alma y cuerpo, y de alma más principalmente que de cuerpo, consta de la subsistencia del alma más bien que de la del cuerpo o, propiamente, no consta de ninguna de las dos, sino de la subsistencia íntegra que se compone de ambas; luego lo mismo ocurrirá, a su manera, en las demás cosas.

17. No obstante, puede responderse a esta objeción negando la consecuencia; porque parece que no es posible dudar acerca del antecedente; antes bien, si, como he dicho arriba, la subsistencia del hombre fuese simple, debería ponerse en el alma más bien que en la materia. Pero no parece que suceda lo mismo con las demás realidades materiales, como puede inferirse de la misma razón aducida, ya que, en el hombre, la forma es independiente del sujeto, mientras que en las demás la forma es dependiente, y, por ello, aunque el alma del hombre esté terminada por una subsistencia parcial, las otras formas no pueden ser terminadas sino por inhesión o cuasi inhesión. Y no es inconveniente, sino que, por el contrario, parece muy conforme con las naturalezas de las cosas el que la naturaleza del hombre sea, en cierto modo, más subsistente que todas las naturalezas inferiores; porque aquélla es, en su totalidad, subsistente esencial y primariamente y de manera intrínseca, ya que consta de una doble parte que por sí misma es apta para subsistir e independiente del sujeto; las naturalezas inferiores, en cambio, sólo

tiam totius humanitatis. Et confirmatur, nam hac ratione dicunt theologi Verbum divinum non corrupisse subsistentiam praeexistentem, sed impedivisse ne in humanitate fieret, ut patet ex D. Thoma, III, q. 4, a. 2, ad 3; si autem illa subsistentia esset solius materiae, non tam fuisset praeventa quam corrupta; praeexistebat enim in illa materia; solumque factum esset ne materia illam haberet sub forma humana. Secundo, probari idem potest ratione, quia in homine forma non solum est perfectior materia in gradu entitatis, sed etiam in modo essendi, nam est tam independens a subiecto sicut materia, et ideo fieri non potest nisi per creationem sicut et illa; ergo est per se et consequenter tam subsistens sicut materia; ergo habet suam subsistentiam partialem, eo perfectiorem quo immaterialiorem; cum ergo homo constet anima et corpore, et principalius anima quam corpore, magis subsistentia animae quam corporis, vel neutra proprie, sed subsistentia integra ex utraque composita; idem ergo erit suo modo in caeteris rebus.

17. Responderi nihilominus potest ad hanc obiectionem negando consequentiam; de antecedente enim non videtur posse dubitari; immo, ut supra dicebam, si hominis subsistentia simplex esset, potius in anima quam in materia ponenda esset. Non videtur autem esse eadem ratio de caeteris materialibus rebus, ut ex eadem ratione adducta colligi potest, nam in homine forma est independens a subiecto; in aliis vero forma est dependens, et ideo, licet anima hominis terminetur per partialem subsistentiam, aliae vero formae non possunt terminari nisi per inhaerentiam vel quasi inhaerentiam. Neque est inconveniens, sed videtur potius valde consentaneum naturis rerum, ut natura hominis sit aliquo modo magis subsistens quam omnes inferiores naturae; illa enim est secundum se totam per se primo et intrinsece subsistens, quia constat ex duplici parte per se apta ad subsistendum et independenti a subiecto; inferiores autem naturae solum sunt subsistentes ratione unius partis, et quasi per

son subsistentes por razón de una parte y como por denominación tomada de ella, pues tienen otra parte enteramente dependiente del sujeto.

18. Así expuesta, esta opinión parece (como digo en otro lugar) en cierto modo probable, mas no debe admitirse como verdadera; porque, ante todo, es ajena a la manera de hablar y de pensar de todos los filósofos y teólogos; efectivamente, todos piensan que cualquier sustancia completa tiene también su subsistencia completa, y que a ella concurre la forma en medida no menor, antes al contrario, mayor, en cierto sentido, que la materia, como puede verse en los autores arriba citados, y en Santo Tomás, II *cont. Gent.*, c. 68, donde dice que la sustancia compuesta de materia y forma es una, según el ser único que consta de materia y forma, en el cual subsiste toda la sustancia. En segundo lugar, argumento urgiendo la segunda objeción antes presentada, pues de ella se concluye que la subsistencia de la humanidad se compone, de alguna manera, de los modos parciales del alma y de la materia, a los que ahora, en atención a la brevedad, llamamos subsistencias parciales (porque más adelante se ha de tratar de esta denominación y de su verdadero sentido); de aquí, pues, inferimos que la subsistencia de la materia sola no es completa en la razón de subsistencia, sino, a lo sumo, parcial, ya que en otro caso no podría componer, con la subsistencia parcial del alma, una subsistencia íntegra dotada de unidad *per se;* luego esa subsistencia de la materia no puede ser suficiente para que, en virtud de ella, subsista cualquier naturaleza sustancial íntegra. La consecuencia es patente, ya porque la subsistencia debe ser proporcionada a la naturaleza a la que termina, por lo cual, si la naturaleza sustancial es completa, requiere una subsistencia completa, y no una parcial; ya también porque, de lo contrario, sólo la existencia de la materia estaría terminada por la subsistencia, y no la existencia de la forma, ni la de toda la naturaleza compuesta.

19. De aquí podemos argumentar, además: de aquella opinión se sigue que, propia y rigurosamente, en estas realidades materiales sólo es sustancia la materia, y no la forma, ni, consiguientemente, el compuesto de materia y forma. La consecuencia es manifiesta, en primer lugar, porque la sustancia es la que tiene el ser sustancial; mas el ser sustancial es aquel que, por su naturaleza, tiene aptitud para ser terminado por la subsistencia; pero solamente la existencia de la materia es apta

denominationem ab illa, quia habent alteram partem omnino dependentem a subiecto.

18. Haec sententia sic exposita (ut alias dixi) videtur aliquo modo probabilis, non tamen probanda ut vera; nam imprimis est aliena a modo loquendi et sentiendi philosophorum et theologorum; omnes enim sentiunt quamlibet substantiam completam habere etiam suam completam subsistentiam, et ad eam non minus, immo magis quodammodo concurrere formam quam materiam, ut videre licet in auctoribus supra citatis, et in D. Thoma, II cont. Gent., c. 68, ubi ait substantiam compositam ex materia et forma esse unam secundum unum esse ex materia et forma constans, in quo tota substantia subsistit. Deinde argumentor urgendo secundam obiectionem supra factam, nam ex ea concluditur subsistentiam humanitatis componi aliquo modo ex modis partialibus animae et materiae, quos nunc, brevitatis gratia, subsistentias partiales vocamus (nam de hac appellatione et vero sensu eius infra est dicendum); hinc ergo colligimus subsistentiam solius materiae non esse completam in ratione subsistentiae, sed ad summum partialem, quia alias non posset componere cum subsistentia partiali animae integram subsistentiam per se unam; ergo illa subsistentia materiae non potest esse sufficiens ut per illam subsistat quaelibet natura integra substantialis. Patet consequentia, tum quia subsistentia debet esse proportionata naturae quam terminat; si ergo natura substantialis completa est, requirit subsistentiam completam, et non partialem; tum etiam quia alias sola existentia materiae terminaretur per subsistentiam, et non existentia formae, nec totius naturae compositae.

19. Ex quo praeterea argumentari possumus; nam sequitur ex illa sententia proprie et in rigore solam materiam esse substantiam in huiusmodi materialibus rebus, et non formam, et consequenter nec compositum ex materia et forma. Patet sequela, primo quidem, quia substantia est quae habet esse substantiale; esse autem substantiale est illud quod natura sua aptum est terminari

para ser terminada por la subsistencia, y la existencia de la forma no, sino únicamente por inhesión; luego sólo la existencia de la materia es sustancial, y no la existencia de la forma. Ni basta con decir que la existencia de la forma queda terminada de manera cuasi mediata por la subsistencia de la materia, ya que esto puede entenderse en doble sentido. Primero, que la subsistencia de la materia termine verdaderamente y cuasi modifique a la existencia de la forma próximamente y en sí misma, y se diga que hace esto mediatamente sólo porque modifica a la materia con prioridad natural; este sentido no tiene lugar en nuestra opinión, ya porque suponemos que la subsistencia no es una realidad distinta, sino sólo un modo de aquella existencia a la que termina próximamente, ya también porque, si la existencia de la forma es terminable de esa manera, se dice sin razón que solicita su término de la materia, y no que lo tiene por sí misma.

20. Así, pues, el otro sentido, que es el que en verdad pretende dicha respuesta, es que se dice que la existencia de la forma está terminada mediatamente por la subsistencia de la materia, porque tal forma está en una materia subsistente, y ya no necesita de otra sustentante. Pero esto no resuelve el argumento aducido, ya que, de esta manera, también la existencia de la cantidad está terminada por la subsistencia de la materia, porque está en una materia subsistente, y ya no necesita de otro sustentante. Y no importa que se diga que precisa la unión con la forma para poder existir y ser sustentada en la materia, pues también la forma material tiene necesidad de la unión con la cantidad, sin la cual no podría, de manera natural, ni existir ni ser recibida en la materia; luego en esto son iguales. Más aún, de aquí surge una nueva razón: apenas es posible asignar la diferencia entre la forma sustancial meramente material y la accidental, ya que ninguna contribuye formalmente por sí misma, o por un modo que le sea intrínseco, a la subsistencia del compuesto, y ambas confieren a la materia algún ser actual o formal, en el cual una y otra dependen de la materia en su producción y conservación; entonces, ¿qué razón o diferencia puede señalarse para que una deba denominarse sustancial más bien que la otra? Porque no es suficiente decir que una tiene entidad sustancial y la otra accidental, y que ahí ha de buscarse la diferencia; pues el género de la entidad no puede tomarse o explicarse sino par-

per subsistentiam; sed sola existentia materiae apta est terminari per subsistentiam, non autem existentia formae, sed per inhaerentiam tantum; ergo sola existentia materiae est substantialis, non autem existentia formae. Nec satis est si dicatur existentiam formae terminari quasi mediate per subsistentiam materiae; nam hoc duobus modis intelligi potest. Primo, quod subsistentia materiae vere terminet et quasi afficiat existentiam formae proxime et in seipsa, et solum dicatur mediate hoc facere quia prius natura afficit materiam; et hic sensus non habet locum in nostra sententia, tum quia supponimus subsistentiam non esse rem distinctam, sed modum tantum eius existentiae quam proxime terminat; tum etiam quia, si existentia formae est sic terminabilis, immerito dicitur mendicare terminum a materia et non habere illum ex se.

20. Alter ergo sensus, et revera in ea responsione intentus, est existentiam formae dici mediate terminari per subsistentiam materiae, quia talis forma inest materiae subsistenti, et iam non indiget alia sustentante. Sed hoc non solvit argumentum factum, quia hoc modo etiam existentia quantitatis terminatur per subsistentiam materiae, quia inest materiae subsistenti, et iam non indiget alio sustentante. Nec refert si dicatur indigere consortio formae ut esse possit et in materia sustentari, nam etiam forma materialis indiget consortio quantitatis, sine qua naturaliter neque esse neque recipi posset in materia; ergo in hoc pares sunt. Immo, hinc insurgit nova ratio, nam vix potest assignari differentia inter formam substantialem mere materialem et accidentalem, quia neutra confert formaliter per seipsam, seu modum sibi intrinsecum, ad subsistentiam compositi, et utraque confert materiae aliquod esse actuale seu formale, in quo a materia pendet utraque in fieri et in conservari; quae ergo ratio vel differentia assignari potest cur una potius substantialis dicenda sit quam altera? Neque enim satis est dicere unam habere entitatem substantialem et aliam accidentalem, et inde esse petendam differentiam; nam genus entitatis non

tiendo del mismo ser y del modo de ser; consiguientemente, si coinciden en el modo de ser, ya que ambas dependen por igual de la materia como de su sujeto, y una entidad no está terminada por la subsistencia o no contribuye a ella en mayor medida que la otra, una no es más entidad sustancial que la otra.

21. Por eso, de aquella opinión se infiere, además, que las realidades materiales no son supuestos íntegros y completos, lo cual es enteramente absurdo; la consecuencia es manifiesta, ya porque se ha demostrado con probabilidad que de dicha opinión se desprende que en estas realidades no hay más sustancia que en la materia sola, ya también, *ad hominem,* porque el supuesto está constituido formalmente por la subsistencia; luego, si la subsistencia es incompleta, el supuesto no puede menos de ser incompleto. Por lo que se confirma también, ya que, si la subsistencia de la materia es incompleta, por su naturaleza exige el ser completada; luego sería absurdo, y ajeno al orden natural, que en todas las realidades naturales, a excepción del hombre, permaneciese sin complemento; luego, así como la esencia de la materia apetece el complemento de la esencia, y la existencia de la materia el complemento de la existencia, así también la subsistencia de la materia apetece el complemento de la subsistencia, ya que también se ordena a él por su naturaleza; por tanto, bajo cualquier forma bajo la cual se mantenga naturalmente, tiene el complemento de la subsistencia, de igual manera que tiene el de la esencia y el de la existencia. Por último, del misterio de la Encarnación se toma un argumento: de la citada opinión se sigue que la forma de la sangre no fue unida a la subsistencia del Verbo de manera inmediata, sino sólo mediata, por razón de la materia o del sujeto, así como los accidentes, cosa que es falsa por completo, según consta por Santo Tomás, III, q. 5, y por lo que se ha tratado en dicho lugar. Y la consecuencia es manifiesta, pues la naturaleza o la parte de la naturaleza se unió al Verbo del mismo modo que se uniría a la subsistencia creada, mediata o inmediatamente, si estuviese en su propio supuesto.

Corolarios de la doctrina anterior

22. Así, pues, de todo esto se concluye que toda subsistencia de una naturaleza completa y material es, de alguna manera, compuesta de partes o extremos

potest aliunde sumi aut declarari nisi ex ipso esse et modo essendi; si ergo in modo essendi conveniunt, quia utraque aeque pendet a materia ut subiecto, et non magis terminatur a subsistentia, vel ad illam confert una entitas quam alia, non magis est substantialis entitas una quam altera.

21. Unde ulterius infertur ex illa sententia res materiales non esse integra et completa supposita, quod plane est absurdum; sequela vero patet, tum quia probabiliter ostensum est sequi ex dicta sententia in his rebus non esse plus substantiae quam sit in sola materia, tum etiam ad hominem, quia suppositum formaliter constituitur per subsistentiam; ergo si subsistentia est incompleta, non potest suppositum esse nisi incompletum. Unde etiam confirmatur, nam, si subsistentia materiae incompleta est, natura sua postulat compleri; ergo absurdum esset et praeter naturae ordinem quod in omnibus rebus naturalibus praeter hominem maneret sine complemento; sicut ergo essentia materiae appetit complementum essentiae, et existentia materiae complementum existentiae, ita etiam subsistentia materiae complementum subsistentiae, nam ad hoc etiam natura sua ordinatur; ergo sub omni forma sub qua naturaliter manet habet subsistentiae complementum, sicut essentiae et existentiae. Tandem, ex mysterio Incarnationis argumentum sumitur; nam ex praedicta sententia sequitur formam sanguinis non fuisse immediate unitam subsistentiae Verbi, sed solum mediate, ratione materiae seu subiecti, sicut accidentia, quod est omnino falsum, ut constat ex D. Thoma, III, q. 5, et ex ibi tractatis. Sequela vero est manifesta, nam eo modo unita est natura vel pars naturae Verbo quo uniretur subsistentiae creatae, mediate vel immediate, si esset in proprio supposito.

Corollaria ex praecedenti doctrina

22. Ex his ergo omnibus concluditur omnem subsistentiam naturae completae et ma-

que se relacionan entre sí a modo de acto y potencia y que pertenecen a la composición esencial. Esto se sigue abiertamente de lo dicho, pues se ha demostrado que esta subsistencia no es un modo de una parte sola, sino que es un modo adecuado de toda la naturaleza, que la termina esencial y primariamente, pero que, mediatamente, modifica de alguna manera a cada una de sus partes esenciales, que son la materia y la forma. De ahí resulta necesariamente que ese modo no es simple, sino esencialmente compuesto en proporción con la naturaleza y con las partes esenciales de ésta a las que modifica; ahora bien, toda composición esencial requiere extremos que se comporten como acto y potencia.

23. En segundo lugar, de lo dicho se colige que tal subsistencia incluye, no sólo los modos parciales de las mismas partes, sino también la unión de aquéllos entre sí. La primera parte se prueba, ya porque el compuesto incluye los extremos de que se compone, ya también porque la subsistencia no es una realidad totalmente distinta, sino un modo adecuado de la naturaleza compuesta; también la segunda parte resulta fácil por lo dicho, pues la subsistencia adecuada de una naturaleza tiene unidad *per se,* como la misma naturaleza; porque es necesario que muchas veces guarden proporción entre sí; luego la subsistencia íntegra de toda la naturaleza no es sólo un cierto agregado de subsistencias parciales, o de los modos de la materia y de la forma, ya que, de no ser así, no tendría unidad *per se* en cuanto subsistencia; consiguientemente, incluye en su género alguna unión de esos modos parciales entre sí, por la cual se unen para constituir una subsistencia adecuada de todo el compuesto. Se confirma con un caso semejante, pues la esencia, para tener unidad, además de las esencias de las partes —la materia y la forma—, requiere la unión de aquéllas entre sí, e igual ocurre con la existencia; luego lo mismo acontece con la subsistencia. Por último, se confirma, ya que si, por ejemplo, la forma del hombre se separa de la materia, aunque en cada una de las partes se conserven las subsistencias parciales, sin embargo, no permanece la subsistencia de la humanidad, como tampoco permanece la humanidad misma; luego, así como la humanidad no es un agregado de materia y forma (puesto que tal agregado permanece una vez rota la unión, siendo así que la humanidad no permanece, de lo cual se concluye necesariamente que la humanidad

terialis esse aliquo modo compositam ex partibus seu extremis, quae inter se comparantur ad modum actus et potentiae et ad essentialem compositionem pertinent. Hoc sequitur manifeste ex dictis, quia ostensum est hanc subsistentiam non esse modum unius tantum partis, sed esse adaequatum modum totius naturae, per se primo terminantem illam, mediate tamen afficientem aliquo modo singulas partes essentiales eius, scilicet, materiam et formam. Unde necessario fit talem modum non esse simplicem, sed essentialiter compositum cum proportione ad naturam et partes eius quas afficit; omnis autem compositio essentialis requirit extrema quae se habeant tamquam actus et potentia.

23. Secundo, colligitur ex dictis huiusmodi subsistentiam includere et partiales modos ipsarum partium et unionem eorum inter se. Prior pars probatur, tum quia compositum includit extrema ex quibus componitur, tum etiam quia subsistentia non est res omnino distincta, sed modus adaequatus naturae compositae; posterior item pars est facilis ex dictis, quia subsistentia adaequata unius naturae est per se una, sicut et ipsa natura; oportet enim ut saepe inter se servent proportionem; ergo integra subsistentia totius naturae non est tantum aggregatum quoddam partialium subsistentiarum, seu modorum materiae et formae, alias in ratione subsistentiae non esset per se una; includit ergo in suo genere unionem aliquam illorum partialium modorum inter se, qua coniunguntur ad constituendam unam adaequatam subsistentiam totius compositi. Et confirmatur a simili, nam essentia, ut sit una, praeter essentias partium, materiae, scilicet, et formae, requirit unionem earum inter se, et idem est de existentia; ergo idem est de subsistentia. Tandem confirmatur, nam separata, verbi gratia, forma hominis a materia, licet in singulis partibus maneant subsistentiae partiales, non tamen manet subsistentia humanitatis, sicut nec humanitas ipsa; ergo, sicut humanitas non est aggregatum materiae et formae (nam huiusmodi aggregatum manet dissoluta unione, cum tamen humanitas non maneat, ex quo neces-

incluye por sí y esencialmente la unión), también hay que filosofar de manera enteramente igual acerca de la subsistencia, guardando la debida proporción.

24. En tercer lugar, de lo dicho se sigue que la subsistencia de la naturaleza material completa no es indivisible según el primer modo arriba expuesto —como se ha dicho también en la segunda conclusión—, es decir, no es simple y carente de composición. Ahora falta ver si también es divisible del segundo modo, o sea, si es resoluble en los elementos de que se compone, conservándose los componentes, bien sean los dos, bien sea uno de ellos.

La subsistencia compuesta puede dividirse en partes integrantes

25. Cuarta afirmación: la subsistencia material por razón de la composición de partes integrantes es, en cuanto de ella depende, divisible en partes que después de la división se conserven en su ser y comiencen a ser supuestos íntegros o subsistencias íntegras. Digo *en cuanto de ella depende,* ya que, por parte de la naturaleza o del sujeto, cabe la posibilidad de que, en alguna ocasión, esta división no pueda reducirse al acto, por lo menos naturalmente, ya porque la sustancia es incorruptible, como en el cielo, ya porque es físicamente indivisible, como en la unidad natural mínima, ya porque la sustancia no puede conservarse sin tal integridad de partes, como ocurre cuando se le corta la cabeza a un animal; porque entonces, corrompida la sustancia, es necesario que se destruya también la subsistencia. En cambio, siempre que la sustancia se divide en partes integrantes y que conservan idéntica naturaleza sustancial, entonces también la subsistencia del todo se divide en las partes integrantes de que constaba, las cuales dejan de ser partes, no por perder el ser que poseían antes, sino únicamente por perder la unión; y en este sentido afirmamos que la subsistencia material, en cuanto de ella depende, es divisible. Se prueba porque, cuando el agua que antes tenía continuidad se divide en dos partes, que después de la división son dos supuestos de agua, la subsistencia, que anteriormente era una y compuesta, se divide en dos; luego a la subsistencia material, en cuanto de ella depende, no le repugna esta división, si por otro concepto no le repugna por parte de la forma o de la naturaleza.

sario concluditur humanitatem per se et essentialiter includere unionem), ita omnino de subsistentia philosophandum est, servata proportione.

24. Tertio, sequitur ex dictis subsistentiam naturae completae materialis non esse indivisibilem priori modo supra posito, ut in secunda etiam conclusione dictum est, id est, simplicem et incompositam. Nunc videndum superest an sit etiam divisibilis posteriori modo, id est, resolubilis in ea ex quibus componitur, conservatis componentibus, vel utroque vel altero eorum.

Compositam subsistentiam in partes integrantes dividi posse

25. Dico quarto: subsistentia materialis ratione compositionis ex partibus integrantibus, quantum est ex se, divisibilis est in partes quae post divisionem conserventur in suo esse et incipiant esse integra supposita seu integrae subsistentiae. Dico *quantum est ex se,* quia ex parte naturae seu subiecti potest interdum contingere ut haec divisio non possit in actum reduci, saltem naturaliter, vel quia substantia est incorruptibilis, ut in caelo, vel quia est physice indivisibilis, ut in minimo naturali, vel quia substantia conservari non potest sine tali partium integritate, ut quando animali caput abscinditur; tunc enim, corrupta substantia, necesse est etiam destrui subsistentiam. At vero quoties substantia dividitur in partes integrantes et retinentes eamdem substantialem naturam, tunc etiam subsistentia totius dividitur in partes integrantes ex quibus constabat, quae desinunt esse partes, non amittendo esse quod antea habebant, sed amittendo tantum unionem; et hoc sensu dicimus subsistentiam materialem, quantum est ex se, esse divisibilem. Quod probatur, nam quando aqua, quae erat continua, dividitur in duas partes, quae post divisionem sunt duo supposita aquae, subsistentia, quae antea erat una et composita, dividitur in duas; ergo subsistentiae materiali, quantum est ex se, non repugnat haec divisio, si aliunde non repugnet ex parte formae seu natu-

Algunos responderán que entonces no se divide la subsistencia, sino que se corrompe y destruye por completo la que había antes y se generan otras dos. Pero esto se afirma sin fundamento, y, por tanto, resulta increíble por sí mismo, pues aquella subsistencia imita a la sustancia de la que es subsistencia; pero la sustancia es divisible, de suerte que, después de la división, en las dos partes divididas se conserva la misma entidad de la sustancia con la misma singularidad, individuación y existencia, habiendo cambiado solamente el modo de unión o de terminación; luego igual sucederá con la subsistencia. Responderán que no hay paridad de razón, porque la subsistencia es el complemento del supuesto, y a este complemento le repugna el ser parte de un complemento total. Ahora bien, esta respuesta es incompatible con lo dicho anteriormente; porque hemos demostrado que esta subsistencia de las realidades materiales no es indivisible de tal manera que esté toda en el todo y toda en cada parte, con lo cual se ha probado que es extensa y tiene partes; por tanto, a este complemento total no le repugna el tener partes unidas entre sí y continuas a su manera.

26. Y los autores indicados no presentan ninguna razón demostrativa de tal repugnancia, ni puede presentarse en realidad, pues la subsistencia es el complemento de una cosa considerada como consistente por sí misma e independiente de algún sustentante; mas a este complemento no le repugna el tener partes proporcionales a la cosa de que es complemento. En efecto, la cosa que subsiste por sí misma, por ejemplo, toda el agua, consta de partes también subsistentes parcialmente, o consubsistentes con el todo y en el todo, pues, aunque las partes estén en el todo componiéndolo, sin embargo, propiamente no están en él como en un sustentante, y, por ello, pueden tener en él parte de la subsistencia, o un modo parcial de subsistencia; consiguientemente, a este complemento no le repugna el constar de las partes del mismo complemento unidas entre sí. Luego, por igual razón, no le repugnará el que, una vez disuelta la unión, se conserve en ambas partes de la sustancia dividida la entidad modal de una y otra subsistencia, que antes era parcial por causa de la unión, y comienza a ser total por la divi-

rae. Respondent aliqui tunc non dividi subsistentiam, sed omnino corrumpi ac destrui quae antea erat, et duas alias generari. At hoc sine fundamento dictum est, et ideo per se est incredibile, nam illa subsistentia imitatur substantiam cuius est subsistentia; sed substantia est divisibilis, ita ut post divisionem maneat in utraque parte divisa eadem entitas substantiae cum eadem singularitate, individuatione et existentia, mutato tantum modo unionis seu terminationis; ergo idem erit de subsistentia. Respondent non esse parem rationem, quia subsistentia est complementum suppositi, et huic complemento repugnat quod sit pars unius totius complementi [1]. Sed haec responsio non potest cum superius dictis consistere; ostendimus enim hanc subsistentiam rerum materialium non esse ita indivisibilem ut sit tota in toto et tota in qualibet parte, et consequenter probatum est esse extensam et habere partes; non ergo repugnat huic complemento totali habere partes inter se unitas et suo modo continuas.

26. Neque dicti auctores afferunt rationem aliquam quae huiusmodi repugnantiam ostendat, neque revera afferri potest, quia subsistentia est complementum rei in ratione per se stantis et independentis ab aliquo sustentante; huic autem complemento non repugnat habere partes proportionatas rei cuius est complementum. Nam res ipsa quae per se subsistit, verbi gratia, tota aqua, constat ex partibus partialiter etiam subsistentibus, seu consubsistentibus cum toto et in toto, quia, licet partes sint in toto componentes illud, tamen non sunt proprie in illo tamquam in sustentante, et ideo habere possunt in illo partem subsistentiae, seu partialem subsistentiae modum; non ergo repugnat huic complemento quod constet ex partibus ipsius complementi inter se unitis. Ergo, pari ratione, non repugnabit quod, dissoluta unione, conservetur in utraque parte substantiae divisae entitas modalis utriusque subsistentiae, quae antea erat partialis propter unionem et incipit esse totalis per

[1] Fonseca, lib. V Metaph., c. 8, q. 6, sect. 5, ad 3.

sión; pues ninguna unión o continuidad de las partes de la subsistencia es más necesaria para la conservación de la subsistencia que para la conservación de la misma sustancia. Por ello, así como en semejante subsistencia material se entiende que hay extensión de partes, igualmente debe entenderse que se da continuidad de las mismas en algún término común proporcional a ellas. Por tanto, cuando se realiza la división de tales partes, solamente se destruye ese término común y resultan nuevos términos extremos y terminativos, y por esta única causa las subsistencias parciales pierden la denominación de parciales y empiezan a ser totales, lo mismo que sucede en las partes de la cantidad y de la materia o sustancia. Y no se aduce razón alguna por la cual deba filosofarse acerca de la extensión, la continuidad y la división de esta subsistencia, de manera distinta que a propósito de la de otras realidades materiales. Ni se han de multiplicar sin motivo las generaciones y corrupciones de las cosas o de los modos reales. Pero en virtud de la división sola, tomada precisivamente, no se destruye sino la continuidad sola, ni surge ninguna otra cosa excepto los términos terminativos en lugar del término común o continuativo; consiguientemente, no se destruye toda la entidad de la subsistencia que existía antes, sino que se divide en dos por la sola discontinuidad de ellas.

Cómo se divide la subsistencia íntegra del hombre en partes cuasi esenciales

27. Quinta afirmación: en el hombre, la subsistencia íntegra de toda la humanidad consta de las subsistencias parciales del alma y el cuerpo, de suerte que, disuelta la unión de éstos, en cada una de las partes del compuesto se conserva una parte de la subsistencia, con lo cual resulta que la subsistencia íntegra del hombre es divisible de manera cuasi esencial, lo mismo que la naturaleza. Indicó esta conclusión Genebrardo, lib. II *De Trinitate,* págs. 63 y 64, diciendo que la subsistencia unas veces procede de un solo principio, como en los ángeles, y otras veces de dos, como en los hombres, compuestos de alma y cuerpo. Y, en cuanto a la parte perteneciente a la materia o al cuerpo, es común al hombre y a

divisionem; neque enim ulla unio seu continuatio partium subsistentiae magis est necessaria ad conservationem subsistentiae quam ipsius substantiae. Quocirca, sicut in huiusmodi subsistentia materiali intelligitur extensio partium, ita intelligi debet earum continuatio in aliquo termino communi sibi proportionato. Unde, cum fit talium partium divisio, solus ille terminus communis destruitur, et resultant novi termini extremi ac terminantes, et hac solum de causa amittunt partiales subsistentiae denominationem partialium, et incipiunt esse totales, sicut contingit in partibus quantitatis et materiae seu substantiae. Neque affertur ulla ratio ob quam aliter sit philosophandum de extensione, continuatione et divisione huius subsistentiae, quam aliarum rerum materialium. Neque sunt multiplicandae sine causa generationes et corruptiones rerum aut modorum realium. Ex vi autem solius divisionis praecise sumptae non destruitur nisi sola continuatio, neque insurgit quidquam aliud praeter terminos terminantes loco termini communis seu continuantis; non ergo destruitur tota entitas subsistentiae quae prius erat, sed dividitur in duas per solam earum discontinuationem.

Quomodo integra subsistentia hominis in partes quasi essentiales dividatur

27. Dico quinto: in homine integra subsistentia totius humanitatis constat ex partialibus subsistentiis animae et corporis, ita ut, horum dissoluta unione, maneat in utraque parte compositi pars subsistentiae, atque ita fit ut subsistentia integra hominis sit divisibilis quasi essentialiter sicut et natura. Hanc conclusionem indicavit Genebrar., lib. II de Trinit., pag. 63 et 64, dicens subsistentiam interdum manare ab uno principio, ut in angelis, interdum a duobus, ut in hominibus, animo et corpore constantibus. Et, quoad eam partem quae ad materiam seu corpus spectat, communis est homini

las demás realidades materiales, por lo cual se tratará y demostrará en la conclusión siguiente. En cambio, la otra parte, que pertenece al alma, es propia del hombre, y en ella se supone, ante todo, que el alma del hombre, separada del cuerpo, subsiste verdaderamente, lo cual es certísimo. Porque es de fe que permanece como verdaderamente existente; y de aquí se sigue, casi con evidencia, que permanece también como subsistente, ya que existe por sí con independencia de cualquier sustentante. Esto quedó también declarado de modo manifiesto por el misterio de la Encarnación; pues el alma de Cristo separada permaneció unida al Verbo y, en consecuencia, subsistiendo por la subsistencia del Verbo; luego es señal de que el alma es por sí misma capaz de su subsistencia propia, que el Verbo impidió y suplió de manera más eminente por la unión.

28. Con respecto al alma racional unida al cuerpo, suele discutirse si en ese estado subsiste; porque algunos lo afirman en absoluto, puesto que, incluso mientras está unida al cuerpo, no es sustentada ni depende de él. Así, Cayetano, I, q. 76, a. 1, ad 5, y q. 90, a. 2; el Ferrariense, lib. I *cont Gent.*, c. 68; favorece esta opinión Santo Tomás, *In I*, dist. 8, q. 5, a. 2. Otros, por el contrario, lo niegan absolutamente, ya que el subsistir incluye la negación de existir en otro, incluso por modo de forma. Así, Cayetano, III, q. 6, a. 3. Y otros (como Fonseca, lib. V, c. 8, q. 5, sec. 4) responden con una distinción, pues piensan que el subsistir puede tomarse en ambos sentidos, a saber, en cuanto incluye solamente la negación de dependencia con respecto a un sujeto o sustentante, o en cuanto incluye la negación absoluta de existir en otro, incluso por modo de parte o de forma. En el primer sentido, conceden que el alma racional unida al cuerpo subsiste, pero en el segundo lo niegan. Y casi lo mismo dicen acerca del alma separada, pues con una significación admiten que subsiste, mientras que con la otra lo niegan, en cuanto subsistir expresa la negación no sólo de la unión actual, sino también de la aptitud para existir en otro por modo de forma o de parte. Mas esta respuesta, multiplicando las significaciones del término, se detiene en ellas y no explica suficientemente la cuestión. Por nuestra parte, atendiendo principalmente al problema en sí mismo, suponemos (cosa que se ha demostrado arriba) que una realidad no queda constituida formalmente como subsistente por ninguna negación,

cum aliis rebus materialibus, et ideo in sequenti conclusione tractabitur et probabitur. Altera vero pars, quae ad animam pertinet, est propria hominis, et in ea supponitur imprimis animam hominis separatam a corpore vere subsistere, quod est certissimum. Quod enim maneat vere existens, de fide est; hinc autem fere evidenter sequitur manere etiam subsistentem, quia per se existit independenter ab omni sustentante. Quod etiam manifeste declaravit Incarnationis mysterium; nam anima Christi separata mansit Verbo unita, et consequenter subsistens per subsistentiam Verbi; ergo signum est ipsam ex se esse capacem propriae subsistentiae, quam Verbum per unionem impedivit et altiori modo supplevit.

28. De anima vero rationali corpori coniuncta solet esse quaestio, an pro eo statu subsistat; quidam enim simpliciter affirmant, quia etiam dum est unita corpori non sustentatur nec pendet ab illo. Caiet., I, q. 76, a. 1, ad 5, et q. 90, a. 2; Ferrar., lib. I cont. Gent., c. 68; favet D. Thom., In I, dist. 8, q. 5, a. 2. Alii vero absolute negant, quia subsistere includit negationem existendi in alio, etiam per modum formae. Caietanus, III, q. 6, a. 3. Alii vero (ut Fonseca, lib. V, c. 8, q. 5, sect. 4), sub distinctione respondent, quia existimant subsistere utroque modo accipi posse, scilicet, ut includit tantum negationem dependentiae a subiecto vel sustentante, vel ut includit absolutam negationem existendi in alio etiam per modum partis aut formae. Et priori modo concedunt animam rationalem unitam corpori subsistere, posteriori autem modo negant. Et idem fere dicunt de anima separata, nam sub una significatione fatentur eam subsistere, sub alia vero negant, scilicet, quatenus subsistere dicit negationem non solum actualis unionis, sed etiam aptitudinis existendi in alio per modum formae vel partis. Sed haec responsio multiplicando vocis significationes in eis sistit, et rem non satis declarat. Nos vero, ad rem ipsam potissimum spectantes, supponimus (quod supra probatum est) rem non constitui subsistentem formaliter per

sino por un modo positivo de existir, al que acompaña la negación de todo otro modo contradictorio con aquél, como, por ejemplo, la negación de unión hipostática con otro supuesto. Porque, así como de la unión hipostática se tomó ocasión para investigar y conocer el modo de subsistencia de la naturaleza creada, igualmente nosotros explicamos muy bien la razón de esta subsistencia por la negación de unión hipostática o por la contradicción inmediata entre el modo de subsistir por sí y el modo de unión hipostática. Así, pues, acerca del alma separada no hay motivo alguno para dudar de que posee este modo positivo y, consiguientemente, subsiste, como se ha demostrado. Luego la dificultad sólo puede consistir en si ese modo positivo y real, en virtud del cual compete al alma separada el subsistir, es adquirido nuevamente por el alma mediante la separación, o tiene el mismo desde el principio de su creación en el cuerpo. Porque, si lo tiene, por él se denominará subsistente, ya que esta denominación no es negativa, sino positiva; en cambio, si no lo tiene, no será subsistente mientras está en el cuerpo, con lo cual, si se atiende a la cuestión, queda por completo sin efecto la distinción dada.

29. Sin embargo, pienso que no puede demostrarse suficientemente ninguna de las dos primeras opiniones. Porque la verdadera solución depende de si el modo de subsistencia del alma tiene contradicción formal con el modo de unión o de información del cuerpo, ya que ambos modos son positivos, como consta en parte por lo dicho, y en parte por la disputación de las causas; en consecuencia, si tienen contradicción formal entre sí, el alma que informa al cuerpo no podrá tener al mismo tiempo el modo de subsistir, resultando de ello que el alma en el cuerpo no subsiste; en cambio, si esos modos no son formalmente contradictorios entre sí, el alma será, sin duda, subsistente, incluso cuando informa al cuerpo, ya que tal alma es, por su naturaleza, capaz de dicho modo de subsistir, y hasta lo exige por su naturaleza o, más bien, fluye de ella inmediatamente que deja de estar impedido, como se ve con claridad en el alma separada; pero, si el modo de unión o información no es formalmente contradictorio con aquel modo de subsistir, el alma humana, incluso cuando está unida al cuerpo, no tiene nada que

negationem aliquam, sed per positivum modum existendi, quem comitatur negatio omnis alterius modi illi repugnantis, ut, verbi gratia, negatio unionis hypostaticae ad aliud suppositum. Nam, sicut ex unione hypostatica occasio sumpta est inquirendi et cognoscendi modum subsistentiae naturae creatae, ita ratio huius subsistentiae per negationem unionis hypostaticae, seu per immediatam repugnantiam inter modum per se subsistendi et modum unionis hypostaticae optime a nobis declaratur. Sic igitur, de anima separata nulla est dubitandi ratio quin hunc modum positivum habeat et consequenter subsistat, ut ostensum est. Difficultas ergo solum esse potest an ille modus positivus et realis, a quo anima separata habet ut subsistat, illi de novo acquiratur per separationem, an vero eumdem habeat a principio creationis suae in corpore. Nam, si illum habet, ab illo denominabitur subsistens, nam haec non est denominatio negativa, sed positiva; si vero non habet, non erit subsistens dum est in corpore, atque ita, si rem spectemus, omnino cessat distinctio data.

29. Existimo autem non posse satis demonstrari alterutram ex primis duabus sententiis. Quia vera resolutio ex hoc pendet, scilicet, an modus subsistendi animae habeat formalem repugnantiam cum modo unionis seu informationis corporis, nam uterque modus est positivus, ut partim ex dictis, partim ex disputatione de causis constat; si ergo formalem repugnantiam inter se habent, non poterit anima informans corpus habere simul modum subsistendi, atque ita fiet ut anima in corpore non subsistat; si vero illi modi inter se formaliter non repugnant, erit sine dubio subsistens anima, etiam dum corpus informat, quia talis anima natura sua capax est illius modi subsistendi, immo illum natura sua postulat, vel potius ab illa fluit statim ac non impeditur, ut patet in anima separata; si autem modus unionis vel informationis non repugnat formaliter cum illo modo subsistendi, nihil habet anima humana, etiam dum est corpori unita, quod pro-

impida su subsistencia propia; luego tendrá esa subsistencia. En cuanto a saber si esos dos modos de subsistir y de informar son formalmente contradictorios entre sí, no encuentro una demostración o indicación suficiente en favor de ninguna de las partes.

El alma racional subsiste incluso en el cuerpo

30. No obstante, considero bastante probable la opinión de quienes afirman que entre aquellos dos modos no hay contradicción formal y, por tanto, que el alma humana, incluso unida al cuerpo, subsiste verdaderamente. La razón es que, aun cuando el alma informe al cuerpo, no está sustentada por el cuerpo ni depende de él; luego, aunque lo informe, existe en sí y por sí, debido a su independencia. Se confirma, en primer lugar, porque aquella unión informativa es completamente distinta de la unión hipostática, como es evidente de suyo; luego no es preciso que incluya una contradicción formal con la subsistencia, contradicción que está incluida en la unión hipostática. Se dirá: aun cuando el alma no se usa hipostáticamente al cuerpo, sin embargo se une hipostáticamente a todo el hombre o a la persona del hombre, y, por ello, no puede tener subsistencia propia. Pero esto confirma más bien lo contrario, pues el alma racional no se une a la persona del hombre solamente como solicitando de ella la subsistencia, sino más bien como constituyéndola o confiriéndola, ya sea en su totalidad, según parece insinuar a veces Santo Tomás, ya sea, al menos, en parte o parcialmente, según opinamos nosotros; pero esta unión en la persona no excluye, antes al contrario requiere la subsistencia parcial, como también las partes del agua se unen en un solo supuesto, componiendo la subsistencia íntegra de éste con sus subsistencias parciales.

31. En segundo lugar, se confirma y explica esto mismo por el misterio de la Encarnación; efectivamente, el alma de Cristo, desde el principio de su creación y durante todo el tiempo en que estuvo unida al cuerpo, estuvo también unida hipostáticamente al Verbo divino con una unión propia y de suyo independiente de la unión con el cuerpo, y esa unión hipostática permaneció en ella incluso des-

priam eius subsistentiam impediat; habebit ergo illam. An vero illi duo modi subsistendi et informandi habeant inter se formalem repugnantiam, in neutram partem invenio sufficientem demonstrationem aut ostensionem.

Animam rationalem etiam in corpore subsistere

30. Existimo autem probabilius opinari qui dicunt non esse inter illos duos modos formalem repugnantiam, ideoque animam hominis, etiam corpori unitam, vere subsistere. Ratio est quia, licet anima informet corpus, non sustentatur a corpore neque ab illo pendet; ergo, quamvis informet, existit in se ac per se ratione suae independentiae. Confirmatur primo, quia unio illa informativa longe distincta est ab unione hypostatica, ut per se constat; ergo non est necesse ut includat formalem repugnantiam cum subsistentia, quam includit unio hypostatica. Dices, quamvis anima non uniatur hypostatice corpori, uniri tamen hypostatice toti homini seu personae hominis, et ideo non posse habere propriam subsistentiam. Sed hoc potius confirmat oppositum, nam anima rationalis non unitur personae hominis tantum ut mendicans ab illa subsistentiam, sed potius ut constituens seu conferens illam, vel totam, ut interdum videtur D. Thom. innuere [1], vel saltem ex parte seu partialiter, ut nos opinamur: haec autem unio in persona non excludit, sed potius requirit partialem subsistentiam, sicut etiam partes aquae uniuntur in uno supposito, componendo integram subsistentiam eius suis partialibus subsistentiis.

31. Secundo, confirmatur ac declaratur hoc ipsum ex mysterio Incarnationis; anima enim Christi, a principio creationis suae et toto suo tempore quo fuit unita corpori, fuit etiam unita hypostatice Verbo divino propria unione ex se independente ab unione ad corpus, quae in illa mansit etiam post separationem a corpore; ergo unio hypostatica

[1] I, q. 76, a. 1, ad 5; lib. I cont. Gent., c. 68.

pués de separarse del cuerpo; luego la unión hipostática del alma con la subsistencia del Verbo y la unión informativa de la misma alma con el cuerpo no tienen formal contradicción entre sí; luego tampoco la subsistencia propia del alma tiene contradicción formal con la información actual, ya que la unión hipostática suple a la subsistencia propia y la impide. En otro lugar hemos tomado un argumento semejante, *ad hominem*, contra Cayetano; porque él concede que el alma racional, informando al cuerpo glorioso después de la resurrección, habrá de ser subsistente en el mismo cuerpo; de ello resulta abiertamente que la información y la subsistencia no tienen contradicción formal entre sí; luego lo mismo habrá que decir a propósito de la información en el cuerpo corruptible; porque ésta tiene física y esencialmente la misma razón que la información del cuerpo glorioso, así como también el cuerpo es esencialmente el mismo, aunque esté afectado por cualidades diversas.

32. En último lugar, puede confirmarse, porque el alma racional es producida por creación con prioridad natural a ser unida al cuerpo; luego es hecha subsistente en el instante en que es creada; luego sigue siendo subsistente mientras informa al cuerpo. El antecedente es cierto, y la segunda consecuencia evidente, ya que el alma racional informa al cuerpo en el mismo instante de tiempo en que es creada; por consiguiente, si en aquel instante es creada subsistente, tiene simultáneamente la subsistencia y la información, puesto que en un mismo instante de tiempo no puede recibir con prioridad natural el modo positivo de subsistencia y ser privada de él por causa de la unión con el cuerpo, porque esto implica una contradicción palmaria. Y si el alma tiene en aquel primer instante ambos modos de subsistencia y de información, también durante todo el tiempo en que está en el cuerpo tendrá los dos, pues tales modos no tienen entre sí, en un tiempo cualquiera, mayor incompatibilidad que en un instante. La primera consecuencia se prueba por Santo Tomás, I, q. 45, a. 4, donde demuestra que el ser creadas es propio de las realidades subsistentes; por tanto, si el alma humana es creada en el cuerpo, también subsiste en él. Cabe responder

animae ad subsistentiam Verbi et unio informativa eiusdem animae ad corpus non habent inter se formalem repugnantiam; ergo nec propria subsistentia animae habet formalem repugnantiam cum actuali informatione; nam unio hypostatica supplet vicem propriae subsistentiae et illam impedit. Simile argumentum sumpsimus alibi [1], ad hominem, contra Caietanum, nam ille concedit animam rationalem post resurrectionem informantem corpus gloriosum, fore subsistentem in ipso corpore; ex quo plane conficitur informationem et subsistentiam non habere inter se formalem repugnantiam; ergo idem dicendum est de informatione in corpore corruptibili; haec enim eiusdem rationis est physice et essentialiter cum informatione corporis gloriosi, sicut et corpus ipsum essentialiter idem est, licet diversis qualitatibus affectum.

32. Ultimo, confirmari potest quia anima rationalis fit per creationem prius natura quam uniatur corpori; ergo fit subsistens in eo instanti in quo creatur; ergo manet subsistens dum informat corpus. Antecedens est certum, et posterior consequentia evidens, quia anima rationalis in eodem instanti temporis quo creatur informat corpus; si ergo in illo instanti creatur subsistens, simul habet subsistentiam cum informatione, quia non potest in eodem instanti temporis prius natura recipere positivum modum subsistentiae et illo privari propter unionem ad corpus, quia hoc involvit apertam contradictionem. Quod si in illo primo instanti habet anima utrumque modum subsistentiae et informationis, etiam toto tempore quo est in corpore habebit utrumque, quia tales modi non magis inter se pugnant in quovis tempore quam in uno instanti. Prior vero consequentia probatur ex D. Thoma, I, q. 45, a. 4, ubi probat creari esse proprium rerum subsistentium; si ergo anima hominis in corpore creatur, etiam in eo subsistit. Re-

[1] I tomo III partis, disp. XVII, sect. 1.

que la creación puede terminar en la existencia sin subsistencia. Pero, aunque sobrenatural y milagrosamente sea esto verdad, como sucede en la creación del alma de Cristo, no parece que sea posible de manera natural, ya que no es congruente con las naturalezas de las cosas, puesto que la creación tiende, por su naturaleza, a la realidad subsistente; por ello, su eficacia no puede quedar impedida por la condición natural de la realidad que se crea. De aquí es posible elaborar una nueva razón, como sigue: igual que el alma racional exige por su naturaleza ser creada, así también exige subsistir, a lo cual tiende en último término la creación; consiguientemente, como exige informar al cuerpo, es señal de que estas dos condiciones no son contradictorias entre sí; porque el alma humana no puede postular, por su naturaleza, dos condiciones que sean simultáneamente incompatibles. Y si esas condiciones fuesen contradictorias, sería la subsistencia la que impidiese la información, más bien que al contrario, porque aquélla es más íntima a la creación, ya que la subsistencia es concreada o sigue intrínsecamente al término de la creación, mientras que la información o unión con el cuerpo se realiza en virtud de una razón distinta del agente extrínseco.

33. Así, pues, se concluye con bastante probabilidad que el alma racional, incluso cuando está unida al cuerpo, tiene el modo positivo de subsistir; y, cuando se separa, no adquiere ningún modo positivo nuevo de existir, sino que únicamente queda privada del modo positivo de unión con el cuerpo. Y no es necesario que, en el alma separada, suceda a la unión positiva ningún modo positivo formalmente incompatible con la unión con el cuerpo, sino que basta la sola carencia de unión; y esto es más congruente con la condición natural del alma misma, que de suyo tiene aptitud para la unión y la requiere naturalmente, por lo cual nunca postula ningún modo de existir contradictorio con la unión; luego no hay ninguna razón o motivo para atribuírselo, aun cuando esté privada de la unión. Por ello, aunque esté separada, permanece en un estado cuasi violento, tendiendo al cuerpo, cosa que no ocurriría, ciertamente, si a la unión sucediese otro modo de existir positivo y connatural, y contradictorio con la unión, de igual manera que la materia

sponderi potest creationem posse terminari ad existentiam absque subsistentia. Sed, quamquam supernaturaliter et miraculose hoc verum sit, ut in creatione animae Christi contingit, naturaliter tamen non videtur id fieri posse, cum non sit rerum naturis consentaneum, nam creatio natura sua tendit ad rem subsistentem; unde eius efficacia non potest impediri ex naturali conditione rei quae creatur. Ex quo potest nova ratio in hunc modum formari; nam, sicut anima rationalis ex natura sua petit fieri per creationem, ita etiam petit subsistere, ad quod ultimate tendit creatio; cum ergo petat etiam informare corpus, signum est has duas conditiones non esse inter se repugnantes; non enim potest anima ex natura sua simul repugnantes conditiones postulare. Quod si illae conditiones repugnantes essent, potius subsistentia impediret informationem quam e converso, quia illa est intimior creationi; concreatur enim subsistentia seu intrinsece consequitur ad terminum creationis; informatio vero seu unio ad corpus fit per distinctam rationem extrinseci agentis.

33. Sic igitur, satis probabiliter concluditur animam rationalem, etiam dum est corpori coniuncta, habere positivum modum subsistendi, et cum separatur, non acquirere novum aliquem existendi modum positivum, sed privari solum positivo modo unionis ad corpus. Neque oportet ut loco illius positivae unioni succedat in anima separata aliquis modus positivus, formaliter repugnans unioni ad corpus, sed sufficit sola carentia unionis; estque id magis consentaneum naturali conditioni ipsius animae, quae ex se apta est ad unionem illamque naturaliter petit, et ideo nunquam postulat modum aliquem existendi repugnantem unioni; non ergo est ulla ratio vel causa cur illi tribuatur, etiamsi unione privetur. Et propterea, etiamsi separata sit, quasi violenta manet, appetens corpus, quod certe non ita esset, si unioni succederet alius modus existendi positivus et connaturalis et repugnans unio-

no permanece en un estado violento cuando queda privada de una forma porque a ésta sucede otra, aunque se encontraría violentamente si quedase privada de toda forma.

34. Con esto, pues, queda probada la afirmación establecida; porque, si el alma racional tiene en el cuerpo su subsistencia parcial, que conserva aunque se separe del cuerpo, es preciso que la subsistencia íntegra del hombre se componga de las subsistencias parciales del alma y del cuerpo unidas entre sí, y pueda resolverse o dividirse en las mismas por separación entre el alma y el cuerpo, permaneciendo la subsistencia parcial en la parte separada. Y esto puede confirmarse por el misterio de la Encarnación; en efecto, de esta manera la unión de toda la humanidad se compone de las uniones parciales del alma y el cuerpo, y pudo resolverse en ellas; porque, en virtud de la separación entre el alma y el cuerpo, así como fue destruida la humanidad, igualmente lo fue su unión íntegra con el Verbo, pero se conservaron las uniones parciales en el cuerpo y el alma separados; lo mismo hay que decir, por tanto, de las subsistencias parciales, porque la unión suple a la subsistencia propia, en la debida proporción. Y contra esta afirmación no se presenta ninguna nueva dificultad por parte del alma (pues de la materia vamos a tratar en seguida), ya que, siendo incompleta y parcial la subsistencia del alma, no le repugna la composición de la subsistencia íntegra, ni tampoco el que una misma realidad simultáneamente subsista de este modo y sea parte, como decíamos antes acerca de las partes del agua, ejemplo que utiliza para esta cuestión Santo Tomás, I, q. 75, a. 2, ad 1 y 2; de este pasaje se desprende abiertamente que él sostuvo esta opinión; también la mantiene en *Q. disp. de anima*, a. 1, ad 6.

La composición y disolución de la subsistencia en otras realidades puramente materiales

35. Sexta afirmación: en otras sustancias materiales y corruptibles, con excepción del hombre, aunque la subsistencia íntegra del todo se componga de los modos parciales de la materia y la forma, y se disuelva por separación de éstos, sin embargo, después de la separación no pueden continuar ambos modos parciales,

ni; sicut materia non manet in statu violento quando privatur una forma, quia illi alia succedit; esset tamen violenter, si omni forma privaretur.

34. Ex his ergo probata manet assertio posita; nam, si anima rationalis in corpore suam habet subsistentiam partialem, quam retinet etiamsi a corpore separetur, necesse est ut integra subsistentia hominis ex partialibus subsistentiis animae et corporis inter se unitis componatur, et in easdem sit resolubilis seu divisibilis per separationem animae a corpore, manente subsistentia partiali in parte separata. Et confirmari hoc potest ex mysterio Incarnationis; nam ad hunc modum unio totius humanitatis componitur ex partialibus unionibus animae et corporis, et in eas fuit resolubilis; nam, per separationem animae a corpore, sicut humanitas destructa est, ita et eius integra unio ad Verbum, manserunt autem partiales uniones in anima et corpore separatis; ita ergo dicendum est de partialibus subsistentiis; nam unio illa supplet subsistentiam propriam cum proportione. Neque contra hanc assertionem occurrit nova difficultas ex parte animae (nam de materia statim dicemus), quia, cum illa subsistentia animae incompleta sit et partialis, non repugnat ei compositio integrae subsistentiae, neque etiam repugnat ut eadem res simul hoc modo subsistat et sit pars, sicut de partibus aquae supra dicebamus, quo exemplo utitur ad rem praesentem D. Thomas, I, q. 75, a. 2, ad 1 et 2, ex quo loco plane constat illum fuisse huius sententiae, quam etiam habet Q. disp. de Anima, a. 1, ad 6.

De compositione et dissolutione subsistentiae in aliis rebus pure materialibus

35. Dico sexto: in aliis substantiis materialibus et corruptibilibus praeter hominem, licet integra subsistentia totius componatur ex partialibus modis materiae et formae, et per eorum separationem dissolvatur, non tamen potest post separationem uterque par-

sino únicamente el modo parcial de la materia, por lo que en estas realidades sólo la materia tiene subsistencia parcial, mas no la forma. En esta afirmación explicamos el modo de composición de la subsistencia completa enteramente material, punto que, en verdad, no es fácil de explicar. Así, pues, que tal subsistencia está compuesta de modos parciales que se relacionan entre sí a manera de acto y potencia, se ha demostrado en lo que precede; y atribuimos estos modos parciales a la materia y a la forma porque, como el modo íntegro de la subsistencia se identifica real y adecuadamente con toda la naturaleza, es necesario que se identifique parcialmente con la forma y con la materia, y, en consecuencia, que a la materia y a la forma correspondan modos parciales, de los que se componga la subsistencia íntegra. Y de aquí resulta también necesariamente que, disuelta la unión de estas partes, se disuelva y perezca la subsistencia íntegra; porque eso es común a todo compuesto cuyas partes son susceptibles de separación; ahora bien, consta que, en las realidades de que tratamos, la unión de las partes puede disolverse. Además, en estas realidades es también manifiesto que, disuelta la unión, no pueden permanecer ambos modos parciales, pues por lo menos no persiste aquel que pertenece a la forma; porque, no permaneciendo la forma misma, tampoco podrá conservarse su modo.

36. En cambio, parece que no todos admiten que, por parte de la materia, permanezca el mismo modo parcial de subsistencia; pues, como la materia es más imperfecta que la forma, parece que recibe de ella el modo y la razón de subsistir y, en consecuencia, que, cuando cambia la forma, necesariamente debe cambiarse en la materia el modo parcial de subsistencia. Además, porque la materia que existe en el todo no subsiste propiamente; luego no tiene modo propio de subsistencia, que pueda conservar bajo diversas formas. A pesar de ello, la parte de esta conclusión que se ha establecido parece más verdadera, puesto que, cambiada la forma, en la materia no hay ninguna entidad real o modo sustancial que sufra mutación, excepto el modo de unión, que es muy diverso del modo de la subsistencia, aun cuando admitamos que se da en la materia ese modo de unión distinto de la unión de la forma, del cual se ha hablado antes. Pues, que estos modos —el de unión y el de subsistencia— son distintos, se prueba, en primer lugar, por

tialis modus consequens esse, sed tantum partialis modus materiae, et ideo in his rebus sola materia habet partialem subsistentiam, non tamen forma. In hac assertione explicamus modum compositionis subsistentiae completae omnino materialis, quae res non est quidem facilis ad explicandum. Quod igitur huiusmodi subsistentia composita sit ex partialibus modis qui per modum actus et potentiae inter se comparentur, in superioribus probatum est, atque hos partiales modos materiae et formae attribuimus, quia, cum integer modus subsistentiae realiter identificetur et adaequate cum tota natura, necesse est ut partialiter cum forma et materia idem sit, et consequenter, quod materiae et formae partiales modi respondeant, ex quibus integra subsistentia componatur. Atque hinc etiam necessario fit ut, dissoluta unione harum partium, integra subsistentia dissolvatur et pereat; id enim commune est omni composito cuius partes separari possunt; constat autem, in his rebus, de quibus agimus, unionem partium dissolvi posse. Rursus, in his rebus etiam est manifestum, dissoluta unione non posse manere utrumque partialem modum, quia saltem ille non manet qui ad formam pertinet; cum enim forma ipsa non maneat, nec modus eius conservari poterit.

36. Quod vero ex parte materiae idem maneat partialis subsistentiae modus, non omnibus probari videtur; nam, cum materia sit imperfectior quam forma, videtur ab illa recipere modum et rationem subsistendi, et consequenter, mutata forma, necessario debere mutari in materia partialem subsistentiae modum. Deinde, quia materia existens in toto proprie non subsistit; ergo non habet proprium subsistentiae modum, quem retinere possit sub diversis formis. Nihilominus tamen, pars conclusionis posita verior videtur, quia, mutata forma, nulla realis entitas vel modus substantialis mutatur in materia praeter modum unionis, qui longe diversus est a modo subsistentiae, etiamsi admittamus esse in materia talem modum unionis distinctum ab unione formae, de quo supra dictum est. Quod enim hi modi, scilicet, unionis et subsistentiae, sint distincti,

semejanza con lo dicho acerca de la unión y la subsistencia del alma racional. En segundo lugar, porque, si Dios conservase la materia sin forma, como puede hacer, tal materia carecería de todo modo de unión con la forma y, no obstante, sería subsistente; luego el modo de subsistencia puede conservarse sin el modo de unión; consiguientemente, se distinguen *ex natura rei.* En tercer lugar, puede colegirse lo mismo de las razones propias de tales modos; en efecto, el modo de unión es cuasi relativo y esencialmente dependiente del otro extremo de la unión y composición; en cambio, el modo de subsistencia es en sí enteramente absoluto, y por ello apenas podemos explicarlo, si no es mediante una negación. En cuarto lugar, por el misterio de la Encarnación; pues el modo de unión de la materia con la forma no es incompatible con la unión hipostática, ya que la materia unida en acto al alma racional, y a la forma de sangre o de cadáver, estuvo al mismo tiempo unida hipostáticamente al Verbo divino; pero el modo de subsistencia propia es directamente contradictorio con la unión hipostática, según consta por lo dicho; luego esos modos son diversos.

37. Que no hay contradicción en que estos dos modos estén simultáneamente en la materia, puede probarse con los mismos argumentos con que hemos demostrado esto mismo, o algo semejante, acerca del alma racional, a saber, porque la materia no se une a la forma como a un sujeto, o como a algo que la sustenta en su ser, ya que más bien la materia es el primer sujeto de la forma o de la generación, y, por tanto, exige en sumo grado por su naturaleza este modo de existir en sí y por sí, simultáneamente con la unión con la forma; luego exige ambos modos, y uno no es incompatible con el otro, ni es posible aducir ninguna razón probable de tal incompatibilidad. Además, porque, en el misterio de la Encarnación, el cuerpo de Cristo N. S. tuvo simultáneamente la unión con el alma y la unión hipostática con el Verbo, en lugar de la subsistencia propia; luego tal cuerpo tendría, por su naturaleza, el modo propio de subsistencia juntamente con la unión con el alma, a no ser que estuviese suplido con ventaja por la unión hipostática.

38. Por último (para llegar a lo que pretendemos), se prueba que el modo parcial de subsistencia de la materia no depende de la forma, o de la unión con

probatur primo a simili ex dictis de unione et subsistentia animae rationalis. Secundo, quia, si Deus conservet materiam sine forma, ut facere potest, talis materia careret omni modo unionis ad formam, et nihilominus esset subsistens; potest ergo conservari modus subsistentiae sine modo unionis; distinguuntur ergo ex natura rei. Tertio, idem colligi potest ex propriis rationibus talium modorum; nam modus unionis est quasi respectivus, essentialiter pendens ab altero extremo unionis et compositionis; modus autem subsistentiae est in se omnino absolutus, et ideo vix potest a nobis nisi per negationem declarari. Quarto, ex mysterio Incarnationis, nam modus unionis materiae cum forma non pugnat cum unione hypostatica; nam materia actu unita animae rationali et formae sanguinis vel cadaveris, fuit simul unita hypostatice Verbo divino; at vero modus subsistentiae propriae directe repugnat unioni hypostaticae, ut ex dictis constat; sunt ergo illi modi diversi.

37. Quod vero non repugnent hi duo modi simul esse in materia, probari potest eisdem argumentis quibus hoc ipsum vel simile de anima rationali probavimus, scilicet, quia materia non unitur formae ut subiecto vel ut sustentanti illam in suo esse; nam potius materia est primum subiectum formae seu generationis, et ideo natura sua maxime postulat hunc modum existendi in se ac per se simul cum unione ad formam; ergo utrumque modum postulat, et unus alteri non repugnat, neque ulla probabilis ratio talis repugnantiae afferri potest. Item, quia in mysterio Incarnationis corpus Christi Domini simul habuit unionem ad animam et unionem hypostaticam ad Verbum loco propriae subsistentiae; ergo tale corpus natura sua haberet cum unione ad animam proprium subsistentiae modum, nisi per unionem hypostaticam esset praeventum.

38. Denique (ut ad id quod intendimus deveniamus), quod partialis modus subsistentiae materiae non ita pendeat a forma vel ab unione ad illam, ut necesse sit, mutata

ella, de tal manera que sea necesario que, cambiada la forma, se cambie ese modo de subsistencia; porque no hay ninguna razón para tal dependencia, ya que la misma esencia o existencia de la materia depende de la forma, en cuanto la exige naturalmente para existir, y, a pesar de ello, cambiada la forma, no sufre mutación la actual entidad o existencia de la materia, sino que permanece la misma numéricamente; luego igual ocurrirá con la subsistencia parcial de la misma materia. Se demuestra la consecuencia, ya porque la subsistencia es proporcional a la existencia, ya también porque es tan absoluta como la existencia misma; luego no hay motivo para que dependa de esta forma individual y determinada, o de la unión con ella, en mayor medida que la misma existencia. Con esto se resuelve fácilmente la primera parte de la razón contraria; porque hay gran diversidad entre la forma material y la materia; pues, aunque la forma sea absolutamente más perfecta que la materia, no obstante, relativamente es menos perfecta en el aspecto de que la dependencia que esta determinada forma tiene con respecto a esta determinada materia es mayor que la dependencia inversa; pues una misma forma no puede pasar de una materia a otra, sino que, por el mero hecho de separarse de esta materia, perece; en cambio, la materia pasa (por así decirlo) de una forma a otra o, mejor, permanece la misma bajo las diversas formas que se suceden en ella. Esto procede, o del diverso modo de dependencia, puesto que la forma depende de la materia como de su causa propia, mientras que la materia depende de la forma únicamente como de una condición requerida, por razón de la cual se le debe la existencia y su conservación, pero no sin la forma; o, por lo menos, procede del oficio propio del primer sujeto, pues la acción del agente versa sobre ella, y por eso es necesario que sea apta para permanecer bajo uno y otro término; en cambio, la forma, que es término de la acción, no posee esa indiferencia; consiguientemente, si es material, depende en su ser de la unión actual con el sujeto, unión que no puede cambiarse permaneciendo y conservándose la misma forma. Y de esta misma raíz se deriva una segunda diferencia, la cual consiste en que, cambiada la forma, la materia puede conservarse con la existencia y con el modo de existir; en cambio, la forma, así como no puede conservar la existencia cambiando el sujeto, tampoco puede retener el modo de existir.

forma, mutari illum subsistentiae modum, probatur, quia nulla est ratio talis dependentiae, nam ipsamet essentia seu existentia materiae pendet a forma, quatenus illam naturaliter requirit ut sit, et nihilominus, mutata forma, non mutatur actualis entitas seu existentia materiae, sed eadem numero perseverat; ergo idem erit de partiali subsistentia ipsius materiae. Probatur consequentia, tum quia subsistentia est proportionata existentiae, tum etiam quia est tam absoluta sicut ipsa existentia; ergo non est cur magis pendeat ab hac individua et determinata forma, vel ab unione ad illam, quam ipsa existentia. Ex quo facile solvitur prior pars rationis in contrarium; est enim magna diversitas inter formam materialem et materiam; quamquam enim forma sit absolute perfectior quam materia, in hoc tamen est secundum aliquid minus perfecta, quod plus pendet haec determinata forma ab hac determinata materia, quam e converso; non enim potest eadem forma migrare a materia in materiam, sed, eo ipso quod ab hac materia separatur, perit; materia autem migrat (ut ita dicam) a forma in formam, vel potius eadem manet sub diversis formis in ea succedentibus. Quod provenit vel ex diverso modo dependentiae, nam forma pendet a materia ut a propria causa, materia vero solum pendet a forma ut a conditione requisita, ratione cuius ei debetur existentia et eius conservatio, et non sine forma; vel certe provenit ex proprio munere primi subiecti, nam circa illam versatur actio agentis, et ideo necesse est ut sit apta permanere sub utroque termino; forma vero, quae est terminus actionis, non habet eam indifferentiam, et ideo, si materialis sit, pendet in suo esse ab actuali unione ad subiectum, quae mutari non potest, manente et conservata ipsa forma. Ex hac autem eademque radice provenit altera differentia, scilicet, quod materia, mutata forma, possit conservari cum existentia et cum existendi modo; forma autem, sicut non potest conservare existentiam mutando subiectum, ita etiam non possit existendi modum retinere.

39. Con esto queda también probada la penúltima parte de la conclusión: que la materia tiene su subsistencia parcial, por la que, en su género, concurre a componer la subsistencia íntegra de cada sustancia material completa. Porque tiene su propio modo parcial de existir, con el que compone la subsistencia total, según se ha demostrado; y ese modo es tal que, en virtud de él, a la materia le compete existir en sí y por sí, y con independencia de todo sujeto o sustentante; y por razón del mismo modo de existir puede la misma materia como permanecer en sí bajo diversas formas, conservando el mismo modo de existir, como se ha probado; luego ese modo de existir de la materia es verdadera y propiamente subsistencia, al menos parcial. Algunos responderán que, por el mero hecho de que la materia depende, en su ser y modo de ser, de la forma considerada de manera absoluta o general, no puede tener un modo propio de existir tal que sea subsistencia. Y por igual motivo afirman que de la materia unida en acto a la forma puede decirse que subsiste mucho menos que del alma racional unida al cuerpo; efectivamente, el alma racional está en el cuerpo de tal manera que, en su ser, no depende en absoluto de este cuerpo ni en general de un cuerpo; en cambio, la materia depende de la forma, aun cuando pueda existir sin esta o sin aquella forma. Otros, en cambio, echan mano de la distinción arriba expuesta, a saber: si subsistir sólo expresa la negación de inhesión en un sujeto, entonces la materia prima subsiste; pero si expresa existir por sí, es decir, no en algo de lo que dependa en su ser, entonces la materia prima no subsiste, ya que está en el compuesto y depende de él o de su forma.

40. Pero, pasando por alto la ambigüedad del término, y por lo que atañe a la cuestión, debe decirse que la dependencia de la materia con respecto a la forma no significa obstáculo alguno para que en la materia se dé el modo parcial propio de subsistir; porque toda subsistencia creada depende ante todo del agente, y en especial de Dios; también todo supuesto material depende, a su manera, de sus disposiciones, sin las cuales no puede existir, y, consiguientemente, de ellas depende

39. Atque hinc probata etiam relinquitur penultima conclusionis pars, scilicet, habere materiam [1] suam partialem subsistentiam, qua in suo genere concurrit ad componendam integram subsistentiam cuiuscumque materialis substantiae completae. Nam habet proprium partialem modum existendi, quo componit subsistentiam totalem, ut ostensum est; et ille modus talis est ut per illum habeat materia esse in se ac per se, et independens ab omni subiecto vel sustentante; et ratione eiusdem modi existendi potest eadem materia quasi in se manere sub diversis formis, conservato eodem existendi modo, ut ostensum est; ergo ille modus existendi materiae vere ac proprie est subsistentia saltem partialis. Respondent aliqui, hoc ipso quod materia pendet in suo esse et modo essendi a forma absolute seu in communi sumpta, non posse habere talem existendi modum proprium, qui sit subsistentia. Et eadem ratione aiunt materiam actu unitam formae multo minus dici posse subsistere, quam animam rationalem unitam corpori; nam anima rationalis ita est in corpore, ut in suo esse simpliciter non pendeat, neque ab hoc corpore, neque absolute a corpore; materia autem pendet a forma, etiamsi absque hac vel illa forma esse possit. Alii vero utuntur distinctione superius data, scilicet, si subsistere solum dicat negationem inhaesionis in subiecto, sic materiam primam subsistere; si vero dicat esse per se, id est, non in aliquo, a quo in suo esse pendeat, sic materiam primam non subsistere, quia est in composito et ab eo pendet, seu a forma eius.

40. Sed, omissa vocis ambiguitate, quod ad rem spectat, dicendum est dependentiam materiae a forma nihil obstare quominus in materia sit proprius modus subsistendi partialis; non enim omnis dependentia repugnat rationi subsistendi; omnis enim subsistentia creata pendet imprimis ab agente, et praesertim a Deo; omne etiam suppositum materiale pendet suo modo a dispositionibus suis, sine quibus existere non potest, et consequenter ab eisdem pendet subsi-

[1] Nos parece necesario corregir el adjetivo *materialem*, que se lee en algunas ediciones, entre ellas la de Vivès, por el sustantivo *materiam*, más conforme con el contexto. (N. de los EE.)

la subsistencia de ese supuesto; en este sentido, la materia depende de la forma como de una disposición sustancial tan intrínseca y connatural, que sin ella no puede existir. Por tanto, a la subsistencia no le repugna esta dependencia, sino únicamente aquella que se da con respecto a un sujeto o supuesto sustentante. Y de aquí resulta (cosa que pertenece al empleo del término "subsistir") que se dice con verdad que la materia puede subsistir, ya que esta denominación es positiva por el modo de subsistir, y no sólo negativa, ni incluye —como he dicho— la negación de toda dependencia, o de toda unión con otro, o de existir en algo como en una totalidad, cuya subsistencia componga parcialmente, igual que hemos afirmado acerca del alma racional; porque, en cuanto a esto, se da la misma proporción. Sin embargo, para eliminar toda equivocidad, debe añadirse algo para explicar que la materia no subsiste en calidad de supuesto íntegro; porque no niego que *subsistir,* expresado absolutamente, se tome a veces en este sentido riguroso, como se colige de Santo Tomás, I, q. 75, a. 2, ad 1 y 2. Dígase, pues, que la materia subsiste de manera incompleta o parcial.

41. Falta hablar de la última parte de la conclusión, que pertenece a las formas sustanciales materiales, y, si se considera atentamente lo dicho hasta ahora, puede dar la impresión de que es oscura y no guarda suficiente coherencia con ello. Porque hemos afirmado que la subsistencia del supuesto puramente material es un modo compuesto de los modos parciales de la materia y de la forma; también hemos dicho que el modo que se da por parte de la materia es subsistencia parcial; entonces, ¿cómo puede entenderse otro modo parcial por parte de la forma, sin que sea asimismo subsistencia parcial, siendo así que de uno y otro resulta y se compone la subsistencia completa? O, si ese modo de la forma no es subsistencia, pregunto: ¿qué será?, o ¿cómo podrá entenderse la razón del mismo? Por eso, pues, algunos niegan aquella parte de la conclusión establecida, y conceden que también las formas materiales tienen modos parciales de subsistencia y, consiguientemente, admiten asimismo que dichas formas subsisten, aunque de manera incompleta y en el todo. Otros, en cambio, en lo que respecta a esta denominación, emplean la distinción arriba expuesta, a saber: en cuanto "sub-

stentia talis suppositi; et ad hunc modum pendet materia a forma veluti a substantiali dispositione ita intrinseca et connaturali, ut sine illa esse non possit. Non ergo repugnat subsistentiae huiusmodi dependentia, sed tantum illa quae est a subiecto vel supposito sustentante. Atque hinc fit (quod spectat ad usum verbi subsistendi), vere dici posse materiam subsistere, quia haec denominatio positiva est a modo subsistendi, et non tantum negativa, neque includens (ut dixi) negationem omnis dependentiae aut omnis unionis cum alio, aut essendi in aliquo tamquam in toto, cuius subsistentiam partialiter componat, sicut de anima rationali diximus; est enim quoad hoc eadem proportio. Verumtamen, ut omnis tollatur aequivocatio, addatur aliquid quo declaretur materiam non subsistere ut integrum suppositum; non enim nego quin *subsistere,* simpliciter dictum, interdum in hoc rigore sumatur, ut colligitur ex D. Thom., I, q. 75, a. 2, ad 1 et 2. Dicatur ergo materia subsistere incomplete seu partialiter.

41. Superest ut dicatur de ultima conclusionis parte, quae ad materiales formas substantiales pertinet, et, si attente considerentur quae hactenus diximus, videri potest obscura et non satis cum illis cohaerens. Diximus enim subsistentiam suppositi pure materialis esse modum quemdam compositum ex modis partialibus materiae et formae; diximus etiam modum illum qui se tenet ex parte materiae esse partialem subsistentiam; quomodo ergo intelligi potest alius modus partialis ex parte formae, quin ille etiam sit partialis subsistentia, cum ex utroque resultet et componatur subsistentia completa? Aut, si modus ille formae subsistentia non est, quid, quaeso, erit? aut qualiter poterit ratio eius intelligi? Propter hoc ergo aliqui negant illam partem conclusionis positae, et concedunt etiam formas materiales habere partiales subsistentiae modos, et consequenter etiam fatentur illas subsistere, quamvis incomplete et in toto. Alii vero quoad hanc denominationem utuntur distinctione superius adducta, scilicet, prout

sistir" expresa solamente una negación de inhesión, puede decirse que estas formas subsisten, pero no en cuanto significa una negación de dependencia y de existencia en otro del que depende. No obstante, en las obras de los doctores antiguos nunca se da a estas formas la denominación de subsistentes, ni se dice que subsistan, incluso de manera incompleta. Más aún, Santo Tomás, en el pasaje que acabamos de citar, distinguiendo el subsistente o individuo concreto en incompleto y completo, dice expresamente que en el primer sentido excluye la inhesión del accidente y de la forma material, mientras que en el segundo excluye la imperfección de la parte. Con ello da a entender suficientemente que no puede decirse que las formas materiales subsistan, ni aun de manera incompleta, esto es, al modo como se dice que subsiste la materia o el alma racional.

La formas sustanciales materiales no tienen subsistencia parcial ni subsisten

42. De aquí resulta claramente que la forma material no tiene un modo propio de existir que sea subsistencia parcial; de lo contrario, en virtud de ese modo se denominaría subsistente, al menos de manera incompleta. Por eso, Santo Tomás, en el lugar citado, y los restantes teólogos, atribuyen como cosa propia y peculiar al alma racional, entre todas las formas que informan un cuerpo, el ser algo subsistente, ya que opera con independencia del cuerpo como órgano o instrumento; y, en el a. 3, Santo Tomás niega expresamente que las almas de los brutos sean subsistentes. En este sentido se dice con palabra de San Agustín, en el lib. *De Eccles. dogmat.,* c. 16 y 17, que el alma del hombre es la única sustantiva, mientras que las de los brutos no son sustantivas. La razón está en que la sustancia incluye intrínseca y formalmente la independencia de un sustentante, y sobre todo de un sujeto material o causa de la que dependa la cosa en su ser; pero en estas formas materiales no hay nada (ni esencia, ni existencia, ni modo de existir) que no se apoye en la materia como sustentante y que no dependa de ella en su ser y en su conservación, en el género de causa material; luego el modo de existir de tal forma, que le es connatural, no puede tener verdadera razón

subsistere dicit solam negationem inhaesionis, sic dici posse has formas subsistere, non vero prout dicit negationem dependentiae et existentiae in alio a quo pendet. Verumtamen, apud antiquos doctores nunquam appellantur hae formae subsistentes, neque dicuntur subsistere etiam incomplete. Immo, expresse D. Thomas, in loco proxime citato, distinguens subsistens seu hoc aliquid in incompletum et completum, dicit priori modo excludere inhaerentiam accidentis et formae materialis, posteriori autem modo excludere imperfectionem partis. In quo satis significat non posse formas materiales dici subsistere, etiam incomplete, seu eo modo quo materia vel anima rationalis subsistere dicitur.

Substantiales formae materiales nec partialem subsistentiam habent nec subsistunt

42. Ex quo plane fit non habere materialem formam proprium modum existendi, qui sit partialis subsistentia; alioqui ab illo modo denominaretur subsistens, saltem incomplete. Unde D. Thomas, citato loco, et caeteri theologi, tamquam proprium et peculiare attribuunt animae rationali, inter omnes formas informantes corpus, quod sit aliquid subsistens, eo quod sit operans independenter a corpore, ut organo seu instrumento; et, in a. 3, expresse negat D. Thomas animas brutorum animalium esse subsistentes. Et hoc sensu dicitur nomine Augustini, in lib. de Eccles. dogmat., c. 16 et 17, solam hominis animam esse substantivam, animas vero brutorum non esse substantivas. Ratio vero est quia substantia intrinsece ac formaliter includit independentiam a sustentante, et maxime a materiali subiecto, seu causa a qua in suo esse res pendeat; sed in his formis materialibus nihil est (id est, neque essentia, neque existentia, neque modus existendi) quod non innitatur materiae ut sustentanti, quodque ab illa non pendeat in esse et conservari in genere materialis causae; ergo modus existendi talis

de subsistencia parcial. La consecuencia es evidente por sí misma. La menor también es clara, y se ha explicado y demostrado suficientemente en lo que precede, pues todo lo que hay en estas formas está enclavado en la materia, ya que está commensurado a la entidad y naturaleza de la forma, con respecto a la cual es connatural esta dependencia. Por último, en estas formas no hay nada que no esté producido o coproducido por educción de la potencia de la materia; luego en ellas no hay nada que no dependa de la materia como sustentante. En cuanto a la proposición mayor, también parece bastante evidente por el consentimiento común de todos; en efecto, todos se valen principalmente de esta negación para explicar la razón de subsistencia, y la exigen, por lo menos, para subsistir, aunque muchos requieran algo más, según vimos. Asimismo, la inhesión se opone directamente a la subsistencia; pero toda dependencia de un sujeto sustentante puede llamarse inhesión, y en este sentido Santo Tomás, en el lugar antes citado, llama inhesión al modo de existencia de la forma material en la materia; luego es incompatible con la subsistencia propia.

43. Y no importa que, en estos compuestos materiales, por parte de la forma concurra algo o algún modo parcial para componer la subsistencia íntegra del todo. Porque no es necesario que cualquier elemento componente de algo participe de la razón o denominación del todo, así como no todo lo que compone la línea es línea, ni todo lo que compone al hombre es hombre, si hablamos con propiedad; así, pues, no todo lo que completa la subsistencia de un todo es subsistencia, ni siquiera incompleta, sino que es un término o modo completivo de la subsistencia. Por tanto, declaramos que la subsistencia íntegra de la naturaleza enteramente material se compone de los modos parciales de la materia y la forma; decimos, empero, que el modo de la materia es subsistencia parcial, mas no lo es el modo de la forma, porque el modo de la materia es como el primer fundamento o base de toda la subsistencia de tales realidades, y no se apoya en un fundamento o sujeto anterior. De ahí resulta que puede permanecer, naturalmente, sin esta o aquella forma, o sin ninguna forma determinada, y sobrenaturalmente sin ninguna forma y sin ningún complemento que pueda proceder de ella. En cambio, el modo

formae illi connaturalis non potest habere veram rationem subsistentiae partialis. Consequentia est per se evidens. Minor item est clara, satisque in superioribus declarata et probata, quia quidquid est in his formis est affixum materiae; est enim commensuratum entitati et naturae talis formae, cui connaturalis est haec dependentia. Denique, nihil est in his formis quod non producatur vel comproducatur per eductionem de potentia materiae; nihil ergo in eis est quod non pendeat a materia ut a sustentante. Maior autem propositio etiam videtur satis constans ex communi omnium consensu; omnes enim per hanc negationem maxime declarant rationem subsistentiae, et eam ut minimum ad subsistendum requirunt, licet multi aliquid ultra postulent, ut vidimus. Item, inhaerentia directe opponitur subsistentiae; omnis autem dependentia a subiecto sustentante potest inhaerentia appellari, atque ita D. Thomas, supra, modum existentiae formae materialis in materia inhaerentiam appellat; repugnat ergo cum propria subsistentia.

43. Neque refert quod in his compositis materialibus aliquid seu aliquis partialis modus ex parte formae concurrat ad componendam integram subsistentiam totius. Non enim necesse est ut omne id ex quo aliquid componitur participet rationem vel denominationem totius; ut non quidquid componit lineam est linea, neque omne id quod componit hominem est homo, si proprie loquamur; sic igitur, non quidquid complet subsistentiam totius est subsistentia etiam incompleta, sed est terminus quidam vel modus complens subsistentiam. Itaque, fatemur subsistentiam integram naturae omnino materialis componi ex partialibus modis materiae et formae; dicimus tamen modum materiae esse partialem subsistentiam, non tamen modum formae, quia modus materiae est quasi primum fundamentum seu basis totius subsistentiae talium rerum, et non nititur priori fundamento aut subiecto. Unde fit ut manere possit, naturaliter quidem sine hac vel illa forma, vel quacumque determinata, supernaturaliter vero absque omni forma et absque omni complemento quod

de la forma, aun siendo un complemento de la subsistencia total, no es propiamente una subsistencia parcial e incompleta, ya que es un modo tal que se apoya en un sujeto y fundamento anterior, del cual depende —como de su sustentante— de tal manera que, sin él, no puede sostenerse o existir, no ya sólo naturalmente, cosa que es certísima, pero ni siquiera sobrenaturalmente. Pues, aunque la forma material pueda ser conservada por Dios sin materia, no obstante, el modo de existir que tiene mientras está en la materia no puede ser conservado en esa forma separada de la materia, ya porque mediante la separación queda intrínsecamente cambiado el modo de existir, ya también porque ese modo es cuasi relativo y expresa una referencia actual, y compete a la forma, no de cualquier manera, sino en cuanto informa y compone el todo. Con esto se explica también magníficamente hasta qué punto se aparta ese modo de la razón de subsistencia parcial. Por donde consta asimismo la diferencia entre el modo de existir del alma racional y el de las otras formas; porque aquélla, además de la unión, tiene un modo propio de existir independiente de la materia. Y así resulta que el hombre subsiste de manera más noble que todas las otras realidades materiales, pues subsiste no sólo como un todo *per se*, sino también según la materia y según la forma, y posee una subsistencia íntegra compuesta de subsistencias parciales, perfección a la que no llegan las otras realidades materiales, como se ha explicado.

44. Pero se preguntará si este modo que por parte de la forma material concurre a completar la subsistencia del todo es la misma unión de dicha forma con la materia, o algún otro modo distinto *ex natura rei* de la unión. Porque de lo explicado parece seguirse lo primero; efectivamente, hemos dicho que este modo es tal que no puede conservarse sin la materia; pero semejante dependencia o tan gran conexión parece ser propia de la unión de la forma con la materia. Además, porque, fuera de la unión, que incluye la inhesión sustancial y la dependencia de la existencia de tal forma con respecto a la materia, no se comprende para qué sea necesario otro modo de la misma forma y de su existencia, o qué efecto formal pueda realizar sobre la existencia de dicha forma; por consiguiente, en esa forma no hay otro modo de existencia que la unión o adhesión en la materia;

ab illa provenire potest. Modus autem formae, licet sit complementum quoddam subsistentiae totalis, non est tamen proprie partialis et incompleta subsistentia, quia est talis modus qui innititur priori subiecto et fundamento, a quo ut a sustentante ita pendet ut sine illo sustineri aut esse non possit, non modo naturaliter, quod certissimum est, verum nec supernaturaliter. Quamquam enim materialis forma possit a Deo conservari sine materia, modus tamen existendi quem habet dum est in materia non potest conservari in illa forma separata a materia, tum quia per separationem intrinsece mutatur modus existendi, tum etiam quia ille modus est quasi respectivus et dicens actualem habitudinem, et competit formae non utcumque, sed ut informanti et componenti totum. Quod etiam optime declarat quantum ille modus deficiat a ratione subsistentiae partialis. Unde etiam constat differentia inter modum existendi animae rationalis et aliarum formarum; nam illa praeter unionem habet proprium existendi modum independentem a materia. Atque ita fit ut homo nobiliori modo subsistat quam omnes aliae res materiales; subsistit enim et per se totus, et secundum materiam, et secundum formam, habetque subsistentiam integram compositam ex partialibus subsistentiis, quam perfectionem non attingunt aliae res materiales, ut declaratum est.

44. Sed quaeres an hic modus qui ex parte formae materialis concurrit ad complendam subsistentiam totius sit ipsamet unio talis formae cum materia, vel aliquis alius modus ex natura rei ab unione distinctus. Videtur enim ex dictis sequi illud prius; diximus enim hunc modum talem esse ut sine materia conservari non possit; huiusmodi autem dependentia seu tanta connexio videtur esse propria unionis formae cum materia. Item, quia praeter unionem quae includit substantialem inhaesionem et dependentiam existentiae talis formae a materia, non videtur ad quid sit necessarius alius modus eiusdem formae et existentiae illius, aut quem effectum formalem habere possit circa existentiam talis formae; non est ergo in tali forma alius existentiae modus nisi unio seu

de la misma manera, en la forma accidental, la inhesión actual en el sujeto es el modo de existencia de tal forma y como su término último, y sería enteramente superfluo imaginar otro fuera de él; por tanto, lo mismo sucede con la forma sustancial, en cuanto coincide con la accidental en la información inhesiva o dependiente del sujeto al que informa, aunque difiera en el grado o perfección de esa inhesión. Esa diferencia se explica también de manera excelente según la misma doctrina; porque la inhesión de la forma material difiere de la inhesión del accidente, ya que la primera es tal que, si se une a la subsistencia incompleta de la materia, completa con ella una subsistencia perfecta e íntegra en el género de la sustancia, con lo cual se pone de manifiesto que es un modo sustancial; en cambio, la inhesión del accidente no completa en manera alguna ni pertenece a la subsistencia de la sustancia íntegra, sino que cae enteramente fuera del género y ámbito de la sustancia.

45. Aunque esta parte parezca probable a primera vista, sobre todo porque debe evitarse esta pluralidad de realidades o de modos, en cuanto sea posible, no obstante, pienso que debe decirse que este modo es distinto *ex natura rei* de la información, es decir, de la unión o inhesión de la forma material en la materia. Lo explico, en primer lugar, por el misterio de la Encarnación; en efecto, el Verbo unió hipostáticamente a sí mismo la sangre (de la cual supongo que tiene una forma distinta del alma racional), y durante los tres días asumió el cadáver, y —según una opinión verdadera y admitida— hubiera podido asumir la naturaleza del león, y otra semejante; pero, en virtud de tal unión, la naturaleza asumida quedaría privada de la subsistencia creada íntegra y total, y de hecho así ocurrió con la sangre y con el cadáver de Cristo, según la sana doctrina; luego queda privado tanto de la subsistencia incompleta de la materia como de cualquier complemento de la subsistencia que se añade por parte de la forma, es decir, de aquel modo parcial que la forma material lleva anejo para completar, con la subsistencia de la materia, la subsistencia íntegra del compuesto; pero la forma no queda privada de su información y unión con la materia por causa de la

adhaesio in materia. Sicut in forma accidentali, actualis inhaesio in subiecto est modus existentiae talis formae et quasi ultimus terminus eius, praeter quem supervacaneum omnino esset alium fingere; idem ergo est in forma substantiali, quatenus cum accidentali convenit in informatione inhaesiva seu dependenti a subiecto quod informat, quamvis differat in gradu seu perfectione talis inhaesionis. Quae differentia optime etiam declaratur iuxta eamdem doctrinam; inhaesio enim formae materialis differt ab inhaesione accidentis, quia illa prior talis est ut, adiuncta incompletae subsistentiae materiae, cum illa compleat perfectam et integram subsistentiam in genere substantiae, ex quo constat illam esse substantialem modum; inhaesio autem accidentis nullo modo complet aut pertinet ad subsistentiam integrae substantiae, sed est omnino extra genus et latitudinem substantiae.

45. Quamquam haec pars videatur specie probabilis, praesertim cum haec pluralitas rerum aut modorum vitanda sit, quoad fieri possit, nihilominus tamen dicendum existimo hunc modum esse distinctum ex natura rei ab informatione, seu unione, aut inhaesione formae materialis in materia. Quod imprimis declaro ex mysterio Incarnationis; Verbum enim hypostatice sibi univit sanguinem (quem suppono habere formam distinctam ab anima rationali), et in triduo assumpsit cadaver, et iuxta veram et receptam sententiam potuisset assumere naturam leonis et aliam similem; ex vi autem talis unionis privaretur natura assumpta integra atque totali subsistentia creata, et de facto ita contingit in sanguine et in cadavere Christi, iuxta sanam doctrinam; ergo privatur tam incompleta subsistentia materiae, quam omni complemento subsistentiae quod ex parte formae adiungitur, id est, illo partiali modo quem forma materialis secum affert ad complendam cum subsistentia materiae integram subsistentiam compositi; non privatur autem forma sua [1] informatione et unione ad materiam propter assumptionem, ut per se notum est; ergo

[1] En otras ediciones se lee *sub*, con lo que el texto queda más oscuro. (N. de los EE.)

asunción, como es evidente de suyo; luego ese modo completivo de la subsistencia es distinto *ex natura rei* de la información actual, ya que, como se ha expuesto en lo que precede, no hay ninguna señal más cierta de tal distinción que la separación real entre uno y otro, aunque no sea mutua. Y no entiendo cómo pueda responderse cumplidamente a este argumento, a no ser que por la asunción de una naturaleza irracional o inanimada no se une la subsistencia divina a toda la naturaleza creada de manera esencial y primaria o en su totalidad, sino únicamente según la materia. Sin embargo, esta evasiva es improbable en teología, y más que falsa, como hemos demostrado en los lugares oportunos de los libros *De Incarnatione*. Pero, además, no resuelve la dificultad; porque, si la unión se realiza con la materia, entonces la materia queda privada de su subsistencia parcial; luego en la forma material no puede permanecer ningún modo que pertenezca a la razón o complemento de la subsistencia, ya que tal modo se refiere directa y precisamente al modo de subsistencia de la materia, y viene como a actualizarlo, y depende por completo de él, como se ha demostrado; luego volvemos con la misma eficacia a la razón aducida: que ese modo es separable de la información actual y, consiguientemente, se distingue de ella *ex natura rei*.

46. De aquí puede tomarse una razón metafísica y propia de esta cuestión: así como en la naturaleza compuesta íntegra distinguimos la entidad de la naturaleza del modo completo de subsistencia, igualmente en la misma materia distinguimos la entidad esencial, por razón de la cual es parte de la esencia o de la naturaleza compuesta, y el modo parcial de subsistencia, por razón del cual compone la subsistencia íntegra del todo. Así, pues, en la forma sustancial se entiende la entidad esencial de la forma, que es parte de la esencia y de la naturaleza compuesta; y ésta es la que informa a la materia en cuanto es también parte de la naturaleza, y tal información actual no pertenece en manera alguna a la razón de subsistencia, sino precisamente a la composición de la naturaleza, como se ve asimismo claramente en la humanidad de Cristo, la cual incluye la información del alma racional sin vestigio alguno de subsistencia creada; luego esta información, en cuanto tal, no pertenece de ningún modo al complemento de la subsistencia; luego es preciso añadir alguna otra cosa por parte de la forma.

ille modus complens subsistentiam ex natura rei distinctus est ab actuali informatione, quia, ut in superioribus traditum est, nullum est certius signum talis distinctionis quam realis separatio unius ab alio, etiamsi mutua non sit. Nec video quo modo possit huic rationi satisfieri, nisi per assumptionem irrationalis seu inanimatae naturae non uniri subsistentiam divinam toti naturae creatae per se primo seu secundum se totam, sed tantum secundum materiam. Verumtamen, haec evasio est in theologia improbabilis, et plus quam falsa, ut in libris de Incarnatione suis locis ostendimus. Et praeterea non solvit difficultatem; nam, si unio fit ad materiam, ergo privatur materia sua subsistentia partiali; ergo non potest in forma materiali manere aliquis modus qui ad rationem vel complementum subsistentiae pertineat, quia talis modus directe ac praecise respicit modum subsistentiae materiae et illum quasi actuat et ab illo omnino pendet, ut ostensum est; ergo revolvimur cum eadem efficacia in rationem factam, scilicet, quod talis modus est separabilis ab actuali informatione, et consequenter ex natura rei distinctus ab illa.

46. Atque hinc sumi potest metaphysica ratio et propria huius rei; nam, sicut in integra natura composita distinguimus entitatem naturae a completo modo subsistentiae, ita in ipsa materia distinguimus essentialem entitatem, ratione cuius est pars essentiae seu naturae compositae, et partialem modum subsistentiae, ratione cuius componit integram subsistentiam totius. Sic ergo in substantiali forma intelligitur essentialis entitas formae, quae est pars essentiae et naturae compositae; et haec est quae informat materiam ut est etiam pars naturae, et haec actualis informatio nullo modo pertinet ad rationem subsistentiae, sed praecise ad compositionem naturae, ut patet etiam in Christi humanitate, quae includit informationem animae rationalis absque ullo vestigio subsistentiae creatae; ergo haec informatio ut sic nullo modo pertinet ad complementum subsistentiae; ergo oportet aliquid aliud ad-

De lo contrario, se seguiría que en la naturaleza material completa no hay nada que pertenezca a la razón de subistencia, excepto la subsistencia incompleta de la materia, cosa que se ha rechazado anteriormente.

47. Quizá se diga que, con estos argumentos, se prueba rectamente que debe añadirse algo por parte de la forma, además de la unión con la materia, en cuanto una y otra son partes de la esencia o de la naturaleza, pero que esto no es ninguna cosa distinta de la unión de la existencia de la forma con la subsistencia de la materia. En efecto, así como en la materia se distinguen *ex natura rei* la esencia y la subsistencia parcial, así también, en la misma forma, la unión con la esencia de la materia se distingue de la unión con la subsistencia, y por la asunción hipostática se separa una de otra; porque la forma de la sangre de Cristo permaneció unida a la esencia de la materia, pero no a su subsistencia propia, ya que no la tuvo; luego esto es suficiente para la eficacia de la razón aducida, y para que se comprenda que la subsistencia de la naturaleza material queda completada sólo con esta unión de la existencia de la forma a la subsistencia de la materia. Ahora bien, esta respuesta no puede tener consistencia en manera alguna; porque, si se considera rectamente, introduce en la composición natural del supuesto, de forma y materia, un modo de unión hipostática, lo cual se manifiesta por sí mismo como increíble e improbable en alto grado. Se explica el antecedente: la unión hipostática no es otra cosa que la unión de una sustancia o de una existencia sustancial con la subsistencia de otra, para ser terminada por ella; pero esto es lo que se atribuye a la forma material cuando se dice que, por su existencia, se une a la subsistencia de la materia para ser terminada por ella. Y no importa que esa forma no sea una sustancia íntegra, sino parcial; porque también el alma racional es una sustancia parcial y, a pesar de ello, su unión con la subsistencia de otra es una verdadera unión hipostática. Y tampoco es obstáculo que la subsistencia de la materia sea incompleta, antes bien la unión será tanto más maravillosa.

48. Con esto se elabora un argumento excelente: la subsistencia completa sólo puede terminar de manera natural a la naturaleza completa de la que es subsistencia, y a la cual modifica íntimamente; luego la subsistencia incompleta sólo puede terminar de manera natural a aquella naturaleza incompleta a la que

iungere ex parte formae. Alioqui sequeretur in materiali natura completa nihil esse quod ad rationem subsistentiae pertineat, praeter incompletam subsistentiam materiae, quod in superioribus improbatum est.

47. Dicetur fortasse his rationibus recte probari aliquid aliud adiungendum esse ex parte formae, praeter unionem cum materia, quatenus utraque est pars essentiae vel naturae, hoc tamen nihil aliud esse praeter unionem existentiae formae ad subsistentiam materiae. Nam, sicut in materia distinguuntur ex natura rei essentia et subsistentia partialis, ita in ipsa forma distinguitur unio ad essentiam materiae ab unione ad subsistentiam, et per assumptionem hypostaticam una separatur ab alia; nam forma sanguinis Christi unita mansit essentiae materiae, non tamen subsistentiae propriae eius, cum illam non habuerit; ergo hoc satis est ad efficaciam rationis factae et ut intelligatur subsistentia materialis naturae compleri per solam hanc unionem existentiae formae ad subsistentiam materiae. Sed haec responsio nullo modo potest consistere; nam, si recte consideretur, introducit in naturali compositione suppositi ex forma et materia quemdam modum hypostaticae unionis, quod quam sit incredibile et improbabile, per se satis patet. Declaratur autem assumptum, quia unio hypostatica nihil aliud est quam unio unius substantiae seu existentiae substantialis ad subsistentiam alterius, ut per eam terminetur; hoc autem attribuitur formae materiali, cum dicitur per suam existentiam uniri subsistentiae materiae, ut per eam terminetur. Nec refert quod forma illa non sit integra substantia, sed partialis; nam etiam anima rationalis est partialis substantia, et nihilominus unio eius ad subsistentiam alterius est vera unio hypostatica. Neque etiam obstat quod subsistentia materiae sit incompleta, immo tanto erit mirabilior unio.

48. Unde optimum conficitur argumentum. Nam subsistentia completa tantum potest naturaliter terminare completam naturam cuius est subsistentia, quam intime afficit; ergo subsistentia incompleta tantum potest naturaliter terminare illam incomple-

modifica íntimamente, como un modo intrínseco de la misma, que se distingue de ella con distinción no real, sino sólo modal; luego la subsistencia de la materia termina tan adecuadamente, de manera intensiva y extensiva (como habla Cayetano en otro lugar), a la naturaleza parcial de la materia, que no puede terminar, al menos naturalmente, a la existencia de la forma, ni, por el contrario, la existencia de la forma puede unirse cuasi hipostáticamente a la subsistencia de la materia. Antes bien, si queremos retorcer el argumento, de esa posición se sigue que la subsistencia de la materia no es incompleta; porque, si es tal que por ella queda terminada la existencia de la materia y la de la forma, y, consiguientemente, la existencia de toda la naturaleza íntegra, ¿qué le falta para ser subsistencia completa? Por lo cual, de esa opinión se sigue también que en el todo material compuesto no hay ninguna subsistencia o complemento de subsistencia fuera de la subsistencia de la materia; porque la unión de la existencia con la subsistencia no es complemento de la subsistencia, sino únicamente una vía o cuasi condición necesaria para que la existencia de una quede terminada por la subsistencia ajena, como se ve claramente en la humanidad de Cristo y en su unión con el Verbo.

49. Por eso, tampoco constituye obstáculo alguno el que alguien responda que la subsistencia de la materia no es ajena a la forma que está unida sustancialmente a la materia misma, por lo que esa unión no es semejante a la unión hipostática, que se hace con una subsistencia ajena; así como inversamente, muchos piensan que la subsistencia es de la forma sola, sobre todo en el hombre, y que a ella se une la esencia y la existencia de la materia. Esto —repito— no es obstáculo; porque, siendo la materia realmente distinta de la forma, y teniendo una subsistencia imperfecta y únicamente proporcional a ella, es lo suficientemente ajena y extrínseca a la forma misma para que no pueda terminar su subsistencia si no interviene alguna unión preternatural. Sobre todo, cuando hemos demostrado anteriormente que la subsistencia connatural a cada cosa no es una realidad distinta de ella, sino un modo intrínseco de la misma. Ahora bien, la opinión que atribuye a la forma toda la subsistencia supone que la subsistencia es una realidad simple y realmente distinta, tanto de la materia como de la forma, y que no es

tam naturam quam intime afficit, ut modus eius intrinsecus, non realiter, sed modaliter tantum ab illa distinctus; ergo subsistentia materiae ita adaequate terminat intensive et extensive (ut alias Caietanus loquitur) partialem naturam materiae, ut non possit saltem naturaliter terminare existentiam formae, neque e converso existentia formae possit quasi hypostatice uniri subsistentiae materiae. Quin potius, si velimus argumentum retorquere, ex illa positione sequitur subsistentiam materiae non esse incompletam; nam, si talis est ut per eam terminetur existentia materiae et formae, et consequenter existentia totius naturae integrae, quid illi deest quominus completa subsistentia sit? Unde ex illa sententia etiam sequitur, in toto materiali composito non esse aliam subsistentiam vel complementum subsistentiae praeter subsistentiam materiae; nam unio existentiae ad subsistentiam non est complementum subsistentiae, sed solum via vel quasi conditio necessaria ut existentia unius per alienam subsistentiam terminetur, ut patet in Christi humanitate et unione eius ad Verbum.

49. Quapropter, nihil etiam obstat si quis respondeat subsistentiam materiae non esse alienam formae substantialiter unitae ipsi materiae, et ideo unionem illam non esse similem hypostaticae unioni, quae est ad alienam subsistentiam; sicut e contrario multi censent subsistentiam esse solius formae, praesertim in homine, et ad illam uniri essentiam et existentiam materiae. Hoc (inquam) non obstat; nam, cum materia sit realiter distincta a forma, et imperfectam habeat subsistentiam tantumque sibi commensuratam, satis est aliena et extrinseca ipsi formae ut non possit terminare subsistentiam eius, nisi interveniente aliqua praeternaturali unione. Praesertim, cum in superioribus ostensum sit subsistentiam unicuique rei connaturalem non esse rem distinctam ab illa, sed modum intrinsecum illius. Illa vero opinio quae tribuit formae totam subsistentiam, supponit subsistentiam esse rem simplicem et realiter distinctam,

término de la existencia, sino, o bien la existencia misma, o bien una condición previamente requerida para ella, principios que no admitimos nosotros. Y, según esos principios, es más consecuente atribuir la subsistencia a la forma, ya como raíz —con respecto a las formas materiales—, ya también como primer cuasi sujeto, con respecto al alma racional; pero en ninguna opinión puede decirse con probabilidad que la subsistencia de la materia termine hipostáticamente la existencia de la forma, o que la subsistencia íntegra de todo el compuesto material se complete por la sola unión de la existencia de la forma con la subsistencia de la materia.

50. Por tanto, concluimos: así como en la materia, además de la entidad de su esencia, que es una naturaleza parcial, se da un modo también parcial e incompleto, que es el término último de su existencia, igualmente en la forma material, además de su entidad esencial, que es la otra naturaleza parcial, se da otro modo parcial distinto de ella *ex natura rei,* que es término de su existencia; y, así como de las esencias parciales de la materia y de la forma, unidas entre sí, surge la naturaleza íntegra y completa, así también de aquellos dos modos de la materia y de la forma, unidos también entre sí, surge la subsistencia íntegra de toda la naturaleza material. Además, esos dos modos parciales coinciden en que ambos exigen, por su naturaleza, la unión con el otro, hasta el punto de que ninguno puede conservarse naturalmente sin el otro. Difieren, sin embargo, en que el modo de la materia no se apoya en otro como en su sustentante, sino que sólo lo requiere como acto último o complemento suyo. De ahí se desprende, además, que ese modo de la materia no requiere determinadamente este o aquel modo de la forma, sino que se contenta con cualquier forma o modo de forma, y sucesivamente puede permanecer el mismo bajo las diversas formas y modos de ellas. También se infiere de ahí que tal modo no termina o modifica a la materia precisamente en cuanto unida a esta o aquella forma, sino en sí misma, puesto que, después de variar una unión cualquiera con la forma, ese modo de existir persevera en la materia considerada en sí misma. Pero todas estas cosas suceden de manera completamente distinta en la forma material. Porque, en primer lugar, así como esta forma tiene una entidad que se apoya en la materia, igualmente su modo

tam a materia quam a forma, et non esse terminum existentiae, sed vel existentiam ipsam vel conditionem ad illam praerequisitam, quae principia nos non admittimus. Et iuxta illa magis consequenter attribuitur subsistentia formae vel ut radici respectu materialium formarum, vel etiam ut primo quasi subiecto respectu animae rationalis; in nulla vero sententia dici probabiliter potest quod subsistentia materiae terminet hypostatice existentiam formae, aut quod integra subsistentia totius compositi materialis compleatur per solam unionem existentiae formae ad materiae subsistentiam.

50. Concludimus ergo, sicut in materia, praeter entitatem essentiae eius, quae est quaedam partialis natura, datur modus quidam partialis etiam et incompletus, qui est ultimus terminus existentiae eius, ita in forma materiali, praeter entitatem essentialem eius, quae est altera partialis natura, dari modum alium partialem ex natura rei distinctum ab illa, qui est terminus existentiae eius; et sicut ex essentiis partialibus materiae et formae inter se unitis consurgit integra et completa natura, ita ex illis duobus modis materiae et formae inter se etiam unitis consurgere integram subsistentiam totius materialis naturae. Rursus, conveniunt in hoc illi duo partiales modi, quod uterque petit ex natura sua unionem cum altero, adeo ut naturaliter neuter possit sine altero conservari. Differunt tamen, quod modus materiae non innititur alteri ut sustentanti, sed solum requirit illum quasi ultimum actum seu complementum suum. Unde ulterius fit ut talis materiae modus non requirat determinate hunc vel illum modum formae, sed quacumque forma vel modo formae contentus sit, et successive possit idem permanere sub diversis formis et modis earum. Ex quo etiam colligitur talem modum non terminare seu afficere materiam, praecise ut unitam huic vel illi formae, sed secundum se, quandoquidem, variata quacumque unione ad formam, ille modus existendi perseverat in materia secundum se. Haec vero omnia longe aliter contingunt in materiali forma. Nam, imprimis, sicut haec forma habet entitatem innixam materiae, ita modus existendi eius

de existir se apoya en el modo de existir de la materia, y viene a ser como mantenido y sustentado por él. De ahí resulta que es separable de él, de suerte que este modo de la forma depende determinadamente de esta subsistencia de la materia, y no puede ni variar este soporte y como emigrar a otro sujeto, ni permanecer de ninguna manera sin él. Además, de ahí conjeturamos que este modo de la forma no afecta a ésta en sí misma, sino sólo en cuanto unida a la materia. No porque no se adhiera (por así decirlo) íntimamente a la misma forma y a su existencia, de la que es término, pues esto no puede decirse, ya que, de lo contrario, tal modo sería superfluo y no tendría una entidad proporcionada a la que afectar inmediatamente; sino porque no sigue a la forma ni la modifica a no ser en cuanto unida a la materia; porque, así como esa forma, considerada en sí misma, no es, de suyo, naturalmente capaz de la existencia, sino sólo en cuanto unida, así tampoco tiene el término o modo de la existencia sino en cuanto unida. Por consiguiente, de igual manera que la materia prima se presupone a la forma en orden de naturaleza, igualmente, y en el mismo orden de naturaleza, se presupone en ella su modo de subsistencia; en cambio, con respecto a la forma material se entiende que primero se une a la materia y en ella lleva anejo el modo por el cual, juntamente con la materia, compone la realidad subsistente por completo; pero ese modo no puede tenerlo sino en cuanto está unida a tal materia, por lo cual se dice que no la modifica en sí misma, sino en cuanto unida.

51. Atendiendo a estas diferencias, llamamos subsistencia parcial a ese modo parcial de la materia, y decimos que constituye a la materia como subsistente en sí misma; en cambio, al modo de la forma no lo llamamos subsistencia, ni siquiera incompleta y parcial, sino un complemento de la subsistencia íntegra, que no constituye a tal forma como subsistente en sí misma, sino que con la subsistencia de la materia completa el término íntegro de todo el supuesto que subsiste completamente. Y si alguien pretende que ese modo de la forma debe llamarse también subsistencia parcial, ya que es como una parte de la subsistencia total, en primer lugar se apoyará en una razón débil, como ya se ha demostrado. Además, sólo diferirá de nosotros y del uso común de los filósofos en la manera de hablar; porque no puede negarse (y es lo que atañe a la cuestión) que ese modo se apoya

innititur modo existendi materiae, et ab eo quasi fulcitur vel sustentatur. Ex quo fit ut sit ab eo inseparabilis, ita ut determinate pendeat hic modus formae ab hac subsistentia materiae, nec possit aut variare hoc sustentaculum, et quasi migrare in aliud subiectum, aut omnino sine illo permanere. Rursus, hinc coniectamus hunc modum formae non afficere ipsam secundum se, sed tantum ut unitam materiae. Non quod non adhaereat (ut sic dicam) intime ipsi formae et existentiae eius, quam terminat, id enim dici non potest, alioqui superfluus esset talis modus, neque haberet proportionatam entitatem, quam immediate afficeret; sed quod non consequatur formam neque illam afficiat nisi ut unitam materiae; nam, sicut illa forma secundum se non est naturaliter capax existentiae, sed tantum ut unita, ita etiam nec terminum seu modum existentiae habet nisi ut unita. Itaque, sicut materia prima ordine naturae supponitur formae, ita etiam eodem naturae ordine in ea praesupponitur modus subsistentiae eius; forma vero materialis primo intelligitur uniri materiae, et in illa secum afferre modum, quo cum materia componat rem complete subsistentem, quem modum habere non potest nisi prout unita est tali materiae; et ideo dicitur non afficere illam secundum se, sed prout unitam.

51. Et propter has differentias vocamus modum illum materiae partialem subsistentiam, et materiam secundum se subsistentem constituere dicimus; modum autem formae non vocamus subsistentiam, etiam incompletam et partialem, sed complementum quoddam integrae subsistentiae, quod non constituit huiusmodi formam secundum se subsistentem, sed cum subsistentia materiae complet integrum terminum totius suppositi complete subsistentis. Quod si quis contendat illum etiam modum formae appellandum esse partialem subsistentiam, eo quod sit quasi pars subsistentiae totalis, primum infirma ratione nitetur, ut iam ostensum est. Deinde solum in modo loquendi a nobis, et a communi usu philosophorum discrepabit; nam (quod ad rem pertinet) negari non

en la materia y depende de ella. Por último, nadie puede decir absoluta y simplemente que la forma material subsiste por razón de aquel modo, sino sólo que está en el todo que subsiste en ella. Esto se explica finalmente por el modo de existir que tendría la forma material si por la potencia divina se conservase separada, y también por la diferencia entre el modo que tendría entonces y el que tiene estando unida a la materia. En efecto, si Dios conservase el alma del caballo separada de la materia y le confiriese el modo positivo de existir por sí, como lo confiere a la cantidad consagrada en la Eucaristía, ese modo diferiría en dos cosas del modo de existir que dicha alma tiene estando unida a la materia. Primero, porque tal modo no posee, de suyo, una ordenación a la materia por razón de la cual dependa de ella; segundo, porque repugna directamente a la unión de tal alma con la materia, ya que tal alma no puede unirse a la materia sino con dependencia de ella, y esta dependencia es incompatible con el modo de existir, así como el modo que tiene la cantidad separada es incompatible con la inhesión actual. En cambio, el modo de existir que el alma material tiene naturalmente no es incompatible con la unión y dependencia o inhesión en la materia; antes bien, lo requiere por su naturaleza, y, por ello, ese modo no es subsistencia; pero el que tendría dicha alma en el caso antes indicado de separación sería ciertamente subsistencia. Porque sería un modo sustancial, como lo es la existencia a la que termina; y sería un modo de existir por sí, incompatible con la inhesión; entonces, ¿qué le faltaría para la razón de subsistencia?

52. Se dirá: esa subsistencia, ¿sería total o parcial? Porque no parece lo primero, ya que sólo está en una naturaleza parcial; tampoco lo segundo, porque no tiene aptitud para componer una subsistencia total. Acerca de esto podrían hacerse muchas consideraciones, que voy a insinuar brevemente. Primera: no es contradictorio que una naturaleza parcial subsista por una subsistencia íntegra y completa, ya que el alma de Cristo subsiste por la subsistencia del Verbo, lo cual es certísimo al menos durante los tres días; consiguientemente, en este sentido cabe decir que la subsistencia de tal alma es cuasi total, porque no tiene aptitud para componer otra subsistencia, pero en sí es indivisible. Segunda: tal subsis-

potest quin ille modus innitatur materiae et ab illa pendeat. Ac denique, absolute ac simpliciter nemo potest dicere materialem formam subsistere ratione illius modi, sed solum esse in toto quod in ea subsistit. Declaratur hoc denique ex modo existendi quem haberet forma materialis, si per divinam potentiam separata conservaretur, et ex differentia inter modum quem tunc haberet et quem habet unita materiae. Si enim Deus conservet animam equi separatam a materia, et illi conferat positivum modum per se essendi, sicut confert quantitati consecratae in Eucharistia, ille modus differet a modo existendi quem habet illa anima unita materiae in duobus. Primo, quia ille modus non habet ex se ordinem ad materiam, ratione cuius ab illa pendeat; secundo, quia directe repugnat cum unione talis animae ad materiam, quia talis anima non potest uniri materiae nisi cum dependentia ab illa, quae dependentia repugnat cum illo modo existendi, sicut modus quem habet quantitas separata repugnat cum actuali inhaerentia. At vero modus existendi quem materialis anima habet naturaliter non repugnat unioni et dependentiae seu inhaerentiae in materia; immo, natura sua illam postulat, et ideo talis modus non est subsistentia; ille autem quem haberet illa anima in praedicto casu separationis, revera esset subsistentia. Quia esset modus substantialis, sicut et existentia, quam terminat; et esset modus per se essendi incompossibilis inhaerentiae; quid ergo illi deesset ad rationem subsistentiae?

52. Dices: illa subsistentia essetne totalis, an partialis? Non enim videtur primum, cum sit tantum in natura partiali; nec secundum, quia non est apta componere unam subsistentiam totalem. Circa hoc multa dici possent, quae breviter insinuabo. Primum est non repugnare partialem naturam subsistere per subsistentiam integram et completam, cum Christi anima subsistat per subsistentiam Verbi, quod saltem in triduo certissimum est; sic ergo dici potest illa subsistentia talis animae esse quasi totalis, quia non est apta ad componendam aliam subsistentiam, sed in se est indivisibilis. Secundum est talem subsistentiam simpliciter

tencia es absolutamente imperfecta en su entidad, y en este sentido puede llamarse incompleta, no porque se ordene a completar otra subsistencia, sino porque sólo tiene aptitud para terminar una naturaleza incompleta; a la manera como el modo de perseidad de la cantidad separada no es propiamente parcial, puesto que no se ordena a componer otro; sin embargo, es algo imperfecto e incompleto en sí mismo, así como el movimiento también es en sí mismo algo incompleto, aunque no se ordene a componer otro movimiento. Estos dos puntos son verdaderos. Pero alguien podría añadir un tercero, como sigue: Dios puede hacer que tal alma, conservando esa subsistencia, se una a la materia, y entonces esa subsistencia, juntamente con la subsistencia parcial de la materia, compondría una sola; y si esto es verdad, dicha subsistencia se llama parcial con toda propiedad. Sin embargo, no admito esto, porque estimo que la forma material no puede unirse a la materia, a no ser por una unión que incluya la dependencia con respecto a la materia y la inhesión, que —como antes dije— es incompatible con la subsistencia; porque la forma no puede informar de otra manera que según su aptitud natural, ya que la causalidad formal no puede suplirse ni variarse en una misma forma; ahora bien, la forma material no tiene aptitud para informar si no es inhiriendo a su manera, por lo que es imposible que informe subsistiendo. A no ser que, por ventura, se añada un nuevo milagro, consistente en que tal forma sea afectada simultáneamente por modos opuestos e incompatibles *ex natura rei*, cosa que no considero posible en estos modos que tienen una oposición tan inmediata, como son existir por sí e inherir, si no es estableciendo dos veces una misma realidad en la naturaleza o en diversos lugares. Véase lo que acerca de esta cuestión hemos tratado en el tomo I de la III parte, disp. XIV, sec. 1 y 3.

Se da respuesta a los argumentos sentados al principio y se explica la incomunicabilidad de la subsistencia

53. No tenemos nosotros que resolver los argumentos o motivos de duda que se han expuesto en primer lugar al principio de la sección, ya que demuestran y confirman la sentencia que hemos propuesto. Pero, en los que se han aducido en segundo lugar, se aborda una dificultad distinta, a la que apunta principalmente

in sua entitate esse imperfectam, et hoc sensu dici posse incompletam, non quia ordinetur ad complendam aliam subsistentiam, sed quia tantum est apta ad terminandam incompletam naturam. Sicut modus per se quantitatis separatae non est partialis proprie, quia non ordinatur ad componendum alium; tamen, est quid imperfectum et incompletum in se, sicut etiam motus est in se quid incompletum, licet non ordinetur ad componendum alium motum; et haec duo vera sunt. Tertium vero posset aliquis addere, scilicet, posse a Deo fieri ut talis anima, conservata illa subsistentia, uniatur materiae, et tunc illa subsistentia cum subsistentia partiali materiae componeret unam; quod si hoc verum est, propriissime dicitur illa subsistentia partialis. Hoc tamen mihi non probatur, quia existimo materialem formam non posse uniri materiae nisi per unionem includentem dependentiam a materia et inhaerentiam, quae subsistentiae repugnat, ut supra dixi; forma enim non potest aliter informare quam natura sua apta sit, quia causalitas formalis non potest suppleri aut variari in eadem forma; at vero materialis forma non est apta informare nisi inhaerendo suo modo; quare impossibile est ut informet subsistendo. Nisi fortasse adiuncto novo miraculo, quod talis forma simul afficiatur modis oppositis et ex natura rei repugnantibus, quod in his modis ita proxime oppositis, ut sunt per se esse et inhaerere, non existimo esse possibile, nisi constituendo eamdem rem bis in rerum natura seu in diversis locis. Videantur quae de hac re tetigimus in tomo I, III partis, disp. XIV, sect. 1 et 3.

Satisfit argumentis in principio positis, et incommunicabilitas subsistentiae declaratur

53. Argumenta seu rationes dubitandi in principio sectionis positae priori loco, non sunt a nobis solvendae; probant enim et confirmant sententiam a nobis propositam. In his vero quae posteriori loco positae sunt, attingitur difficultas alia, praecipue intenta in hac sectione, scilicet, quo modo subsi-

esta sección, a saber: en qué sentido se denomina incomunicable la subsistencia creada; en efecto, que esto pertenece a la razón de supuesto es certísimo según la opinión de todos los teólogos, al comienzo del lib. III de las *Sentencias*, y según Santo Tomás, en III. En este sentido dijo también Boecio que la persona es una sustancia individual de naturaleza racional, es decir, una sustancia incomunicable, como exponen todos. Luego la subsistencia creada, que siempre constituye al supuesto, debe ser también incomunicable; porque, si ella fuese comunicable, ¿cómo podría hacer incomunicable a una cosa? Mas parece que esta incomunicabilidad está en contradicción con lo que hemos dicho sobre la composición de la subsistencia y sobre la unión de una subsistencia con otra, puesto que toda composición se realiza por cierta comunicación; es, pues, necesario descubrir el verdadero sentido de esta incomunicabilidad.

54. Debe considerarse, en primer lugar, que hay varios modos de comunicación, y que no todos quedan excluidos en virtud de la subsistencia o del supuesto. Porque, primeramente, hay una comunicación extrínseca intencional, o en el género de la causa final, a la manera como se dice que el fin se comunica a sí mismo, estimulando a ser amado; y en este sentido es claro que la subsistencia y el supuesto son comunicables, ya que expresan cierta perfección amable por sí misma. Hay también otra comunicación extrínseca, pero real y efectiva, como se dice que la causa eficiente se comunica a sus efectos, y de esta manera también es manifiesto que no pertenece a la razón de supuesto el ser incomunicable en este sentido; antes bien, al supuesto le compete en grado sumo el comunicarse de esta manera, pues, como dicen, las acciones son de los supuestos, y la subsistencia, aunque no sea la razón propia y formal de esta comunicación, sin embargo, no la excluye, e incluso es una condición necesaria para dicha comunicación. Además, hay otra comunicación intrínseca y formal; y llamo formal no solamente a la que se da en el género de la causa formal, sino a toda aquella en la que una realidad comunica o presta a algo su misma entidad o formalidad, en el sentido en que se dirá también que la materia se comunica intrínseca y formalmente al

stentia creata dicatur incommunicabilis; hoc enim esse de ratione suppositi certissimum est ex omnium theologorum sententia, in principio III lib. Sentent., et III D. Thom. Quo sensu dixit etiam Boetius personam esse rationalis naturae individuam substantiam, id est, incommunicabilem, ut omnes exponunt. Subsistentia ergo creata, quae suppositum semper constituit, incommunicabilis etiam esse debet; nam, si ipsa communicabilis esset, quomodo posset rem incommunicabilem reddere? Haec autem incommunicabililitas videtur repugnare cum his quae diximus de compositione subsistentiae, et de unione unius subsistentiae cum alia [1], quia omnis compositio fit per quamdam communicationem; oportet ergo verum sensum huius incommunicabilitatis aperire.

54. Est ergo primo considerandum varios esse modos communicationis, et non omnes excludi ex vi subsistentiae seu suppositi. Est enim imprimis quaedam communicatio extrinseca intentionalis, seu in genere causae finalis, quo modo finis seu bonum dicitur communicare seipsum, alliciendo ad sui dilectionem; et hoc modo constat subsistentiam et suppositum esse communicabilia; nam dicunt perfectionem aliquam per se amabilem. Alia est communicatio etiam extrinseca, sed realis et effectiva, quomodo causa efficiens dicitur se communicare suis effectibus, et hoc etiam modo clarum est non esse de ratione suppositi ut sit hoc modo incommunicabile. Immo vero, ad suppositum maxime pertinet hoc modo se communicare; nam (ut aiunt) actiones sunt suppositorum, et subsistentia, quamvis non sit propria ac formalis ratio huius communicationis, non tamen excludit illam, immo est conditio necessaria ad hanc communicationem. Rursus est alia communicatio intrinseca et formalis; voco autem formalem, non tantum illam quae est in genere causae formalis, sed omnem illam in qua res communicat vel praebet alicui suammet entitatem seu formalitatem, quomodo etiam materia dicetur

1 *Illa* en algunas ediciones. (N. de los EE.)

compuesto. Ahora bien, esta comunicación puede ser asimismo múltiple: una es sólo según la razón, o comunidad de razón, a la manera como se dicen que las especies, los géneros y otros predicados superiores se comunican a los inferiores. Esta comunicación queda excluida, ante todo, de la incomunicabilidad del supuesto y de la subsistencia, pero no es propia de ella, sino común a cualquier realidad singular; porque cualquier realidad singular, ya sea naturaleza o supuesto, no puede comunicarse a muchos inferiores. Más aún, el mismo supuesto o subsistencia es incomunicable de esta manera en tanto en cuanto es singular en la realidad, pues la misma razón de subsistencia o de supuesto, tal como puede concebirse abstractamente, es comunicable según la razón, como indicó Santo Tomás, I, q. 29, a. 1, ad 1.

55. Otra es la comunicación real de una misma realidad singular a muchos supuestos o a muchos entes realmente distintos. Esta puede entenderse en dos sentidos: por identidad o sólo por unión. En el primer sentido, tal comunicación no se da fuera de la naturaleza divina. Por eso, la incomunicabilidad opuesta a esta comunicación conviene ciertamente a toda subsistencia finita, pero no precisamente por el hecho de ser subsistencia singular, sino sólo por ser finita. Porque la naturaleza divina, aun siendo singular y esencialmente subsistente, es realmente común a las tres personas realmente distintas, según toda su perfección y según la misma subsistencia absoluta; y, a la inversa, toda realidad finita, aunque no sea subsistente, es incapaz de esta comunicabilidad, con respecto a realidades múltiples y distintas, por identidad; luego esta incomunicabilidad procede de la limitación. Ahora bien, aun cuando esta razón sea suficiente y adecuada con respecto a las criaturas, no lo es, empero, con relación a todas las realidades, ya que las personas divinas, según las propias relaciones o propiedades personales, son incomunicables de esta manera por identidad, no a causa de limitación, sino a causa de la oposición relativa o de origen; porque de ella proviene la distinción entre las divinas personas y, consiguientemente, la incomunicabilidad de una con respecto a las otras; pues, con respecto a las realidades inferiores, proviene más bien

intrinsece ac formaliter se communicare composito. Haec vero communicatio potest etiam esse multiplex; quaedam est secundum rationem tantum seu communitas rationis, quomodo species, genera et alia superiora praedicata dicuntur communicari inferioribus. Et hanc communicationem excludit imprimis incommunicabilitas suppositi et subsistentiae, sed non est propria eius, sed communis cuilibet rei singulari; nam quaelibet res singularis, sive sit natura, sive suppositum, non potest pluribus inferioribus communicari. Immo ipsummet suppositum vel subsistentia in tantum est hoc modo incommunicabilis in quantum in re ipsa singularis est; nam ipsa ratio subsistentiae, vel suppositi, prout abstracte concipi potest, communicabilis est secundum rationem, ut indicavit D. Thomas, I, q. 29, a. 1, ad 1.

55. Alia est communicatio realis eiusdem rei singularis ad plura supposita vel plura entia realiter distincta. Quae potest dupliciter intelligi, scilicet, vel per identitatem vel per unionem tantum. Priori modo non reperitur talis communicatio extra divinam naturam. Unde incommunicabilitas huic communicationi opposita convenit quidem omni subsistentiae finitae, non tamen ex eo praecise quod subsistentia singularis est, sed ex eo tantum quod finita est. Nam divina natura, licet sit singularis et essentialiter subsistens, realiter communis est tribus personis realiter distinctis, secundum totam suam perfectionem et ipsammet subsistentiam absolutam; et, e converso, omnis res finita, etiamsi non sit subsistens, est incapax huius communicabilitatis respectu plurium et distinctarum rerum per identitatem; provenit ergo haec incommunicabilitas ex limitatione. Quamquam autem haec sit sufficiens ratio et adaequata respectu creaturarum, non tamen respectu omnium rerum, quia divinae personae secundum proprias relationes seu proprietates personales sunt hoc modo incommunicabiles per identitatem, non propter limitationem, sed propter relativam oppositionem, vel originis; ab hac enim provenit distinctio divinarum personarum, et consequenter incommunicabilitas unius respectu aliarum; nam respectu inferiorum rerum

de la eminencia e infinitud, por razón de la cual no pueden identificarse con las realidades finitas e inferiores, como es evidente de suyo.

56. En cambio, la otra comunicación real de una realidad singular única e idéntica con respecto a otras múltiples y distintas, no por identidad, sino sólo por unión, es incompatible —al menos, hablando en el plano natural— con el supuesto y con la subsistencia creada; por ello, en este sentido, también la incomunicabilidad opuesta a dicha comunicación pertenece a la razón de aquél. Más todavía: según una opinión probable de los teólogos, incluso de manera sobrenatural o por potencia divina, toda subsistencia creada es incomunicable no sólo a muchos supuestos, cosa que no ofrece duda, sino también a muchas naturalezas; porque la subsistencia creada está ligada (por así decirlo) a la naturaleza propia, a la que termina, de tal manera que no puede comunicarse a ninguna otra, lo cual suele expresarse con otras palabras diciendo que el supuesto creado es tan imperfecto que no puede asumir o terminar una naturaleza ajena. Pero la persona o la subsistencia divina no tiene esta incomunicabilidad, ya que puede comunicarse por unión hipostática a muchas naturalezas, al menos sobrenaturalmente, porque naturalmente ello no es factible; en efecto, aunque el ser comunicable de esta manera sea connatural a la persona o subsistencia divina, sin embargo, la comunicación misma no puede ser connatural a ninguna naturaleza creada, y, como debe realizarse por mutación de la criatura, y no de Dios, se sigue necesariamente que sólo puede llevarse a cabo por una mutación o acción sobrenatural. De ahí resulta que esta incomunicabilidad, considerada en absoluto, no pertenece a la razón de supuesto en cuanto tal, sino a la de supuesto creado. Es más: incluso en el mismo supuesto creado no se origina de ninguna condición perteneciente a la razón de supuesto, ya que conviene también a otras realidades que no son supuestos. Porque, de manera natural, una forma no puede estar adecuadamente en diversas materias, ni una materia bajo diversas formas incompatibles entre sí, ni un accidente en distintos sujetos, ni una naturaleza en distintos supuestos, y así en otros casos. Por tanto, el que la subsistencia creada no pueda comunicarse naturalmente a múltiples realidades o naturalezas proviene del hecho de que es limitada y finita;

potius provenit ex eminentia et infinitate, ratione cuius non possunt identificari cum rebus finitis et inferioribus, ut per se notum est.

56. Alia vero communicatio realis unius et eiusdem rei singularis respectu plurium et distinctarum, non per identitatem, sed per unionem tantum, naturaliter saltem loquendo, repugnat supposito et subsistentiae creatae; unde hoc sensu etiam incommunicabilitas tali communicationi opposita est de ratione illius. Immo, iuxta probabilem opinionem theologorum, etiam supernaturaliter seu per divinam potentiam, omnis subsistentia creata est incommunicabilis non solum pluribus suppositis, quod indubitatum est, sed etiam pluribus naturis; subsistentia enim creata ita est alligata (ut sic dicam) propriae naturae, quam terminat, ut nulli alteri communicari possit, quod aliis verbis dici solet suppositum creatum ita esse imperfectum ut non possit alienam naturam assumere aut terminare. Quam incommunicabilitatem non habet divina persona aut subsistentia; potest enim pluribus naturis communicari per hypostaticam unionem, saltem supernaturaliter; naturaliter enim id fieri non potest; nam, licet esse hoc modo communicabilem connaturale sit divinae personae vel subsistentiae, ipsa tamen communicatio nulli naturae creatae potest esse connaturalis, cumque fieri debeat per mutationem creaturae et non Dei, necessario sequitur ut per solam mutationem vel actionem supernaturalem fieri possit. Unde fit hanc incommunicabilitatem absolute sumptam non esse de ratione suppositi ut sic, sed de ratione suppositi creati. Immo, in ipsomet supposito creato non oritur ex aliqua conditione ad rationem suppositi pertinenti; nam aliis etiam rebus convenit, quae non sunt supposita. Una enim forma non potest naturaliter esse in diversis materiis adaequate, nec una materia sub diversis formis inter se repugnantibus, neque unum accidens in distinctis subiectis, neque una natura in distinctis suppositis, et sic de aliis. Quod ergo subsistentia creata non possit naturaliter communicari pluribus rebus seu naturis ex eo provenit quod limitata est et finita; ex eadem enim radice si-

pues por idéntica raíz se da una incomunicabilidad parecida en todos los ejemplos aducidos, y en otras realidades o modos semejantes. Y el que, incluso sobrenaturalmente, una misma subsistencia creada sea incomunicable a muchas naturalezas, se estima que proviene también de su limitación; pero, como esta razón común no es suficiente, según creo, debe añadirse que tiene su origen en la propia imperfección de la subsistencia creada, concretamente en que sólo es un modo de la naturaleza a la que termina, y no una realidad por completo distinta de ella. Porque a este modo le compete intrínsecamente el poder afectar únicamente a aquella realidad a la que modifica, ya que en su modo de afectar expresa cierta identidad con la realidad a la que afecta. Por eso, ello no es propio de la subsistencia, sino común a todos los modos, tanto sustanciales como accidentales; he tratado con más amplitud esta cuestión en el tomo I de la III parte, disp. XIII, sec. 4.

57. *Qué es la comunicación formal, y a qué realidades puede convenir.*— Pero, además de la comunicación de una realidad con respecto a muchas, puede concebirse la comunicación de una realidad con respecto a otra por cierta unión o conjunción formal, como la forma se comunica a la materia y la materia a la forma, etc. Y parece que no hay ninguna realidad creada (por omitir las divinas) que sea enteramente incomunicable de esta manera; pues, aunque no toda realidad pueda comunicarse de cualquier manera, sin embargo, parece que no hay ninguna realidad que no sea comunicable de algún modo. Porque, como acabo de decir, la materia se comunica a la forma, y la forma a la materia, y el accidente se comunica al sujeto, y el sujeto al accidente, y (en lo que importa a la cuestión presente) la subsistencia se comunica a la naturaleza, a la que se une íntimamente, terminándola, y la naturaleza se comunica al supuesto del que es forma y esencia, e incluso se comunica a la misma subsistencia, puesto que se une a ella. De donde parece concluirse que la incomunicabilidad tomada en absoluto no puede pertenecer a la razón de subsistencia, ni siquiera creada, a no ser con alguna determinación o limitación.

58. Para aclarar esto, debe advertirse que una cosa es hablar del supuesto y otra hablar de cualquier realidad creada subsistente y, por último, otra cosa es

milis incommunicabilitas reperitur in omnibus exemplis adductis, et in aliis rebus aut modis similibus. Quod vero etiam supernaturaliter eadem subsistentia creata incommunicabilis sit multis naturis, etiam existimatur provenire ex limitatione eius; sed quia haec communis ratio non sufficit, ut opinor, addendum est id oriri ex propria imperfectione subsistentiae creatae, scilicet, quia solum est modus naturae, quam terminat, et non res omnino ab illa distincta. Est enim intrinsecum huic modo ut solam illam rem afficere possit quam modificat, quia in suo modo afficiendi dicit quamdam identitatem cum re quam afficit. Unde hoc non est proprium subsistentiae, sed commune omnibus modis, tam substantialibus quam accidentalibus; quam rem latius tractavi in I tomo III partis, disp. XIII, sect. 4.

57. *Quid sit communicatio formalis, et quibus rebus possit convenire.*— Porro, praeter communicationem unius rei respectu plurium, potest intelligi communicatio unius rei respectu alterius per formalem unionem vel coniunctionem aliquam, ut forma communicatur materiae, et materia formae, et sic de aliis. Atque hoc modo nulla esse videtur res creata (ut divina omittamus) omnino incommunicabilis; quamquam enim non omnis res omni modo communicari possit, nulla tamen videtur esse res quae non sit aliquo modo communicabilis. Nam, ut dicebam, materia communicatur formae, et forma materiae, et accidens communicatur subiecto, et subiectum accidenti, et (quod ad rem praesentem spectat) subsistentia communicatur naturae, cui intime coniungitur, eam terminando, et natura communicatur supposito, cuius est forma et essentia, et ipsi etiam subsistentiae communicatur, siquidem illi unitur. Unde concludi videtur incommunicabilitatem absolute sumptam non posse esse de ratione subsistentiae, etiam creatae, sed sub aliqua determinata ratione vel limitatione.

58. Quod ut declaremus, advertendum est aliud esse loqui de supposito, aliud de quacumque re creata subsistente, aliud de-

hablar de la subsistencia misma completa o incompleta. Porque el supuesto, expresado de manera absoluta, significa la sustancia completa y total, y enteramente determinada en el género de sustancia, por lo cual el supuesto creado, en cuanto tal, es por completo incomunicable, ya que no puede quedar más determinado, o cuasi contraído o modificado en el género de la sustancia, y, aunque reciba accidentes, a los que parece comunicarse, sin embargo, no los recibe según su subsistencia, sino según su naturaleza; un indicio de ello es que, separada la subsistencia, permanecen los mismos accidentes, aparte de que esta comunicación de los accidentes pertenece a otro género y es muy extrínseca. Pero un supuesto creado no puede comunicarse según su subsistencia a otra naturaleza sustancial, no sólo naturalmente, sino ni siquiera sobrenaturalmente, como hemos dicho, y en este sentido es por completo incomunicable. En cambio, en sentido formal y propísimo, y considerado en cuanto supuesto, no puede comunicarse a otro supuesto, no ya a uno creado, pero ni siquiera a uno divino, para ser sustentado o terminado por él; porque en su razón incluye el ser lo últimamente terminado; luego esta incomunicabilidad es propia del supuesto en cuanto supuesto. Por tanto, conviene también a los supuestos divinos e increados, ya que, aunque el supuesto divino sea comunicable a las naturalezas creadas, no lo es, sin embargo, para ser terminado por ellas, sino para terminarlas y como sustentarlas en él.

59. Y no es obstáculo para esta incomunicabilidad el que, cuando un agua, por ejemplo, se une a otra, de dos supuestos íntegros resulte uno solo, por lo cual parece que un supuesto se une sustancialmente y se comunica a otro para componer un tercero. Esto —repito— no es obstáculo, ya que, cuando el supuesto se denomina incomunicable, se entiende formalmente o con composición, es decir, perseverando como supuesto; porque, si pierde la razón o complemento de supuesto, podrá comunicarse lo que queda, al menos como una parte se comunica al todo o a otra co-parte. Así sucede en el ejemplo antes citado; efectivamente, cuando el agua se une a otra agua, ambas pierden algún término último que termina y completa la razón de todo o de sustancia total expresada por el supuesto, y ambas adquieren un término común en el que se unen por modo de partes; por

nique de subsistentia ipsa completa vel incompleta. Suppositum enim absolute dictum significat substantiam completam et totalem, atque omnino determinatam in genere substantiae. Unde suppositum creatum, ut tale est, omnino est incommunicabile, quia neque ulterius determinari potest, aut quasi contrahi vel modificari in genere substantiae, et quamvis accidentia recipiat, quibus communicari videtur, non tamen recipit illa secundum subsistentiam suam, sed secundum naturam; cuius signum est quia, ablata subsistentia, eadem accidentia manent, praeterquam quod haec communicatio accidentium est in alio genere et valde extrinseca. Non potest autem suppositum creatum communicari secundum subsistentiam suam alteri naturae substantiali, non solum naturaliter, verum nec supernaturaliter, ut diximus, atque ita est omnino incommunicabile. Formaliter autem ac propriissime, et quatenus suppositum est, est incommunicabile alteri supposito, non solum creato, sed etiam divino, ut ab eo sustentetur seu terminetur; nam in ratione sua includit quod sit ultimo terminatum; haec ergo incommunicabilitas est propria suppositi ut suppositum est. Unde etiam divinis et increatis suppositis convenit; nam, licet suppositum divinum communicabile sit creatis naturis, non tamen ut ab eis terminetur, sed ut eas terminet, et quasi in eo sustineat.

59. Neque huic incommunicabilitati obstat quod cum una aqua, verbi gratia, unitur alteri, ex duobus suppositis integris fit unum, atque ita videtur unum suppositum substantialiter uniri et communicari alteri ad componendum unum tertium. Hoc (inquam) non obstat, quia, cum dicitur suppositum incommunicabile, intelligitur formaliter seu cum compositione, id est, manens suppositum; nam, si amittat rationem seu complementum suppositi, id quod reliquum est communicari poterit, saltem ut pars toti vel comparti. Atque ita contingit in praedicto exemplo; nam, cum aqua unitur aquae, utraque amittit aliquem ultimum terminum terminantem et complentem rationem totius, seu totalis substantiae quam suppositum significat, et ambae acquirunt communem terminum in quo

ello, las que se unen no son supuestos, sino más bien dejan de ser supuestos para unirse; en este sentido siempre es verdad que el supuesto como supuesto es incomunicable, o (por así decirlo) incapaz de unirse sustancialmente a otro supuesto. Pero hemos dicho arriba que las sustancias que se unen de esta manera no pierden toda la subsistencia que antes poseían, sino sólo el término indivisible de la misma; de ahí resulta que las partes del agua, después de la unión mutua, pueden denominarse subsistentes, pero no supuestos; porque la denominación de subsistente es indiferente al todo y a las partes que participan del modo de subsistir, o sea, a la realidad completa y a la incompleta; en cambio, la denominación de supuesto, lo mismo que la de persona, pertenece con exclusividad a la sustancia completa y plenamente constituida en su género. Esto se manifiesta claramente por el uso común de dichos nombres. Porque en este sentido, como observó Santo Tomás, I, q. 29, a. 1, ad 5, el alma racional, incluso separada, aunque subsista no es persona, por ser una sustancia incompleta, *como tampoco lo es* —dice— *la mano ni ninguna otra parte del hombre.* Y si alguien dice que, al menos, puede llamarse supuesto incompleto, como algunos llaman al alma semipersona, debe responderse que ello depende solamente del empleo del término, por lo que tal locución es muy impropia, y en rigor falsa; pues, cuando se dice supuesto incompleto, los términos mismos, atendiendo a su significación propia, implican contradicción, ya que el supuesto no significa sino la sustancia completa. Es verdad que, en alguna ocasión, Santo Tomás indica esa distinción, pero no lo hace con el nombre de *supuesto,* sino con el de *subsistente,* e *individuo concreto,* como se ve claramente en I, q. 75, a. 2, ad 1, donde dice: *Individuo concreto puede tomarse en doble sentido: en uno, por cualquier subsistente; en otro, por el subsistente completo en la naturaleza de una especie; del primer modo, excluye la inhesión del accidente y de la forma material; del segundo modo, excluye la imperfección de la parte; por eso, la mano podría denominarse individuo concreto en el primer sentido, pero no en el segundo, y lo mismo sucede con el alma.*

60. *La subsistencia en sentido absoluto no hace totalmente incomunicable a la naturaleza.—* Por eso, hablando del subsistente en cuanto tal, éste no incluye

uniuntur per modum partium; et ideo, quae uniuntur non sunt supposita, sed potius ut uniantur desinunt esse supposita, atque ita semper verum est suppositum ut suppositum esse incommunicabile, vel (ut ita dicam) inunibile substantialiter alteri supposito. Diximus autem superius substantias quae sic uniuntur non amittere totam subsistentiam quam antea habebant, sed solum indivisibilem terminum eius; ex quo fit ut partes aquae post unionem inter se possint dici subsistentes, non tamen supposita; nam denominatio subsistentis indifferens est ad totum et ad partes quae participant subsistendi modum, seu ad rem completam et incompletam; denominatio autem suppositi, sicut et personae, est solius substantiae completae et plene constitutae in suo genere. Quod ex communi usu horum nominum constat. Sic enim, ut notavit D. Thom., I, q. 29, a. 1, ad 5, anima rationalis etiam separata, licet subsistat, non est persona, quia est substantia incompleta, *sicut nec manus* (inquit) *nec quaecumque alia partium hominis.* Quod si quis dicat saltem posse vocari suppositum incompletum, sicut nonnulli appellant animam semipersonam, respondendum est id solum pendere ex usu vocis, ideoque esse illam locutionem impropriissimam et in rigore falsam; nam, cum dicitur suppositum incompletum, involvitur repugnantia in ipsis terminis secundum propriam significationem eorum; nam suppositum non significat nisi substantiam completam. Verum est D. Thomam interdum indicare illam distinctionem, non tamen sub nomine *suppositi,* sed *subsistentis,* et *hoc aliquid,* ut patet I, q. 75, a. 2, ad 1, ubi ait: *Hoc aliquid potest accipi dupliciter, uno modo pro quocumque subsistente, alio modo pro subsistente completo in natura alicuius speciei; primo modo excludit inhaerentiam accidentis et formae materialis, secundo modo excludit imperfectionem partis; unde manus posset dici hoc aliquid primo modo, sed non secundo modo, et idem est de anima.*

60. *Subsistentia absolute non reddit omnino incommunicabilem naturam.—* Quocirca, loquendo de subsistente ut sic, non includit eam omnimodam incommunicabilita-

esa incomunicabilidad omnímoda que incluye el supuesto. Porque, en el plano divino, la naturaleza subsistente, aun siendo un ente perfecto y completo, es comunicable a tres supuestos, no para depender de ellos, ni porque los necesite para subsistir, sino a causa de su infinitud, por razón de la cual se comunica a varios supuestos de un modo inefable, por suma identidad y simplicidad. Pero en las criaturas no tiene lugar ese modo de comunicación, y, por tanto, si la realidad subsistente es también completa, es enteramente incomunicable, y es supuesto. En cambio, una realidad incompleta subsistente puede ser comunicable por modo de parte, con tal de que esa comunicación no se realice por inhesión, ya que ésta es contradictoria con el modo de subsistir, según hemos dicho; pero la unión por modo de parte no es incompatible con una realidad subsistente incompleta o parcial, porque puede darse una subsistencia extensa y que conste de partes, como se ha demostrado.

61. *Cuál es la incomunicabilidad que pertenece a la razón de subsistencia.*— Así se pone fácilmente de manifiesto lo que debe decirse acerca de la subsistencia misma considerada en abstracto; porque, hablando en general, sólo pertenece a su razón la incomunicabilidad que se opone a la inhesión o existencia en otro sustentante; pero, hablando en particular de la subsistencia completa, que en las cosas creadas siempre es supositalidad o personalidad, puede decirse que, de alguna manera, es comunicable *ut quod,* pero incomunicable *ut quo,* si hablamos en términos metafísicos; porque aquella subsistencia, en cuanto es un acto de la naturaleza a la que se une, se comunica a ella, y en este sentido se denomina comunicable *ut quod;* pero constituye una realidad enteramente incomunicable, ya por modo de forma inherente, en cuanto es subsistencia, ya también por modo de parte, en cuanto es completa, y en este sentido se llama incomunicable *ut quo.* De donde resulta, consecuentemente, que también es incomunicable *ut quod* a las demás realidades, con excepción de su propia naturaleza, y que, incluso con respecto a ésta, no es comunicable por inhesión, sino por cierta modificación e identidad íntima. Además, hay dos maneras posibles de entender que la subsistencia creada y completa es incomunicable *ut quo,* o (lo que viene a ser igual) que es la razón constitutiva de una realidad incomunicable. En primer lugar, con relación

tem, quam includit suppositum. Nam in divinis natura subsistens, etiamsi sit perfectum et completum ens, communicabilis est tribus suppositis, non ut ab eis pendeat, nec quia illis indigeat ut subsistat, sed propter suam infinitatem, ratione cuius communicatur multis suppositis ineffabili quodam modo, per summam identitatem et simplicitatem. In creaturis autem non habet locum ille modus communicationis, et ideo, si res subsistens sit etiam completa, est omnino incommunicabilis, ac suppositum. Res autem incompleta subsistens potest esse communicabilis per modum partis, dummodo talis communicatio non sit per inhaerentiam, nam haec repugnat cum modo subsistendi, ut dictum est; unio autem per modum partis non repugnat rei subsistenti incompletae seu partiali, cum possit dari subsistentia extensa et constans ex partibus, ut ostensum est.

61. *Quae incommunicabilitas de ratione subsistentiae.*— Atque ita facile constat quid dicendum sit de subsistentia ipsa in abstracto sumpta; nam, generatim loquendo, de ratione illius tantum est illa incommunicabilitas quae opponitur inhaerentiae, seu inexistentiae in alio sustentante; loquendo vero in particulari de subsistentia completa, quae in rebus creatis semper est suppositalitas, vel personalitas, illa potest dici aliquo modo communicabilis ut quod, incommunicabilis vero ut quo, si metaphysicorum more loquamur; illa enim, quatenus est actus quidam naturae cui adiungitur, communicatur illi, et hoc sensu dicitur communicabilis ut quod; constituit tamen rem omnino incommunicabilem, tum per modum formae inhaerentis, quatenus subsistentia est, tum etiam per modum partis, quatenus completa est, et hoc modo dicitur incommunicabilis ut quo. Unde consequenter habet ut etiam ut quod sit incommunicabilis caeteris rebus praeterquam suae propriae naturae, et ut illi etiam non sit communicabilis per inhaerentiam, sed per intimam quamdam modificationem et identitatem. Duobus praeterea modis intelligi potest subsistentiam creatam et completam esse incommunicabilem ut quo, seu (quod idem est) esse rationem constituentem rem incommunicabilem. Primo, respectu ipsius

a la misma cosa constituida por ella, en cuanto tal; y esto es certísimo, porque esa cosa constituida es supuesto, y el supuesto en cuanto tal es enteramente incomunicable, como ya explicamos. En segundo lugar, con respecto a la naturaleza a la que termina, es decir, que hace que no sólo el supuesto mismo, sino también la naturaleza ya terminada sea incomunicable a otro supuesto o incapaz de otra subsistencia. Y esto, si se entiende sólo según las leyes de la naturaleza y la capacidad natural, es certísimo y evidente por sí mismo. En cambio, si se entiende también en orden a la potencia divina, la cuestión es dudosa, aunque sea probable que, incluso de esta manera, quede constituida como totalmente incomunicable la naturaleza creada, terminada por la propia subsistencia; si bien no es verdad con respecto a la naturaleza divina, ni con respecto a la creada terminada por la personalidad divina, cuestión de la que traté en el tomo I de la III parte, disp. XV, sec. 2. Por último, de la subsistencia incompleta debe decirse que constituye una realidad incomunicable por modo de inherente, mas no por modo de parte; pues, por el mero hecho de ser incompleta, puede ser parte y, en consecuencia, no le repugna la comunicación por modo de parte, según consta suficientemente por lo anterior.

62. *Doble modalidad de la subsistencia incompleta.*— Sólo se nos ocurre advertir, en último lugar, que la subsistencia puede ser incompleta en doble sentido: por sí e intrínsecamente, o accidentalmente y (valga la expresión) por razón de su estado. Del primer modo es incompleta la subsistencia del alma racional o la de la materia prima; por eso, ya esté el alma unida o separada, su subsistencia siempre es incompleta y siempre comunicable, sin que después de la separación tenga ningún modo positivo incompatible con la comunicación, motivo por el cual tampoco es supuesto. Del segundo modo es incompleta la subsistencia de una parte de agua cuando está unida a otra parte, pues sólo a causa de su estado no se halla terminada por un término propio e incomunicable. Por tanto, si se separa, adquiere ese término y es un verdadero supuesto dotado de subsistencia completa. Con esto resulta suficientemente claro el sentido en que la subsistencia es incomunicable, y la razón por la que esta propiedad no es incompatible con

constituti per ipsam, ut sic; et hoc est certissimum, quia illud constitutum est suppositum, quod, ut tale est, omnino est incommunicabile, ut declaravimus. Secundo, respectu naturae quam terminat, id est, quod non solum suppositum ipsum, sed etiam naturam semel terminatam reddat incommunicabilem alteri supposito, seu incapacem alterius subsistentiae. Et hoc quidem, si solum secundum naturae leges et capacitatem naturalem intelligatur, est certissimum, et per se notum. Si autem in ordine etiam ad divinam potentiam, res est incerta, quamvis probabile sit hoc etiam modo reddi prorsus incommunicabilem naturam creatam, propria subsistentia terminatam; quamvis nec de natura divina, nec de creata terminata personalitate divina, id verum habeat, de qua re dixi I tomo III partis, disp. XV, sect. 2. De subsistentia denique incompleta dicendum est constituere rem incommunicabilem per modum inhaerentis, non tamen per modum partis; nam, hoc ipso quod incompleta est, potest esse pars; et ideo illi non repugnat communicatio per modum partis, ut satis ex superioribus constat.

62. *Duplex modus incompletae subsistentiae.*— Solum occurrit ultimo advertendum, dupliciter esse posse subsistentiam incompletam, scilicet, vel ex se et intrinsece, vel ex accidente et (ut ita dicam) ratione status. Priori modo est incompleta subsistentia animae rationalis, vel materiae primae; et ideo, sive anima sit coniuncta, sive sit separata, semper subsistentia eius est incompleta, semperque est communicabilis, neque post separationem habet aliquem modum positivum, communicationi repugnantem; et propter hanc etiam causam non est suppositum. Posteriori autem modo est incompleta subsistentia partis aquae, quando unita est alteri parti, quia solum propter statum non est terminata proprio et incommunicabili termino. Ac propterea, si separetur, acquirit talem terminum estque verum suppositum habens subsistentiam completam. Atque ita satis constat quo modo subsistentia incommunicabilis sit, et qua ratione haec proprie-

su divisibilidad o composición de partes; y con esto se da asimismo respuesta satisfactoria a los argumentos expuestos al principio de la sección.

SECCION VI

Cuál es la causa eficiente y material de la subsistencia

1. Por lo dicho hasta ahora acerca de la razón formal de subsistencia, quedan explicadas casi todas sus propiedades y varias de sus divisiones (incompleta y completa, espiritual y material, simple y compuesta, o divisible e indivisible). Sólo falta, pues, tratar de sus causas en esta sección y de sus efectos en la siguiente. Ahora bien, entre las causas de la subsistencia, ya se ha declarado la final, al explicar su oficio y su necesidad; causa formal no tiene ninguna, porque la misma subsistencia es como la forma o el acto último en su género; por tanto, solamente queda por estudiar la eficiente, y de paso se hablará algo de la material.

2. *Toda subsistencia creada requiere a Dios como eficiente.*— Pues bien, hay dos puntos ciertos acerca de la causa eficiente de la subsistencia. El primero es que resulta necesaria alguna causa por la que sea producida toda subsistencia de las cosas creadas. Es evidente, porque esta subsistencia es algo real, y no una cosa increada o eterna; luego es preciso que reciba su ser de algún agente, sea éste como fuere. El segundo punto es que la subsistencia de cada cosa es producida por aquella causa eficiente que hace a la cosa misma que subsiste, es decir, a aquella naturaleza de la que es término la subsistencia; por tanto, en los ángeles y en todas las cosas que son producidas por creación, Dios mismo es la causa eficiente de la subsistencia; y, en las cosas que son producidas por generación, el generante mismo que produce la cosa engendrada le confiere también la subsistencia. Esto se verá más claro por lo que hemos de decir; ahora se demuestra brevemente, porque tanto la creación como la generación tienden de manera esencial, primaria e inmediata a la cosa subsistente en cuanto tal; luego es necesario que el eficiente de la creación o de la generación sea también, de algún modo, eficiente de la subsistencia de su efecto. Pero también se presenta una doble dificultad: primera,

tas non repugnet divisibilitati eius seu compositioni ex partibus; et ita etiam sufficienter satisfactum est argumentis in principio sectionis positis.

SECTIO VI

Quam causam efficientem et materialem habeat subsistentia

1. Ex his quae hactenus diximus de formali ratione subsistentiae, explicatae sunt fere omnes proprietates et variae divisiones eius, nimirum in incompletam et completam, in spiritualem et materialem, in simplicem et compositam, seu divisibilem et indivisibilem. Solum ergo superest dicendum in praesenti sectione de causis eius, et in sequenti de eius effectibus. Inter causas autem subsistentiae, finalis declarata est, explicando munus et necessitatem eius; formalis autem nulla est, quia ipsa subsistentia est quasi forma vel actus ultimus in suo genere; solum ergo dicendum superest de efficiente, et obiter aliquid attingemus de materiali.

2. *Subsistentia omnis creata Deum requirit efficientem.*— Duo ergo sunt certa circa efficientem causam subsistentiae. Primum est, necessariam esse aliquam causam a qua omnis subsistentia rerum creatarum fiat. Patet, quia haec subsistentia est aliquid reale, et non est quid increatum aut aeternum; ergo necesse est ut ab aliquo agente habeat suum esse, qualecumque illud sit. Secundum est, subsistentiam uniuscuiusque rei ab ea causa efficiente fieri a qua fit res ipsa quae subsistit, seu natura illa quam terminat subsistentia; itaque, in angelis et rebus omnibus quae per creationem fiunt, Deus ipse est causa efficiens subsistentiae; in his autem quae fiunt per generationem, generans ipsum a quo res genita fit etiam confert illi subsistentiam. Hoc constabit magis ex dicendis; nunc breviter probatur, quia tam creatio quam generatio, per se primo et immediate tendit ad rem subsistentem, ut sic; ergo necesse est ut efficiens creationem vel generationem, efficiat aliquo modo subsistentiam sui effectus. Difficultas vero est etiam duplex: prima, an causa creans vel generans

si la causa creadora o generante de una realidad subsistente confiere también la subsistencia por sí sola y enteramente con la misma acción con que le confiere la existencia; segunda, si, aun cuando la acción sea de alguna manera diversa, procede inmediatamente sólo de quien produce por eficiencia la existencia de la cosa, o la produce eficientemente mediante la naturaleza misma de la que es subsistencia.

Con qué acción se produce la subsistencia

3. *Opinión de algunos.*— En torno a la primera parte, piensan muchos que con una acción enteramente idéntica es producida por el mismo agente toda la realidad subsistente con la subsistencia misma y con la existencia. Parece que esta opinión se ha tomado de Santo Tomás, I, q. 45, a. 4, donde dice que el ser creada y el ser hecha es propio de la realidad subsistente, porque la producción pertenece a aquello a lo que pertenece el ser; pero el ser pertenece propiamente a aquello que es subsistente; en efecto, eso es lo que tiene ser; luego Santo Tomás piensa que la acción por la que la cosa se hace subsistente en cuanto tal es única, y con esa acción es coproducida o concreada la subsistencia misma. Este testimonio parece entrañar no sólo la autoridad de Santo Tomás, sino también una razón eficaz. Se confirma, porque, cuando el accidente es producido en el sujeto, la entidad del accidente y la inhesión actual es producida con la misma acción, según suponemos ahora en virtud de lo dicho anteriormente; luego, por igual motivo, la naturaleza sustancial y su subsistencia es producida con una acción única. Se demuestra la consecuencia, ya porque hemos dicho muchas veces que el modo de subsistencia guarda, con respecto a la naturaleza sustancial, la misma proporción que el modo de inhesión con respecto a la naturaleza accidental, ya también porque, así como es producida la forma accidental inherente, de esa misma manera es producida la naturaleza sustancial subsistente. Por último, se confirma porque el supuesto creado es un solo ente absoluto y *per se;* luego es producido con una sola acción; luego con esa misma acción y por el mismo agente es producida o concreada la subsistencia.

4. Mas en sentido contrario puede tomarse un argumento del misterio de la Encarnación, en el cual vemos que el alma racional fue creada con la misma acción

rem subsistentem, se sola, et eadem omnino actione qua confert illi existentiam, conferat etiam subsistentiam; secunda, esto actio sit aliquo modo diversa, an sit immediate a solo efficiente existentiam rei, vel an illam efficiat mediante ipsamet natura cuius est subsistentia.

Qua actione fiat subsistentia

3. *Aliquorum sententia.*— Circa priorem partem multi sentiunt eadem omnino actione fieri ab eodem agente totam rem subsistentem cum subsistentia ipsa et existentia. Quae sententia videtur sumi ex D. Thoma, I, q. 45, a. 4, ubi ait creari et fieri esse proprium rei subsistentis, quia eius est fieri cuius est esse; illius autem proprie est esse quod est subsistens; nam illud est quod habet esse; ergo sentit D. Thomas unicam esse actionem qua fit res subsistens ut sic, per quam subsistentia ipsa comproducitur seu concreatur. Quod testimonium non solum D. Thomae auctoritatem, sed etiam efficacem rationem continere videtur. Et confirmatur, nam quando accidens fit in subiecto, eadem actione fit entitas accidentis et actualis inhaesio, ut nunc supponimus ex dictis in superioribus; ergo eadem ratione substantialis natura et eius subsistentia unica actione fit. Probatur consequentia, tum quia saepe diximus eamdem proportionem servare modum subsistentiae ad naturam substantialem quam habet modus inhaerentiae ad naturam accidentalem; tum etiam quia, sicut fit forma accidentalis inhaerens, ita fit natura substantialis subsistens. Denique confirmatur, quia suppositum creatum est unum ens simpliciter ac per se; ergo una actione fit; ergo illa eadem actione et ab eodem agente fit seu concreatur subsistentia.

4. In contrarium autem sumi potest argumentum ex mysterio Incarnationis, in quo videmus animam rationalem esse crea-

con que hubiera sido creada si no hubiera tenido que unirse al Verbo, y con una acción de la misma especie que las acciones con que son creadas las otras almas racionales, como supongo por lo que he tratado ampliamente en el tomo I de la III parte, disp. VIII, sec. 1; luego la creación del alma, en cuanto tal, no termina en la subsistencia del alma, sino sólo en la existencia; luego es preciso que la subsistencia se haga con otra acción o de otra manera. Acerca de la producción de toda la humanidad puede elaborarse un argumento semejante, y aplicable a todas las realidades. Porque un ángel, por ejemplo, podría ahora unirse hipostáticamente a Dios en cuanto a la naturaleza angélica, como suponemos, y entonces dejaría de existir o de conservarse la subsistencia del ángel; pero se conservaría su naturaleza del mismo modo y en la misma existencia en que se conserva ahora; luego la acción por la que se conserva la existencia es diversa de aquella por la que se conserva la subsistencia, toda vez que, cesando una, persevera la otra; por tanto, la acción por la que una cosa recibe la existencia es diversa de aquella por la que recibe la subsistencia; pues la acción productiva y la conservativa son idénticas, hablando en absoluto, si el agente no cambia. Se confirma con un argumento físico: las acciones varían de acuerdo con la distinción y la necesidad de los términos, ya que la acción no es otra cosa que la dependencia del término con respecto al agente, dependencia que formalmente es un modo del propio término, pero realmente es el término mismo, en cuanto procedente del agente; mas la subsistencia es algo *ex natura rei* distinto de la realidad subsistente y de la existencia de ésta; luego tiene una diversa dependencia y emanación del agente; luego se realiza con una acción distinta.

5. Dos son las maneras posibles de entender que esta acción es única o múltiple: primera, que sea única de tal modo que sea indivisiblemente idéntica, de suerte que la producción de la subsistencia no añada nada real a la efectuación de su naturaleza y existencia, que es terminada por la subsistencia. De otra manera, puede entenderse que la producción de la existencia añade algo a la acción creativa o productiva de la existencia de la cosa. Y en esto último debe establecerse una subdistinción, ya que puede suceder de dos modos: primero, que lo que añade la producción de la subsistencia sea una acción completamente dis-

tam eadem actione qua crearetur, si non esset Verbo unienda, et eiusdem speciei cum actionibus quibus aliae animae rationales creantur, ut suppono ex his quae late tractavi in I tomo III partis, disp. VIII, sect. 1; ergo creatio animae, ut talis est, non terminatur ad subsistentiam animae, sed ad solam existentiam; ergo oportet ut subsistentia alia actione seu alio modo fiat. Simile argumentum fieri potest de effectione totius humanitatis; et ad res omnes potest applicari. Nam angelus, verbi gratia, posset nunc uniri hypostatice Deo quoad ipsius naturam, ut supponimus, et tunc desineret esse seu conservari subsistentia angeli; conservaretur autem natura eius eodem modo et in eadem existentia in qua nunc conservatur; ergo est actio diversa illa qua conservatur existentia ab ea qua subsistentia conservatur, quandoquidem una cessante permanet alia; ergo etiam est diversa actio illa qua res accipit existentiam ab ea per quam subsistentiam recipit; nam actio productiva et conservativa eadem est, per se loquendo, si agens non varietur. Et confirmatur ratione physica; nam actiones variantur iuxta distinctionem et necessitatem terminorum, eo quod actio nihil aliud sit quam dependentia termini ab agente, quae formaliter est modus quidam ipsius termini, realiter vero est ipsemet terminus, ut progrediens ab agente; sed subsistentia est aliquid ex natura rei distinctum a re subsistente et ab existentia eius; ergo habet diversam dependentiam et emanationem ab agente; fit ergo per distinctam actionem.

5. Duobus modis intelligi potest actionem hanc esse unam vel plures: primo, quod ita sit una ut sit indivisibiliter eadem, ita ut effectio subsistentiae nihil in re addat effectioni naturae et existentiae eius, quae per subsistentiam terminatur. Alio modo intelligi potest effectionem subsistentiae aliquid addere actioni creativae seu productivae existentiae rei. Hoc autem subdistinguendum est, nam duobus modis potest accidere: primo, ut id quod addit effectio subsistentiae sit actio omnino distincta ab effectione exi-

tinta de la producción de la existencia, aunque esté naturalmente unida con ella; segundo, que no sea una acción distinta, sino como una parte de dicha acción, de suerte que haya una acción única que termine en la realidad existente y subsistente, pero sin que tal acción sea simple, sino compuesta de un modo parcial, es decir, de una dependencia terminada en la existencia, y otro modo parcial terminado en la subsistencia. Así, la acción por la que se hace de manera continua un calor como de dos grados, o un calor de dos pies, ciertamente es única, pero no simple, sino compuesta de acciones parciales que terminan en los diversos grados y en las diversas partes del calor; más aún, esta composición de la acción puede también realizarse de dos maneras: una, que la composición sea tal, y con tanta dependencia de las partes entre sí, que una parte no pueda permanecer ni producirse sin la otra; y en este sentido juzgamos que es una sola la acción por la que se produce y se une al sujeto el accidente y toda forma que se educe de la potencia de la materia o del sujeto. El otro modo consiste en que esta composición se dé sin dependencia mutua de las partes, de suerte que una parte de la acción pueda permanecer sin la otra, cosa que, a veces, sucede de manera alternativa e indiferente en una y otra parte, como es el caso cuando entre ellas y sus términos parciales no hay ningún orden esencial, según ocurre en el ejemplo propuesto de la producción de un calor de dos pies, porque podría producirse sólo en una mitad, y ello indiferentemente en una u otra; pero otras veces esta independencia no es mutua, sino que una parte de la acción supone esencialmente a la otra y no puede existir sin ella o, al menos, sin que ella haya precedido; aunque, en sentido inverso, la que se presupone o es anterior pueda existir sin la siguiente, como acontece en el ejemplo de la acción que produce un calor como de dos grados, en que la acción por la que se produce el primer grado podría permanecer sin la siguiente, pero no al contrario.

Juicio del autor

6. Así, pues, los argumentos establecidos en segundo lugar prueban suficientemente que la acción por la que se produce la subsistencia con la existencia de la cosa no es una de tal manera que sea enteramente simple e indivisible, pues, de lo

stentiae, quamvis ex natura rei sit coniuncta cum illa. Secundo, ut non sit actio distincta, sed veluti pars quaedam eiusdem actionis, ita ut una tantum sit actio quae ad rem existentem et subsistentem terminatur, illa tamen non sit simplex, sed composita ex partiali modo, seu dependentia terminata ad existentiam, et alio partiali modo terminato ad subsistentiam. Sicut actio qua continue fit calor ut duo, vel calor bipedalis, est quidem una, non tamen simplex, sed composita ex partialibus actionibus terminatis ad diversos gradus et ad diversas partes caloris. Immo, haec actionis compositio potest adhuc duobus modis contingere; unus est ut compositio sit talis, et cum tanta dependentia partium inter se, ut non possit una pars sine alia manere aut fieri; et hoc modo censemus esse unam actionem qua fit et unitur subiecto accidens, et omnis forma quae educitur de potentia materiae seu subiecto. Alter modus est ut compositio haec sit sine mutua partium dependentia, ita ut possit manere una pars actionis sine alia, quod interdum vicissim et indifferenter contingit in utraque parte, ut quando inter eas et terminos partiales earum nullus est ordo per se, sicut in exemplo posito de calefactione bipedali; posset enim fieri in dimidia parte tantum, idque indifferenter in una vel alia. Interdum vero non est mutua haec independentia, sed una pars actionis per se supponit aliam, et non potest esse sine illa, vel saltem quin illa praecesserit, quamvis, e converso, ea quae supponitur seu est prior, possit esse sine subsequenti: sicut in exemplo de actione productiva caloris ut duo, actio qua producitur primus gradus posset manere sine subsequente, non tamen e contra.

Auctoris iudicium

6. Argumenta igitur posteriori loco posita sufficienter probant actionem qua fit subsistentia cum existentia rei non esse ita unam ut sit omnino simplex et indivisibilis, alioqui

contrario, la acción no podría terminar de modo alguno en la existencia de la cosa y quedar impedida de tener por término a la subsistencia. Porque si la acción se ejerce en la realidad, es preciso que tenga su término; luego, si alcanza un término, y no otro, o una parte del término, y no otra, se debe a que queda impedida una acción o una parte de la acción, y no otra; por tanto, la acción que es disminuida o impedida de esa manera, por así decirlo, no puede ser completamente simple e indivisible; pero de este tipo es la acción por la que se produce la realidad subsistente total, ya que esa acción puede permanecer en cuanto termina en la realidad o en la existencia de la naturaleza, sin la acción de la subsistencia; luego. Además, dichos argumentos prueban que la producción de la existencia y de la subsistencia de la cosa no tienen entre sí una dependencia mutua y necesaria, toda vez que una puede permanecer sin la otra. Sin embargo, pienso que esto no es verdad indiferentemente, es decir, de manera alternativa y mutua; porque la acción por la que se produce la naturaleza existente puede darse sin efectuación de la subsistencia propia, como consta por el misterio de la Encarnación; pero, en sentido inverso, no es posible que la producción eficiente de la subsistencia permanezca sin la acción productiva o conservativa de la naturaleza existente. La razón está en que, siendo la subsistencia sólo un modo de la naturaleza, no puede existir ni producirse sino en la misma naturaleza y siendo en acto término de ésta; luego presupone esencialmente, en orden de naturaleza, a la existencia y, por consiguiente, también a la producción o conservación de la misma naturaleza; luego, de acuerdo con los principios que hemos establecido, debe filosofarse de este modo, aun cuando otros se vean obligados a opinar de manera distinta, en conformidad con otros principios.

7. Y contra esto no tienen eficacia alguna los primeros argumentos; pues, a lo sumo, tienden a probar que esta acción es una sola, mas no que sea simple e indivisible. Como también, inversamente, aunque los últimos argumentos demuestren —según dije— que tal acción no es una sola y simple, no prueban, sin embargo, que sean dos de manera definida, sino que, o son dos, o una sola com-

nullatenus posset illa actio terminari ad rei existentiam et impediri ne ad subsistentiam terminetur. Quia si actio reipsa exercetur, necesse est ut habeat suum terminum; si ergo attingit unum terminum, et non alium, vel unam partem termini, et non aliam, ideo est quia impeditur vel una actio, vel una pars actionis, et non alia; ergo actio quae sic minuitur vel impeditur, ut sic dicam, non potest esse omnino simplex et indivisibilis; huiusmodi autem est actio qua fit res tota subsistens, quandoquidem potest manere illa actio, ut terminatur ad rem seu existentiam naturae, sine actione subsistentiae; ergo. Probant praeterea rationes illae effectionem existentiae et subsistentiae rei non habere inter se mutuam ac necessariam dependentiam, quandoquidem potest una sine altera permanere. Existimo autem hoc non esse verum indifferenter, seu vicissim ac mutuo; nam actio qua fit natura existens potest esse sine effectione propriae subsistentiae, ut ex mysterio Incarnationis constat; non potest autem e converso fieri ut effectio subsistentiae [1] maneat sine actione productiva vel conservativa naturae existentis. Et ratio est quia, cum subsistentia tantum sit modus naturae, non potest esse aut fieri nisi in ipsa natura, et actu terminans illam; ergo ordine naturae essentialiter supponit existentiam, et consequenter effectionem etiam vel conservationem ipsius naturae; iuxta principia ergo a nobis posita ita philosophandum est, etiamsi alii iuxta alia principia aliter opinari cogantur.

7. Neque priores rationes quidquam contra haec efficiunt; nam ad summum eo tendunt ut probent hanc actionem esse unam, non vero quod sit simplex et indivisibilis. Sicut e converso, licet posteriores rationes probent, ut dixi, illam actionem non esse unam simplicem, non tamen probant definite esse duas, sed vel esse duas, vel unam com-

[1] *Existentiae* en algunas ediciones. (N. de los EE.)

puesta, la cual puede disminuir y permanecer como mutilada o reducida a la mitad. Pero falta investigar cuál de estas dos cosas sea más verdadera, aunque ello depende del último punto propuesto anteriormente. En efecto, si es sólo el agente que produjo la existencia el que hace también inmediatamente la subsistencia, parece, sin duda, que hace ambas cosas con una sola acción total; en cambio, si ese agente se limita a conferir la existencia, y no confiere la subsistencia por sí solo, sino mediante algún principio de la misma realidad subsistente, serán dos acciones, ya que, en rigor, proceden de principios diversos; por este motivo, pues, han de tratarse simultáneamente estas cuestiones.

Cuál es el principio próximo del que dimana la subsistencia

8. Así, pues, la principal dificultad de esta sección es si la subsistencia se sigue eficientemente de los principios intrínsecos de la naturaleza existente, o es conferida sólo por el agente extrínseco, comportándose la naturaleza, con respecto a ella, de manera meramente pasiva o cuasi pasiva. Sin duda, parece que esto último es cierto. En primer lugar, por la razón antes insinuada, que la acción del agente tiende esencial y primariamente a la realidad subsistente en cuanto tal; luego él solo es el que da al efecto toda la entidad, incluida la subsistencia. En segundo lugar, por el hecho similar del accidente; pues, cuando el accidente se produce unido al sujeto, el modo de inhesión no procede activamente del mismo accidente que se une, sino que sólo el agente extrínseco que produce el accidente le confiere la inherencia actual; luego, si se ha de guardar la debida proporción, lo mismo debe decirse de la subsistencia con respecto a la naturaleza sustancial. En tercer lugar, porque, de no ser así, se sigue que la materia prima es el principio intrínseco activo de su subsistencia, lo cual es contrario a la naturaleza de la materia; pues, siendo pura potencia, no es activa. La consecuencia es manifiesta, porque la subsistencia parcial se compara con la materia de modo tan intrínseco y tiene con ella una conexión tan grande como la subsistencia del alma con el alma, o la subsistencia completa de la naturaleza total con la misma naturaleza. En cuarto lugar, porque, en otro caso, se sigue que la naturaleza queda privada violentamente de su subsistencia, lo cual no es congruente con el misterio de la

positam, quae diminui potest, et quasi mutila vel dimidiata manere. Quid autem horum verius sit, inquirendum superest; pendet autem hoc ex posteriori puncto supra proposito. Nam, si solum agens quod existentiam efficit facit etiam immediate subsistentiam, videtur sane utrumque facere una actione totali; si autem ipsum solum confert existentiam, subsistentiam autem non per se solum, sed medio aliquo principio ipsius rei subsistentis confert, erunt actiones duae, quia in rigore sunt a diversis principiis; ob hanc igitur causam simul haec tractanda sunt.

Quod sit principium proximum a quo manat subsistentia

8. Est igitur praecipua huius sectionis difficultas, an subsistentia effective sequatur ex intrinsecis principiis naturae existentis, an vero a solo extrinseco agente detur, natura solum passiva seu quasi passive se habente respectu illius. Et videtur quidem hoc posterius verum esse. Primum, ob rationem supra insinuatam, quod actio agentis per se primo tendit ad rem subsistentem ut sic; ergo ipsum solum est quod dat effectui totam entitatem, usque ad subsistentiam. Secundo, ex illo simili de accidente; nam, quando accidens fit unitum subiecto, modus inhaesionis non est active ab ipsomet accidente quod unitur, sed solum extrinsecum agens, quod efficit accidens, confert illi actualem inhaerentiam; ergo, si servanda est proportio, idem dicendum est de subsistentia respectu naturae substantialis. Tertio, quia alias sequitur materiam primam esse principium intrinsecum activum suae subsistentiae, quod est contra naturam materiae; nam, cum pura sit potentia, non est activa. Sequela patet, quia tam intrinsece comparatur et tantam connexionem habet illa partialis subsistentia cum materia, sicut subsistentia animae cum anima, aut completa subsistentia totius naturae cum ipsa natura. Quarto, quia alias sequitur naturam violenter privari sua subsistentia, quod non est

Encarnación, pues si no habría que decir que la humanidad de Cristo se encuentra en estado violento. La consecuencia es evidente, porque es violento aquello que va contra el impulso activo interno de la naturaleza, según el lib. III de la *Etica*, c. 1; en consecuencia, si la naturaleza fuese el principio activo intrínseco de subsistencia, el quedar privada de ella sería contrario al impulso activo interno y, por tanto, sería violento. En quinto lugar, porque la subsistencia no se educe de la potencia de la naturaleza o de sujeto alguno, sino que sólo es concreada; luego sólo puede ser producida inmediatamente por Dios. El antecedente se prueba porque la subsistencia no es algo inherente al sujeto; pues, como decíamos antes, la subsistencia es un modo que se opone directamente a la inherencia. La consecuencia es patente, ya que la causa segunda no puede obrar nada sino por educción de la potencia del sujeto. Se confirma, pues lo que es concreado con otro no tiene con él una conexión activa, sino formal y material, o alguna otra semejante que se reduzca a aquéllas; consiguientemente, es producida con la misma acción que la realidad que se crea esencial y primariamente, así como la materia y la forma del cielo son concreadas con el cielo, pero no a causa de una conexión activa, como es sabido, sino a causa de una conexión formal y material; luego lo mismo debe decirse de la realidad subsistente y de la conexión entre su naturaleza y su subsistencia propia. En sexto lugar, porque, de lo contrario, se sigue que la naturaleza existente puede conservarse sin su subsistencia propia y sin ninguna otra, lo cual parece imposible de entenderse, pues, si la naturaleza existe por parte de la realidad existente, y no está en otro supuesto, no puede ser concebida sin que exista en sí y por sí y, consiguientemente, sin que subsista. Se prueba la consecuencia porque, si Dios solo produce la existencia, y después la subsistencia resulta de la naturaleza existente, entonces son acciones diversas; luego Dios puede separar una de otra y conservar la primera sin la segunda. Y no se precisará para ello una nueva acción por la que se confiera a esa naturaleza un modo positivo en lugar de la subsistencia propia, sino que bastará con que se suspenda el influjo divino, ya que esa dimanación de la propia subsistencia a partir de la naturaleza existente depende del concurso de Dios; porque todo modo real y toda dependencia, de cualquier clase que sea, depende de la causa primera en mayor medida y de manera más inmediata que de la segunda; luego Dios puede suspender ese concurso, sin prestar ningún otro, y conservando la acción mediante la cual produce por sí solo la naturaleza existente.

Opinión del autor

9. Esta opinión es probable, sin que pueda demostrarse suficientemente la opuesta. Sin embargo, en el tomo I de la III parte, disp. VIII, sec. 3, hemos considerado más probable lo contrario, por la autoridad de Santo Tomás, en el pasaje citado, q. 2, a. 5, ad 1, y q. 16, a. 12, in corp., y ad 1, a quien sus discípulos entienden comúnmente de esa manera, por lo que se inclinan a esta opinión, que es indicada también por Genebrardo, lib. II *De Trinitate,* págs. 93 y 94. La razón está en que, por parte de la naturaleza, se dan todos los principios suficientes para que de ella resulte activamente su subsistencia; luego no debe negarse que entre ellas media esa conexión activa. Se explica el antecedente porque, según hemos demostrado arriba, la esencia sustancial, juntamente con su existencia, precede en orden de naturaleza a la subsistencia; luego tiene todo lo necesario para que de ella pueda resultar el modo de subsistencia. La consecuencia es manifiesta, porque la misma esencia es más noble que la subsistencia, y en virtud de la existencia queda constituida en el estado en que pueda ser principio intrínseco de la subsistencia por resultancia, al menos natural. Además, parece que es proporcionada en grado sumo para poder ser un principio de esa clase, ya porque tal modo de existir procede de su nobleza y perfección, por lo que puede contenerlo virtualmente, ya también porque pertenece a la perfección de la cosa el poder ser principio intrínseco de su modo de ser, sobre todo cuando ese modo es por completo intrínseco y connatural, y naturalmente inseparable de la cosa misma. Con esto queda probada la primera consecuencia del argumento total; pues, cuando el efecto o algún modo de la cosa puede reducirse convenientemente a la causa segunda, no debe atribuirse sólo a la primera; y, de manera semejante, cuando puede reducirse a un principio intrínseco, no debe reducirse de manera exclusiva a una causa extrínseca, principalmente cuando dicho modo tiene una

consentaneum mysterio Incarnationis, quia alias dicendum esset humanitatem Christi esse in statu violento. Sequela vero patet, quia illud est violentum quod est contra internum impetum activum naturae, ex III Ethic., c. 1; si ergo natura esset intrinsecum principium activum suae subsistentiae, privari illa esset contra internum impetum activum, et consequenter esset violentum. Quinto, quia subsistentia non educitur de potentia naturae, seu alicuius subiecti, sed concreatur tantum; ergo a solo Deo immediate fieri potest. Antecedens probatur, quia subsistentia non est aliquid inhaerens subiecto; nam, ut supra dicebamus, subsistentia est modus directe oppositus inhaerentiae. Consequentia autem patet, quia causa secunda nihil agere potest, nisi per eductionem ex potentia subiecti. Et confirmatur, nam quod cum alio concreatur, non habet cum illo connexionem activam, sed formalem ac materialem, vel aliquam similem, quae ad has reducatur; et ideo eadem actione fit cum re quae per se primo creatur, sicut materia et forma caeli concreantur cum caelo, non propter activam connexionem, ut notum est, sed ob formalem et materialem; ergo idem dicendum erit de re subsistente, et de connexione naturae et propriae subsistentiae eius. Sexto, quia alias sequitur posse naturam existentem conservari sine propria subsistentia et absque ulla alia, quod videtur intelligi non posse, quia, si natura est a parte rei existens, et non est in alio supposito, intelligi non potest quin in se ac per se sit, et consequenter quod subsistat. Sequela probatur, quia, si solus Deus efficit existentiam, et deinde subsistentia resultat a natura existente, ergo sunt diversae actiones; ergo potest Deus unam separare ab altera, et priorem sine posteriori conservare. Neque ad hoc erit necessaria nova actio qua detur tali naturae aliquis positivus modus loco propriae subsistentiae, sed sufficiet suspensio divini influxus; nam illa dimanatio propriae subsistentiae ab existente natura pendet a concursu Dei; omnis enim modus realis omnisque dependentia, qualiscumque illa sit, pendet magis et immediatius a causa prima quam a secunda; ergo potest Deus suspendere illum concursum, nullum alium tribuendo, et conservando actionem qua se solo producit naturam existentem.

Sententia auctoris

9. Haec sententia est probabilis, nec potest opposita sufficienter demonstrari. Nihilominus, in I tomo III partis, disp. VIII, sect. 3, contrarium nobis visum est probabilius, propter auctoritatem D. Thomae, ibi, q. 2, a. 5, ad 1, et q. 16, a. 12, in corp., et ad 1, quem eius discipuli communiter ita intelligunt, et ideo in hanc sententiam inclinant, quam etiam indicat Genebrardus, lib. II de Trinitate, paginae 93 et 94. Ratio vero est quia ex parte naturae sunt omnia principia sufficientia ut ab ea active resultet subsistentia eius; ergo non est negandum quin inter illa talis activa connexio intercedat. Antecedens declaratur quia, ut supra a nobis ostensum est, essentia substantialis cum sua existentia ordine naturae antecedit subsistentiam; ergo habet omnia necessaria ut ab illa possit resultare modus subsistentiae. Patet consequentia, quia ipsa essentia est nobilior quam subsistentia, et per existentiam constituitur in statu in quo possit esse principium intrinsecum subsistentiae per resultantiam, saltem naturalem. Rursus, videtur esse maxime proportionata ut possit esse huiusmodi principium, tum quia ex nobilitate ac perfectione eius provenit talis existendi modus, unde in virtute potest illum continere; tum etiam quia ad perfectionem rei spectat ut possit esse intrinsecum principium sui modi essendi, praesertim quando ille modus est omnino intrinsecus et connaturalis et naturaliter inseparabilis ab ipsa re. Atque hinc probata manet prima consequentia totius rationis; nam, quando effectus vel aliquis modus rei potest convenienter reduci in causam secundam, non est soli primae attribuendus; et similiter, quando revocari potest in internum principium, non est ad solam extrinsecam cau-

conexión natural intrínseca e inseparable con la realidad de la que es modo. La fuerza de esta razón se acrecienta con el ejemplo similar de la dimanación activa de la pasión propia a partir de la esencia, dimanación que admiten no sólo muchos autores, sino también los que opinan con más acierto; parece que queda probada suficientemente con el experimento físico de la reducción del agua a su frialdad primitiva, y la exponen con mayor extensión los filósofos en el lib. II *De Anima*. Pero no hay ningunas razones que demuestren esa dimanación efectiva de las pasiones a partir de la esencia con más probabilidad que la razón aducida por nosotros; más aún, todas se reducen a ésa, como claramente comprenderá quien consulte a los autores o reflexione con diligencia sobre tales razones y sobre su fuerza. Y añado que, en el caso presente, dicha razón tiene más eficacia, por ser mayor la proporción, y mayor y más íntima la conexión que se da entre la naturaleza existente y su subsistencia, que la que se da entre la esencia sustancial y la propiedad accidental. Y no se opone a esta razón el hecho de que la subsistencia es sólo un modo de la naturaleza, mientras que la propiedad accidental es una entidad distinta, antes bien, esto ayuda y confirma la razón aducida, pues es más fácil que se produzca o dimane de un principio interno un modo intrínseco que una entidad distinta. Esto quedará más confirmado con la respuesta a los motivos de duda expuestos en contra.

Soluciones a los argumentos

10. A la primera se responde que la acción del agente tiende en último término a constituir una realidad subsistente por sí (pues tratamos de la acción sustancial), aunque de manera próxima e inmediata produce una realidad o naturaleza existente, a la cual, si no está impedida, sigue naturalmente la subsistencia, y se dice que ésta es conferida por el mismo agente, en el sentido en que se afirma que quien da la forma da todo lo que sigue a la forma. Por ello se dice que, por ejemplo, la creación es propia de las cosas subsistentes, no porque termine formalmente en la subsistencia, pues en realidad termina en el mismo ser en cuanto tal —según se toma de Santo Tomás, I, q. 45, en toda ella, y de manera especial en el a. 4, ad 1—, sino porque tiende esencial y primariamente a un ser tal que

sam referendus, et praecipue quando talis modus habet intrinsecam et inseparabilem connexionem naturalem cum re cuius est modus. Et augetur vis huius rationis ex simili exemplo de dimanatione activa propriae passionis ab essentia, quam admittunt et plures auctores, et qui melius sentiunt; videturque satis probari experimento physico de reductione aquae in pristinam frigiditatem, et latius traditur a philosophis in II de Anima. Nullae autem sunt rationes quae probabilius suadeant dimanationem illam effectivam passionum ab essentia, quam sit ratio a nobis facta; immo, omnes ad illam reducuntur, ut facile patebit consulenti auctores, vel diligenter excogitanti huiusmodi rationes et vim earum. Addo, maiorem vim habere dictam rationem in praesenti, quia maior est proportio inter naturam existentem cum sua subsistentia, et maior et intimior connexio, quam sit inter substantialem essentiam et accidentalem proprietatem. Neque huic rationi obstat quod subsistentia est tantum modus naturae, proprietas autem accidentalis est entitas distincta, immo hoc potius iuvat et confirmat rationem factam, quia facilius est intrinsecum modum fieri seu dimanare ab interno principio, quam entitatem distinctam. Atque hoc magis confirmabit responsio ad rationes dubitandi in contrarium positas.

Solutiones argumentorum

10. Ad primam respondetur actionem agentis ultimate quidem tendere ad constituendam rem per se subsistentem (agimus enim de substantiali actione), proxime tamen et immediate efficere rem seu naturam existentem, ad quam non impeditam naturaliter consequitur subsistentia, quam dicitur conferre ipsummet agens, eo modo quo is qui dat formam dicitur dare omnia consequentia ad formam. Unde creatio, verbi gratia, dicitur esse rerum subsistentium, non quia formaliter terminetur ad subsistentiam, nam revera terminatur ad ipsum esse ut sic, ut sumitur ex D. Thoma, I, q. 45, per totam, et signatim a. 4, ad 1; sed quia per se

de él se sigue naturalmente la subsistencia, si la creación se ha hecho de manera cuasi connatural con el mismo término. Advierto esto porque Dios puede crear una forma accidental que de suyo no tenga un ser al que siga la subsistencia; no obstante, ese modo de producción es extraordinario y preternatural; y entonces es preciso que Dios sustente ese accidente sin sujeto de manera sobrenatural, y es posible que mediante una nueva acción le confiera un modo positivo de existir por sí, como se ha dicho a propósito de un caso semejante en la materia de la Eucaristía.

11. Al segundo argumento se niega la consecuencia y la semejanza tomada de la inhesión del accidente, por ser desemejante la razón; en efecto, cuando la forma del accidente se produce en el sujeto y del sujeto, no existe con prioridad natural a inherir, pues, de lo contrario, sería necesario que fuese creada con prioridad natural a ser unida, y por idéntico motivo no puede unirse activamente a sí misma al sujeto, porque tampoco puede educirse a sí misma de la potencia del sujeto, ni antes de la unión tiene —ni siquiera en orden de naturaleza— el ser de la existencia para poder ser principio eficiente de su inhesión. Y de la misma raíz procede el que tal forma reciba la inhesión con la misma acción y del mismo agente del que recibe el ser. De igual manera que quienes piensan que la subsistencia de la naturaleza sustancial no es otra cosa que la misma existencia de la sustancia, tendrán que decir legítima y consecuentemente que la subsistencia no resulta de la propia esencia, sino que sólo es conferida por un agente extrínseco, ya que la existencia no puede provenir *ab intrinseco*, ni la cosa tiene, con anterioridad a la existencia, razón para poder ser principio eficiente. Pero no se expresan consecuentemente estos autores al admitir que la esencia sustancial posee la entidad actual de la esencia con prioridad natural a poseer la de la subsistencia, porque en ese caso es preciso que admitan alguna acción anterior por la que la esencia tenga esa actualidad que antes no tenía, y que de potencia absoluta sea separable de la acción por la que se produce la subsistencia; y entonces niegan sin motivo que la esencia constituida en dicha actualidad por la acción del agente pueda ser principio activo intrínseco del que emane la subsistencia; este error se deriva de otro indicado arriba, consistente en que niegan falsamente que el ser actual

primo tendit ad tale esse, ad quod ex natura rei consequitur subsistentia, si sit creatio facta modo quasi connaturali ipsi termino. Quod ideo adverto quia potest Deus creare formam accidentalem quae ex se non habet esse, ad quod subsistentia consequatur; tamen, ille modus productionis est extraordinarius et praeternaturalis; et tunc necesse est ut Deus supernaturali modo sustineat accidens illud sine subiecto, et est probabile conferre illi per novam actionem positivum modum per se existendi, ut in materia de Eucharistia in simili dictum est.

11. Ad secundam rationem negatur consequentia, et similitudo sumpta ab inhaesione accidentis; est enim dissimilis ratio; nam, cum forma accidentis fit in subiecto et ex subiecto, non prius natura existit quam inhaereat, alias oporteret prius natura creari quam uniri, et ob eamdem causam non potest seipsam active unire subiecto, quia nec potest seipsam de potentia subiecti educere, neque ante unionem etiam secundum naturae ordinem habet esse existentiae ut possit esse principium efficiens suae inhaesionis. Et ex eadem radice est quod talis forma eadem actione et ab eodem agente recipit inhaesionem, a quo recipit esse. Sicut etiam qui existimant subsistentiam naturae substantialis nil aliud esse quam ipsam existentiam substantiae, recte et consequenter dicent subsistentiam non resultare a propria essentia, sed conferri tantum ab extrinseco agente, quia existentia non potest provenire ab intrinseco, neque ante existentiam habet res unde possit esse principium efficiens. In eo tamen non loquuntur isti auctores consequenter, quod admittunt essentiam substantialem prius natura habere entitatem actualem essentiae quam subsistentiae, quia tunc necesse est ut admittant aliquam priorem actionem per quam essentia habeat illam actualitatem quam antea non habebat, et separabilem de potentia absoluta ab actione qua fit subsistentia; et tunc sine causa negant essentiam constitutam per actionem agentis in illa actualitate esse posse intrinsecum principium activum a quo manet subsistentia; hic autem error sequitur ex alio supra notato, nimirum, quia falso negant

de la esencia sea la existencia, por lo cual dicen también una falsedad, y abusan de los términos, cuando llaman a la subsistencia —que no constituye formalmente la actualidad de la cosa, sino que la afecta o modifica— existencia de la misma esencia; pero estas cuestiones se han tratado suficientemente en lo que precede.

12. *Si la forma accidental puede de alguna manera unirse eficientemente al sujeto.*— Pero, acerca de la respuesta que se ha dado, puede preguntarse aquí si, en algún caso, o suponiendo algún milagro, la forma accidental puede unirse eficientemente al sujeto, al menos por resultancia natural, por ejemplo, suponiendo que la cantidad es conservada por Dios separada del sujeto, como sucede en la Eucaristía, y que después es creada una materia o sustancia que está íntimamente presente en dicha cantidad, y que por parte de Dios queda eliminado todo impedimento, es decir, queda suspendida toda acción por la que Dios impedía la inherencia y constituía a la cantidad como existente por sí. Porque en ese caso no es válida la respuesta dada, puesto que esa cantidad existía ya antes de ser unida; luego tiene un ser del que puede emanar eficientemente la unión; y, por otra parte, la conexión entre la cantidad y la inherencia actual es tan íntima como entre la naturaleza sustancial y la subsistencia. Puede confirmarse por una opinión probable de Enrique, el cual afirma que el alma racional, por existir íntimamente presente en la materia dispuesta con prioridad natural a que se una sustancialmente a ella, se une activamente a sí misma al cuerpo por cierta resultancia o actividad natural. Y si se objeta que la forma no produce la información activamente, sino formalmente, puede responderse que tiene uno y otro concurso.

13. En el lugar citado del tomo I de la III parte dejó expuesto como probable este modo de expresarse acerca de la cantidad en el caso indicado; pero después, habiendo examinado mejor la cuestión, en el tomo III, disp. LVII, sec. 3, consideré más probable, y con razón, que incluso la inhesión de un accidente preexistente no dimana activamente del accidente mismo, sino que debe ser producida por algún agente extrínseco. Y la razón está en que, aun cuando el accidente exista sin inherencia durante todo el tiempo anterior y, por tanto, se conserve en el ser por una acción no eductiva de la potencia de la materia, sino de natu-

illud esse actuale essentiae esse existentiam; et ideo falsum etiam dicunt, et vocibus abutuntur, quando subsistentiam, quae non constituit formaliter actualitem rei, sed afficit, vel modificat illam, vocant existentiam ipsius essentiae; sed haec satis sunt in superioribus tractata.

12. *Formane accidentalis possit aliquo modo se unire efficienter subiecto.*— Hic vero inquiri potest circa responsionem datam, an in aliquo casu, vel supposito aliquo miraculo, possit forma accidentalis effective se unire subiecto, saltem per resultantiam naturalem, ut verbi gratia, supponendo quantitatem conservari a Deo separatam a subiecto, ut in Eucharistia fit, et postea creari materiam vel substantiam intime praesentem illi quantitati, et auferri ex parte Dei omne impedimentum, id est, suspendi omnem actionem qua Deus impediebat inhaerentiam et per se constituebat quantitatem. In eo igitur casu cessat responsio data; nam illa quantitas iam prius existebat quam esset unita; ergo habet esse a quo possit effective manare unio; et aliunde est tam intima connexio inter quantitatem et actualem inhaerentiam, sicut inter naturam substantialem et subsistentiam. Et confirmari potest ex quadam probabili opinione Henrici, asserentis animam rationalem, quia prius natura existit intime praesens materiae dispositae quam illi substantialiter uniatur, seipsam active unire corpori per naturalem quamdam resultantiam seu activitatem. Quod si obiicias quia forma non efficit active informationem, sed formaliter, responderi potest utrumque concursum habere.

13. Hunc dicendi modum de quantitate in illo casu ut probabilem reliqui in I tomo III partis, loco citato; postea vero, re magis considerata, in III tomo, disp. LVII, sect. 3, probabilius censui, et merito, inhaesionem etiam praeexistentis accidentis non manare active ab ipso accidente, sed ab aliquo extrinseco agente debere fieri. Et ratio est quia, licet accidens toto priori tempore existat absque inhaerentia, et consequenter conservetur in esse per actionem non eductivam

raleza distinta y superior, sin embargo, en el instante en que se une de nuevo al sujeto, ya no tiene el ser con anterioridad a su unión, porque entonces ya no recibe el ser en virtud de esa acción superior y cuasi creativa, sino en virtud de una acción eductiva, o (lo que viene a ser igual) conservativa de la forma en el sujeto y a partir del sujeto, pero no de otra manera; mediante esa acción, la forma recibe simultáneamente el ser y el "ser-en", y por eso tal forma no puede ser principio activo de tal acción o inherencia, a la que recibe mediante aquélla en dicho instante. De esta manera, la diferencia señalada en la respuesta anterior tiene lugar incluso en el accidente que se supone existe separado con prioridad temporal. Porque esa preexistencia (por así llamarla) que precede en el tiempo es accidental con respecto a la acción, la cual se da en el instante en que tal accidente es unido al sujeto. Por eso, tampoco tiene semejanza el ejemplo tomado del alma racional, ya que ésta, incluso considerada en cuanto existe en el instante en que es unida al cuerpo, existe con prioridad de naturaleza, y no por una acción eductiva, sino por una creativa; además de que esa opinión de Enrique es bastante dudosa e incierta, como observé en el tomo II de la III parte, disp. XLIV, sec. 5.

14. *Si la forma sustancial corpórea puede unirse activamente.*— Mas de aquí se infiere incidentalmente que lo mismo que se ha dicho de la forma accidental debe decirse también de la forma material sustancial, en lo que concierne a su actual unión y cuasi inhesión en la materia. Porque también esa forma es producida por educción, y, por ello, existe y se une al mismo tiempo y con la misma acción, por lo cual, así como no puede producirse a sí misma, tampoco puede unirse a sí misma. Ahora bien, si no se trata de la inhesión de la forma sustancial, sino del modo parcial por el que tal forma completa la subsistencia del todo, rectamente se entiende que resulta activamente de la misma forma; porque ese modo presupone ya la forma como existente y unida a la materia en cuanto a su entidad esencial, y en lo demás se compara con ella de igual modo que la subsistencia con la esencia.

15. En segundo lugar, se comprende también de paso la razón de que la acción por la que el accidente o la forma material se produce y se une al sujeto no puede como partirse y seguir dando el ser a tal forma sin darle la inherencia

de potentia materiae, sed alterius et superioris rationis, tamen, in eo instanti in quo iterum unitur subiecto, non prius habet esse quam uniatur, quia iam tunc non recipit esse per illam actionem superiorem et quasi creativam, sed per actionem eductivam, seu (quod perinde est) conservativam formae in subiecto et ex subiecto, et non alias; per quam actionem forma simul recipit esse et inesse, et ideo non potest talis forma esse principium activum talis actionis vel inhaerentiae, quam per illam in eo instanti recipit. Atque hoc modo differentia assignata in superiori responsione locum habet, etiam in accidente, quod prius tempore supponitur existere separatum. Nam illa praeexistentia (ut sic dicam) tempore antecedens est per accidens respectu actionis, quae est in illo instanti in quo tale accidens unitur subiecto. Quapropter, non est etiam simile exemplum ab anima rationali sumptum; nam illa, etiam prout existit in eo instanti in quo unitur corpori, prius natura existit et per actionem non eductivam, sed creativam. Praeterquam quod illa opinio Henrici satis dubia est et incerta, ut notavi in II tomo III partis, disp. XLIV, sect. 5.

14. *Forma substantialis corporea, an possit se active unire.*— Hinc vero obiter infertur idem quod dictum est de forma accidentali dicendum etiam esse de materiali forma substantiali, quoad suam actualem unionem et quasi inhaesionem in materia. Quia etiam illa fit per eductionem, et ideo simul et eadem actione existit et unitur, et ideo, sicut non potest seipsam efficere, ita nec potest seipsam unire. At vero, si sermo non sit de inhaesione formae substantialis, sed de illo modo partiali quo talis forma complet subsistentiam totius, recte intelligitur resultare active ab ipsa forma; nam ille iam supponit formam quoad suam entitatem essentialem existentem et unitam materiae; et in reliquis eodem modo ad illam comparatur, sicut subsistentia ad essentiam.

15. Secundo, obiter etiam intelligitur ratio ob quam actio, per quam accidens vel materialis forma fit et unitur subiecto, non potest quasi partiri et manere dando esse tali formae et non dando illi inhaerentiam

o unión con el sujeto. Pero, siempre que el accidente se separa del sujeto y se conserva así, cesa por completo la primera acción y comienza una nueva, que da o conserva ese ser sin la unión; pero no ocurre así con la acción o con las acciones por las que la naturaleza sustancial recibe el ser y el subsistir; porque la primera acción puede dividirse y separarse de la segunda, como he dicho. Y la razón de la diferencia está en que esa acción por la que la forma accidental o material recibe el ser de manera connatural, depende esencialmente del sujeto, pues, de lo contrario, no sería una acción eductiva; pero, quitada la unión, cesa el concurso del sujeto, siendo necesario, en consecuencia, que tal acción cese y comience otra que sea como creativa y productiva. En cambio, la acción por la que se produce la naturaleza sustancial no depende esencialmente de la subsistencia, porque ésta es posterior al ser mismo en el que termina dicha acción. De esto he hecho abundantes consideraciones en el tomo I de la III parte, disp. VIII, sec. 1.

16. *Si la subsistencia resulta de la materia prima.*— Al tercero, que se refería a la materia prima, algunos consideran inconveniente atribuirle esta actividad, incluso por resultancia natural; por eso dicen que semejante actividad de la subsistencia procede siempre de la forma sola, no únicamente en las naturalezas simples o formas subsistentes (lo cual es evidente de suyo), sino también en las naturalezas completas que constan de materia y forma. Este modo de expresarse sería bastante probable, si la subsistencia fuese una entidad simple que se distinguiese de manera enteramente real de la materia y de la forma. Pero, suponiendo —cosa que hemos expuesto arriba— que la subsistencia es un modo de la naturaleza dotado de una composición o simplicidad proporcionada a la misma naturaleza, y que es parcial o íntegra según las características de la naturaleza a la que termina, debe decirse necesariamente que la subsistencia sigue a esa naturaleza de la que es término próximo. Así, pues, concedo que la subsistencia incompleta de la materia resulta de la misma. Porque tampoco puede resultar de la forma, ya porque la subsistencia sigue a la naturaleza como un modo sigue a la realidad de la que es modo, y la subsistencia de la materia no es modo de la forma, sino de la materia misma; ya también porque dicha subsistencia de la materia se presupone, en orden de naturaleza, a la misma forma, pues, para que la materia sea el primer sujeto

seu unionem cum subiecto. Sed, quandocumque accidens separatur a subiecto et sic conservatur, omnino cessat prior actio et incipit nova, dans seu conservans illud esse sine unione; secus vero in actione vel actionibus per quas natura substantialis accipit esse et subsistere; nam potest illa prior actio dividi et separari a posteriori, ut dixi. Ratio autem differentiae est quia illa actio qua forma accidentalis vel materialis recipit esse connaturali modo, est essentialiter pendens a subiecto, alioqui non esset actio eductiva; ablata autem unione cessat concursus subiecti, et ideo necesse est ut talis actio cesset et incipiat alia quae sit quasi creativa et productiva. Actio vero per quam fit natura substantialis non pendet essentialiter a subsistentia, cum haec posterior sit quam ipsum esse ad quod terminatur talis actio. De qua re dixi plura in I tomo III partis, disp. VIII, sect. 1.

16. *An a materia prima resultet subsistentia.*— Ad tertium, quod erat de materia prima, aliqui putant inconveniens hanc activitatem, etiam per resultantiam naturalem, illi tribuere; et ideo aiunt huiusmodi activitatem subsistentiae semper esse a sola forma, non solum in naturis simplicibus seu formis subsistentibus (quod per se clarum est), sed etiam in naturis completis constantibus ex materia et forma. Qui modus dicendi esset satis probabilis, si subsistentia esset simplex entitas omnino realiter distincta a materia et forma. Supponendo autem, quod supra docuimus, subsistentiam esse modum naturae habentem compositionem vel simplicitatem proportionatam ipsi naturae, esseque vel partialem vel integram, iuxta conditionem naturae quam terminat, necessario dicendum est subsistentiam consequi ad eam naturam quam proxime terminat. Concedo ergo subsistentiam incompletam materiae resultare ex ipsa. Neque enim potest resultare a forma, tum quia subsistentia consequitur naturam tamquam modus ad rem cuius est modus, subsistentia autem materiae non est modus formae, sed ipsiusmet materiae; tum etiam quia illa subsistentia materiae ordine naturae supponitur ipsi formae, quia, ut materia sit primum subiectum generationis, suppo-

de la generación, se la supone subsistente, y conserva una subsistencia numéricamente idéntica bajo las diversas formas. Y no hay inconveniente en atribuir a la materia esta clase de actividad sobre su subsistencia propia; porque, aun cuando no sea activa con una acción propia que se ordene a comunicar su ser, ya que no puede producir una cosa semejante a ella misma, ni disponer para tal cosa, no obstante, nada impide que sea activa por una especie de resultancia sobre alguna propiedad o modo suyo. Porque de esta manera la cantidad, que es una propiedad de la materia y acompaña siempre a ésta, procede naturalmente de ella, según una opinión probable, y lo mismo piensan muchos acerca de las relaciones que se dan en la materia y resultan en ella una vez puesto el término. No es obstáculo contra esto el que la materia sea pura potencia en orden al acto formal, ya que esto no excluye el que tenga alguna esencia actual, que basta para que de ella resulten algunas propiedades o modos de ser proporcionados a ella.

17. *Si se encuentra en estado violento la sustancia privada de su subsistencia.*— Al cuarto se responde que la dificultad señalada en él tiene también validez acerca de la esencia, ya se compare activamente con la subsistencia, ya se compare sólo pasivamente, porque violento es no sólo aquello que va contra un principio activo interno, sino también lo que va contra un principio pasivo. Efectivamente, Aristóteles, en el pasaje citado allí mismo, dice únicamente que es violento aquello que procede de un principio extrínseco, sin que contribuya absolutamente en nada el paciente al que se infiere la fuerza; pero quien padece algo extrínseco contrario a su apetito natural pasivo, no contribuye en nada, sino que más bien se opone. Así, pues, ya sea la naturaleza principio activo de la propia subsistencia, ya la exija sólo por aptitud natural y apetito pasivo, queda la misma dificultad de cómo no se encuentra en estado violento si está privado de ella. Los teólogos discuten esta cuestión, parte en I-II, q. 6, y parte en III, q. 2; algunos dicen, en sentido general, que todo lo que la criatura padece de parte de Dios positiva o privativamente no es violento, ya que, según la potencia obediencial, está sometida a su creador, y tiene mayor inclinación a esto que a su perfección particular, a la manera como el agua, cuando sube para llenar el vacío, no sube violentamente

nitur subsistens, et sub diversis formis eamdem numero subsistentiam retinet. Neque inconveniens est attribuere materiae hoc genus activitatis circa propriam subsistentiam; nam, licet non sit activa propria actione quae ordinetur ad communicationem sui esse, quia non potest sibi simile producere neque ad illud disponere, tamen, per quamdam resultantiam circa aliquam proprietatem vel modum suum, nihil impedit quod sit activa. Sic enim quantitas, quae est proprietas materiae et illam semper concomitans, naturaliter manat ab illa, iuxta probabilem sententiam, et idem multi censent de relationibus quae insunt in materia et in illa resultant posito termino. Neque contra hoc obstat quod materia sit pura potentia in ordine ad actum formalem; nam hoc non excludit quin habeat aliquam essentiam actualem, quae satis est ut ex illa resultent aliquae proprietates vel modi essendi illi proportionati.

17. *Substantia privata sua subsistentia an sit in statu violento.*— Ad quartum respondetur difficultatem in eo tactam aeque procedere de essentia, sive comparetur active ad subsistentiam, sive passive tantum, quia violentum non solum est illud quod est contra principium activum internum, sed etiam quod est contra principium passivum. Aristoteles enim, loco ibidem citato, solum ait violentum esse quod est a principio extrinseco, nihil prorsus conferente passo, cui vis est illata; is autem qui aliquid ab extrinseco patitur contra naturalem appetitum passivum, nihil confert, sed potius repugnat. Restat ergo eadem difficultas, sive natura sit principium activum propriae subsistentiae, sive solum naturali aptitudine et appetitu passivo illam postulet, quo modo non sit in statu violento si illa privetur. De qua re disputant theologi, partim in I-II, q. 6, partim in III, q. 2, et quidam generaliter aiunt, quidquid creatura a Deo patitur positive vel privative, non esse violentum, quia secundum potentiam obedientialem subiecta est suo creatori, et ad hoc est magis propensa quam ad suam particularem perfectionem, sicut aqua, quando ascendit ad replendum vacuum, non violenter ascendit

porque, aun cuando ese movimiento sea contrario al apetito particular de su propia naturaleza, está en conformidad con el apetito general por el bien del universo. Otros, en cambio, responden en particular que la humanidad de Cristo no se halla en estado violento porque, aunque esté privada de su subsistencia propia, ha sido elevada a un estado más alto y a la unión con una subsistencia más noble, la cual contiene virtual y eminentemente cuanta perfección hay en la propia. Esta es la opinión verdadera, que estudié por extenso en el tomo I de la III parte, disp. VIII, sec. 3.

18. El quinto argumento podría retorcerse en sentido contrario, al menos para probar que el modo por el que se hace la subsistencia es diverso de aquel otro por el que se hace la naturaleza existente; en consecuencia, por esta parte cabe concluir más bien que la acción o efectuación es diversa, y no es contradictorio que la subsistencia resulte activamente de la misma naturaleza, aun cuando la naturaleza sea creada, en cuanto a su existencia, por un agente extrínseco. Porque la naturaleza es creada absolutamente de la nada, o es generada de una materia preexistente, la cual ha sido creada de la nada; pero la subsistencia se hace, en cierto modo, de la naturaleza misma de la que es subsistencia; en efecto, así como se encuentra en ella como un modo suyo y depende esencialmente de ella en el género de causa material, al menos por reducción, igualmente se hace de ella y no puede hacerse de otro modo sino unida a la misma naturaleza, apoyándose en ella y dependiendo de ella; y esto basta para que pueda resultar activamente de la misma naturaleza. No es obstáculo el que se diga que la subsistencia es concreada cuando se crea la cosa, porque la concreación, si bien no exige siempre la dimanación de una cosa a partir de otra, como rectamente explica la confirmación añadida al quinto argumento, no siempre la excluye. Porque a veces se dice que se concreta algo como parte de aquello que se crea esencial y primariamente, y entonces no es preciso que se dé dimanación de una cosa a partir de otra, sino sólo la composición de un término íntegro, que es producido esencial y primariamente por una acción compuesta y proporcionada al término; de esta manera, con una sola acción se crea el cielo y se concrean sus partes. En otro sentido se dice que se concrea algo porque está unido por necesidad natural al

quia, licet motus ille sit contra appetitum particularem propriae naturae, est secundum generalem appetitum ad bonum universi. Alii vero in particulari respondent Christi humanitatem non esse in statu violento quia, licet sit privata propria subsistentia, evecta est ad altiorem statum et ad unionem cum nobiliori subsistentia, quae virtute et eminenter continet quidquid perfectionis est in propria. Et haec est vera sententia, quam late tractavi in I tomo III partis, disp. VIII, sect. 3.

18. Quintum argumentum posset in contrarium retorqueri, saltem ad probandum diversum esse modum quo fit subsistentia ab eo quo fit natura existens; et ideo ex hac parte potius posse concludi actionem seu effectionem esse diversam, et non repugnare quod subsistentia resultet active ab ipsa natura, etiamsi natura secundum existentiam suam ab extrinseco agente creetur. Quia natura creatur simpliciter ex nihilo, vel generatur ex praeexistenti materia, quae ex nihilo creata est; subsistentia autem fit aliquo modo ex ipsa natura cuius est subsistentia; nam, sicut in illa est tamquam modus eius et ab illa essentialiter pendet in genere causae materialis, saltem per reductionem, ita ex illa fit, nec potest aliter fieri nisi coniuncta ipsi naturae, et in ea nitens atque ab ea pendens; et hoc satis est ut ab ipsa natura possit active resultare. Neque obstat quod subsistentia concreari dicatur quando res creatur, quia concreatio, licet non semper requirat dimanationem unius rei ab alia, ut bene declarat confirmatio illi quinto argumento adiuncta, non tamen semper illam excludit. Interdum enim dicitur concreari aliquid tamquam pars eius quod per se primo creatur, et tunc non oportet ut intercedat dimanatio unius ab alio, sed sola compositio unius integri termini, qui per se primo fit per unam actionem compositam et proportionatam termino; et hoc modo creatur caelum una actione, et partes eius concreantur. Alio modo dicitur aliquid concreari quia naturali necessitate coniunctum est cum proximo termino creationis, ut intellectus con-

término próximo de la creación, como el entendimiento se concrea con el alma, y semejante concreación no excluye, antes bien casi siempre lleva aneja la dimanación de la cosa que es concreada, a partir de la existencia o de la esencia de la cosa que es creada, y de esta manera se dice que es concreada la subsistencia. Por último, en otro sentido la concreación expresa únicamente concomitancia con la creación en un mismo momento, sin conexión intrínseca o necesaria. De este modo se dice comúnmente que la gracia fue concreada con los ángeles, o con Adán, y tal concreación no es una acción idéntica con la creación, ni una dimanación necesariamente unida a ella, sino que es una acción por completo distinta y que está unida a la creación, bien por voluntad del creador, bien por concomitancia de otro agente; así, por ejemplo, la luz del aire pudo ser concreada con el aire en virtud de la presencia del sol, que lo iluminó en el mismo instante en que fue creado. Por tanto, partiendo de la concreación de la subsistencia no puede excluirse que ésta dimane de la esencia.

19. Pero se insistirá que la concreación de la subsistencia no debe colocarse en segundo lugar, sino en el primero, por lo que excluye la indicada dimanación. Se prueba la afirmación, pues lo que se concrea del segundo modo dicho supone constituido el término íntegro de la creación, y sólo accidentalmente, y a lo sumo de manera esencial y secundaria está unido con el término que se crea esencial y primariamente; de este modo, el entendimiento es concreado con el alma o con el ángel, y la luz es concreada con el sol, y la cantidad, con el cuerpo o con la materia, y así en otros casos. En cambio, la subsistencia no se comporta de esa manera; porque no supone al término de la creación y se añade a él esencial y secundariamente, sino que está formalmente incluida en el término adecuado, esencial y primario de la creación; en efecto, lo que se crea no es la naturaleza, sino el supuesto, o la realidad subsistente en cuanto tal; luego la subsistencia se crea como parte formal de la realidad que es creada, lo cual pertenece al primer modo de concreación; por consiguiente, no puede ser concreada como procedente del término de la creación. Se responde que esta objeción sólo se funda en esa manera común de expresarse, según la cual lo que se genera

creatur animae, et huiusmodi concreatio non excludit, sed potius fere semper adiunctam habet dimanationem eius rei quae concreatur ab existentia vel essentia rei quae creatur, et hoc modo dicitur concreari subsistentia. Denique, alio modo concreatio solum dicit concomitantiam cum creatione in eodem momento, absque intrinseca vel necessaria connexione. Quo modo dicitur communiter gratia concreata angelis, vel Adae, et huiusmodi concreatio neque est eadem actio cum creatione, nec dimanatio necessario coniuncta cum illa, sed est actio omnino distincta et coniuncta cum creatione, vel ex voluntate creatoris, vel ex concomitantia alterius agentis; ut, verbi gratia, lumen aeris potuit esse aeri concreatum ex praesentia solis, qui illum illuminavit in eodem instanti in quo creatus est. Igitur ex concreatione subsistentiae non potest excludi dimanatio eius ab essentia [1].

19. Sed urgebis concreationem subsistentiae non esse collocandam in secundo ordine, sed in primo, ideoque excludere praedictam dimanationem. Assumptum probatur, quia quod concreatur illo secundo modo supponit constitutum integrum terminum creationis, et solum per accidens, et ad summum per se secundo coniunctum est cum termino qui per se primo creatur, et hoc modo intellectus concreatur animae vel angelo, et lux soli, et quantitas corpori vel materiae, et sic de aliis. At vero subsistentia non sic se habet; non enim supponit terminum creationis, et per se secundo illi adiungitur, sed formaliter includitur in adaequato ac per se primo termino creationis; nam quod creatur non est natura, sed suppositum, vel res subsistens ut sic; ergo subsistentia creatur ut pars formalis rei quae creatur, quod spectat ad primum modum concreationis; non ergo potest concreari tamquam dimanans a termino creationis. Respondetur obiectionem hanc solum fundari in illo communi modo loquendi, supponitur esse quod generatur vel creatur, et non na-

[1] *Existentiae* en otras ediciones. (N. de los EE.)

o se crea es el supuesto, y no la naturaleza. Tal expresión debe entenderse de la misma manera que otra semejante, a saber, que es el supuesto el que obra, cuyo sentido no es que la subsistencia sea la razón de obrar, sino que es cierto complemento que se presupone *ex natura rei* en el agente, en virtud del cual se dice que es el mismo supuesto el que obra, aunque la razón de obrar sea la misma naturaleza o forma, como diremos más por extenso en la sección siguiente. Así, pues, se dice que el supuesto es el que se hace o se crea, no porque la subsistencia misma sea la razón formal (por así decirlo) de ser término de la creación, sino porque es el complemento sustancial de la cosa que se crea, complemento que resulta natural y necesariamente del término formal de la creación, que es el mismo ser sustancial. En consecuencia, la creación hace, por su virtud, una cosa independiente del sujeto, y por su naturaleza tiende a producir una cosa enteramente completa en su ser sustancial; pero, según dije, queda completada por la subsistencia, y, por ello, se dice que es creada una cosa subsistente, aunque la creación en cuanto tal no alcance inmediatamente la subsistencia misma, sino aquel ser al que sigue la subsistencia. Con esto queda suficientemente explicado en qué sentido se dice que es concreada la subsistencia, no como parte del término alcanzado inmediatamente por la creación, sino como un modo que sigue naturalmente a tal término.

La causa material de la subsistencia

20. Ahora bien, en el argumento citado se insinúa una dificultad perteneciente a la tercera parte de esta sección, dificultad que se refiere a la causa material de la subsistencia, a ver si la subsistencia tiene propiamente causa material, y cuál es ésta. En dicha cuestión, cabe comparar primeramente la subsistencia con aquella naturaleza de la que es término adecuado, es decir, la subsistencia simple y completa con la naturaleza proporcionada a ella, en concreto con la angélica; la simple e incompleta, con la materia o con el alma racional, y la completa y compuesta con la naturaleza íntegra y compuesta. Atendiendo a esta comparación, es cierto que la subsistencia se encuentra unida e íntimamente adherida a la naturaleza de la que es término, y depende de ella en tal suerte, en su

turam. Quae locutio eodem modo intelligenda est quo altera similis, suppositum, scilicet, esse quod operatur, cuius sensus non est subsistentiam esse rationem agendi, sed esse quoddam complementum quod ex natura rei praesupponitur in agente, ratione cuius dicitur ipsum suppositum esse quod operatur, quamvis ratio agendi sit ipsa natura vel forma, ut sectione sequenti fusius dicemus. Sic igitur, suppositum dicitur esse quod fit vel creatur, non quia subsistentia ipsa sit ratio formalis (ut sic dicam) terminandi creationem, sed quia est substantiale complementum rei quae creatur, naturaliter ac necessario resultans ex formali termino creationis, quod est ipsum esse substantiale. Creatio ergo vi sua facit rem independentem a subiecto, et natura sua tendit ad producendam rem omnino completam in suo esse substantiali; completur autem per subsistentiam, ut dixi, et ideo creari dicitur res subsistens quamvis creatio ut sic non attingat immediate subsistentiam ipsam, sed illud esse ad quod sequitur subsistentia. Atque ita satis declaratum manet quo modo subsistentia dicatur concreari, non ut pars termini quem immediate attingit creatio, sed ut modus naturaliter consequens talem terminum.

De materiali causa subsistentiae

20. Insinuatur vero in illo argumento quaedam difficultas pertinens ad alteram partem huius sectionis, quae est de causa materiali subsistentiae, an, scilicet, subsistentia proprie habeat materialem causam, et quaenam illa sit. In qua re primo comparari potest subsistentia ad illam naturam quam adaequate terminat, id est, simplex et completa subsistentia ad proportionatam, nimirum angelicam, simplex autem et incompleta ad materiam, vel animam rationalem, completa vero et composita ad integram et compositam naturam. Et secundum hanc comparationem certum est subsistentiam esse affixam et intime adhaerentem naturae

producción y en su ser, que no puede producirse ni existir de ningún otro modo, cosas todas que se han demostrado en lo que precede.

21. *Opinión de algunos.*— Por eso algunos se expresan también de tal manera que dicen que la subsistencia inhiere en la naturaleza de la que es término, y es producida o educida de ella como de materia, ya que todo modo que presupone en orden de naturaleza la realidad a la que modifica, inhiere así en ella y se hace de ella. Mas digo *que presupone la realidad modificable* para excluir la dependencia creativa o la creación pasiva, que también es modo de la realidad que se crea, pero no está en ella ni se hace de ella como de un sujeto, ya que no la presupone en orden de naturaleza, sino que más bien tiende a ella. Mas esto es peculiar en este modo por causa de su especial razón, que consiste en ser vía para el término, mientras que la subsistencia no es de esa clase, sino que presupone en orden de naturaleza la realidad a la que modifica y termina, y, por tanto, se compara con ella como con un sujeto y materia, igual que todos los demás modos semejantes. Se confirma, porque de esta manera se entiende muy bien cómo puede producirse la subsistencia con el concurso de la misma esencia, a saber, porque se educe de la potencia del sujeto, así como, por el motivo contrario, la creación pasiva, aun cuando esté unida al término, no puede ser producida por un agente creado, ni con concurso del mismo término, ya que no se encuentra en él como en un sujeto. Y si se objeta que la inherencia repugna a la subsistencia, puede responderse que no le repugna la inherencia *ut quod*, sino *ut quo*, es decir, no le repugna el estar inherente, sino el constituir una realidad inherente; o, de otra manera (y viene a ser lo mismo), le repugna la inherencia no por parte de ella (la subsistencia), sino por parte de la realidad en la que inhiere o a la que constituye; porque la misma subsistencia constituye al subsistente, y a éste en cuanto tal le repugna el inherir; también es término de la naturaleza, a la que incapacita para inherir o existir en otro; pero esto mismo es lo que hace la subsistencia inhiriendo en una naturaleza concreta.

22. *Parecer de otros.*— En cambio, este modo de expresarse no agrada a otros, y, por ello, niegan que la subsistencia inhiera en la naturaleza. Algunos aducen como razón de esto el que, de lo contrario, sería accidente; pero la razón

quam terminat, et ita pendere ab illa in fieri et in esse, ut nullo alio modo fieri aut esse possit, quae omnia in superioribus probata sunt.

21. *Aliquorum sententia.*— Ex quo aliqui etiam ita loquuntur ut dicant subsistentiam inhaerere naturae quam terminat, et ex illa fieri seu educi tamquam ex materia, quia omnis modus qui ordine naturae praesupponit rem quam modificat, ita inhaeret illi et ex illa fit. Dico autem *qui praesupponit rem modificabilem*, ut excludam dependentiam creativam seu creationem passivam, quae etiam est modus rei quae creatur, non tamen est in illa aut fit ex illa ut ex subiecto, quia non praesupponit illam ordine naturae, sed potius ad illam tendit; hoc autem est singulare in hoc modo propter specialem eius rationem, quae est esse viam ad terminum; subsistentia autem non est huiusmodi, sed ordine naturae praesupponit rem quam afficit ac terminat, et ideo comparatur ad illam ut ad subiectum et materiam, sicut omnes alii similes modi. Et confirmatur, nam hoc modo optime intelligitur quo modo possit subsistentia fieri cum concursu ipsiusmet essentiae, quia, nimirum, educitur de potentia subiecti, sicut ob contrariam rationem creatio passiva, quamvis sit affixa termino, non potest fieri ab agente creato, neque cum concursu ipsius termini, quia non est in illo ut in subiecto. Quod si obiicias subsistentiae repugnare inhaerentiam, responderi potest non repugnare illi inhaerentiam ut quod, sed ut quo, id est, non repugnare illi esse inhaerentem, sed constituere rem inhaerentem; vel aliter (et eodem devolvitur), repugnare illi inhaerentiam non ex parte sui, sed ex parte rei cui ipsa inhaeret vel quam constituit; ipsa enim subsistentia constituit subsistens, cui ut sic repugnat quod inhaereat; terminat etiam naturam, quam reddit ineptam ad inhaerendum vel inexistendum alteri; sed hoc ipsum facit subsistentia inhaerendo tali naturae.

22. *Aliorum opinio.*— Aliis vero non placet hic loquendi modus, negantque subinde subsistentiam inhaerere naturae. Cuius rei rationem aliqui reddunt, quia alioqui esset accidens; quae ratio non concludit, quia

no es concluyente, pues no se trata de la inherencia en ese sentido riguroso, sino tal como puede extenderse a la unión sustancial con dependencia en el existir, y como muchas veces se atribuye a las formas materiales. Otros dan la razón de que la subsistencia no es, propia y rigurosamente, forma; luego tampoco la naturaleza de la que es término se compara con ella como materia o sujeto; por consiguiente, entre ellas tampoco se da inhesión, sino otro tipo de unión completamente diverso. Ambas consecuencias son claras, porque aquellas dos cosas —naturaleza y subsistencia— son cuasi correlativas, es decir, se siguen mutuamente. En cuanto al antecedente, los teólogos lo prueban porque, de no ser así, el Verbo divino no podría suplir el papel de la subsistencia, ya que no puede ser forma. Cabe probarlo asimismo porque ni es forma accidental —como se demostró antes— ni sustancial, puesto que en otro caso no podría informar, ya a otra forma, ya a una naturaleza sustancial completa.

23. *Juicio del autor.*— Parece que esta discrepancia radica, en gran parte, en el modo de expresarse, pues en la realidad consta que es inseparable la unión entre la subsistencia y la esencia o naturaleza con término, y que la misma subsistencia creada, en cuanto es un modo distinto *ex natura rei* de la naturaleza, tiene cierto ser imperfecto y disminuido, el cual no puede ser producido ni conservarse sino unido a una naturaleza concreta; ahora bien, si esa unión y dependencia debe denominarse inhesión, o no, parece pertenecer al modo de hablar. Sin embargo, a mí me agrada más la segunda manera de expresarse, ya porque todo modo que no se distingue realmente, sino sólo modalmente, de la realidad de la que es modo, parece tener con ella una unión de orden distinto a la inhesión propiamente considerada, como puede tomarse de lo dicho arriba acerca de la distinción modal y la causa formal, y repetiremos más adelante, al tratar de los accidentes; y, si en todos los modos se realiza esto, mucho más en los sustanciales, que concurren a completar la sustancia; y ello tiene validez sobre todo en este modo que es la subsistencia, ya que de suyo le compete el completar al supuesto creado en la razón positiva de existir por sí; ya también por la razón aducida, de que la subsistencia no se compara con la naturaleza como forma, sino como

non est sermo de inhaerentia in eo rigore, sed ut ad substantialem unionem cum dependentia existendi potest, et saepe tribuitur formis materialibus. Alii reddunt rationem, quia subsistentia non est forma proprie et in rigore; ergo nec natura quam terminat comparatur ad illam ut materia vel subiectum; ergo neque inter illa intercedit inhaesio, sed aliud genus unionis longe diversum. Utraque consequentia est clara, quia illa sunt quasi correlativa, seu se mutuo consequuntur. Antecedens autem probatur a theologis, quia alias Verbum divinum non posset supplere vicem subsistentiae, cum non possit esse forma. Item probari potest, quia neque est forma accidentalis, ut supra probatum est, nec substantialis, quia alias non posset informare, vel aliam formam, vel completam naturam substantialem.

23. *Iudicium auctoris.*— Haec dissensio videtur magna ex parte esse in modo loquendi, nam in re constat esse inseparabilem unionem inter subsistentiam et essentiam seu naturam cum termino; ac subsistentiam ipsam creatam, quatenus est modus quidam ex natura rei distinctus a natura, habere quoddam esse imperfectum et diminutum, quod nec fieri nec conservari potest nisi affixum tali naturae; an vero illa coniunctio et dependentia dicenda sit inhaesio, necne, videtur pertinere ad modum loquendi. Mihi tamen posterior loquendi modus magis placet, tum quia omnis modus qui non distinguitur realiter, sed modaliter tantum a re cuius est modus, videtur habere cum illa unionem alterius rationis quam sit inhaesio proprie sumpta, ut sumi potest ex his quae supra dicta sunt de distinctione modali et de causa formali, et dicemus iterum infra, tractando de accidentibus. Quod si in modis omnibus hoc habet locum, multo magis in substantialibus, qui ad complementum substantiae concurrunt. Et maxime hoc procedit in hoc modo qui est subsistentia, cum ex se habeat complere suppositum creatum in positiva ratione essendi per se. Tum etiam propter rationem factam, quod subsistentia non comparatur ad naturam ut for-

puro término; luego tampoco la naturaleza se compara con la subsistencia como materia o sujeto propio; por tanto, se compara como lo terminable con su término, con el cual tiene una necesaria conexión natural, y hablando en sentido amplio o reductivo se comporta como acto y potencia. Y esta relación y conexión basta para que la subsistencia pueda dimanar de la naturaleza por resultancia natural.

24. Con esto resulta claro que, si la subsistencia se compara, no con la naturaleza de la que es término, sino con otro sujeto, no puede estar inherente en ninguna, porque esto repugna mucho más a su razón, y es cosa evidente por sí misma en toda subsistencia completa. También en la subsistencia parcial de la materia prima. En cuanto a la subsistencia parcial del alma racional, es verdad que de alguna manera está en el cuerpo, o en la subsistencia del cuerpo, con la cual completa la subsistencia íntegra del todo como acto último suyo, pero no con inhesión, ya que no depende de ella en su ser, sino con simple unión, la cual no repugna a la subsistencia parcial, no pudiendo decirse, por tanto, que la subsistencia del cuerpo sea causa material de la subsistencia del alma. En cambio, negamos que en las formas materiales se dé subsistencia parcial, precisamente porque el modo de ellas está verdaderamente en la materia con causalidad material y con dependencia y cierta inhesión.

Si la naturaleza sustancial puede conservarse sin ninguna subsistencia

25. *Opinión de Escoto.— Sentencia de Cayetano.*— En la sexta razón se toca otra dificultad: si es posible que Dios impida que la subsistencia emane de la naturaleza, por la sola suspensión de su influjo, siendo así posible que la naturaleza se conserve sin ninguna subsistencia propia o ajena. Si se considera atentamente, esta dificultad tiene cabida mucho más en la opinión contraria, que afirma que Dios sólo produce la subsistencia con la existencia; porque, si puede suspender su influjo sobre la realidad o modo posterior, conservando el anterior, cuando ese influjo se da juntamente con la causa segunda, por igual o mayor razón podrá hacerlo si procede de El solo. Por ello, dicha dificultad no depende de la cuestión presente, que ahora tratamos, sino que es común en cualquier sen-

ma, sed ut purus terminus; ergo nec natura comparatur ad subsistentiam ut materia vel proprium subiectum; comparatur ergo ut terminabile ad suum terminum, cum quo habet naturalem connexionem necessariam, et late loquendo seu reductive se habent ut actus et potentia. Atque haec habitudo et connexio satis est ut subsistentia possit a natura dimanare per resultantiam naturalem.

24. Atque ex his constat, si subsistentia comparetur, non ad naturam quam terminat, sed ad aliud subiectum, non posse esse inhaerentem alicui, quia hoc multo magis repugnat rationi illius, idque in omni subsistentia completa est per se manifestum. Item in subsistentia partiali materiae primae. De subsistentia autem partiali animae rationalis, verum est aliquo modo esse in corpore, seu in subsistentia corporis, cum qua complet integram subsistentiam totius, tamquam ultimus actus eius, non tamen cum inhaesione, quia non pendet ab illa in suo esse, sed cum simplici unione, quae non repugnat subsistentiae partiali, unde non potest dici subsistentia corporis esse causa materialis subsistentiae animae. In formis autem materialibus propterea negamus esse subsistentiam partialem, quia modus illarum vere est in materia cum causalitate materiali et cum dependentia et aliquali inhaesione.

Possitne substantialis natura sine ulla subsistentia conservari

25. *Scoti opinio.— Sententia Caietani.*— In sexta ratione attingitur alia difficultas, an, scilicet, fieri possit ut Deus impediat emanantionem subsistentiae a natura per solam suspensionem influxus, atque ita fieri possit ut natura conservetur sine ulla subsistentia propria, vel aliena. Quae difficultas, si attente consideretur, multo magis locum habet in contraria sententia, asserente Deum solum efficere subsistentiam cum existentia; nam, si potest suspendere suum influxum circa rem seu modum posteriorem, conservando priorem, quando ille influxus est cum causa secunda, eadem vel maiori ratione id poterit, si sit ab ipso solo. Quapropter, illa difficultas non pendet ex praesenti quaestione quam modo tractamus, sed communis

tencia que afirme que la subsistencia es una realidad positiva que se distingue *ex natura rei* de la naturaleza. La trató Escoto, *In III*, dist. 1, q. 1, donde, si bien juzga inconveniente que la naturaleza existente pueda conservarse sin la subsistencia propia y sin unión con una ajena, no obstante, piensa que ello se sigue de la opinión que defiende que la subsistencia es una realidad positiva distinta *ex natura rei;* Cayetano, en III, q. 4, a. 2, respondiendo a Escoto, concede que se sigue eso y no considera inconveniente que, por potencia absoluta de Dios, se conserve la naturaleza sin ninguna personalidad propia o ajena.

26. *Qué dificultad entraña la opinión de Cayetano.*— Pero esta sentencia es muy difícil en la opinión del mismo Cayetano; porque él dice que la subsistencia es anterior a la existencia y constituye el receptáculo propio de la existencia; pero la naturaleza no puede conservarse sin la existencia; luego tampoco sin la subsistencia, que es anterior. Y si se dice que Dios puede invertir este orden y poner la existencia en la naturaleza con anterioridad a la subsistencia, contra esto podemos argumentar *ad hominem.* Porque Cayetano afirma que Dios no conserva la materia sin la forma, ya que no es capaz de la existencia sino mediante la forma, toda vez que la forma constituye el receptáculo de la existencia, y la existencia no puede quedar constituida fuera de su receptáculo propio; así, pues, la naturaleza no podrá conservarse sin la subsistencia, ya que no es capaz de la existencia sino mediante la subsistencia; ni podrá invertirse este orden, porque la existencia no puede quedar constituida fuera de su receptáculo propio. Pero es bastante sorprendente que algunos enseñan que la subsistencia no es otra cosa que la misma existencia sustancial y, sin embargo, admiten que la naturaleza puede conservarse sin la subsistencia propia o ajena. Porque aquí se ven obligados a conceder que la esencia puede conservarse en la realidad sin la existencia; y cuán absurdo sea esto, resulta patente por los mismos términos, y se ha tratado con mayor amplitud anteriormente. En cambio, en nuestra opinión desaparece esta dificultad; porque estimamos que la esencia existente es anterior, en orden de naturaleza, a su subsistencia, por lo cual, aunque la subsistencia fuese impedida, la

est in omni sententia asserente subsistentiam esse rem positivam ex natura rei distinctam a natura. Quam attigit Scotus, In III, dist. 1, q. 1, ubi, licet reputet inconveniens quod possit natura existens conservari sine propria subsistentia et sine unione ad alienam, existimat tamen id sequi ex illa sententia asserente subsistentiam esse rem positivam ex natura rei distinctam; et Caietanus, III, q. 4, a. 2, respondens Scoto, concedit id sequi, et non reputat esse inconveniens ut per potentiam Dei absolutam natura conservetur sine ulla personalitate propria vel aliena.

26. *Quae difficultas in Caietani opinione.*— Haec vero sententia est difficilis valde in opinione ipsius Caietani; nam ipse ait subsistentiam esse anteriorem existentia et constituere proprium susceptivum existentiae; sed non potest natura conservari sine existentia; ergo nec sine subsistentia, quae est prior. Quod si dicatur posse Deum invertere hunc ordinem et ponere existentiam in natura ante subsistentiam, contra hoc possumus ad hominem argumentari. Caietanus enim ait Deum non conservare materiam sine forma, quia non est capax existentiae nisi per formam, eo quod forma constituit susceptivum existentiae, nec potest existentia constitui extra proprium susceptivum [1]; sic igitur non poterit natura conservari sine subsistentia, quia non est capax existentiae nisi per subsistentiam, nec poterit inverti hic ordo, quia non potest existentia constitui extra proprium susceptivum. Illud vero est mirabilius, quod quidam docent subsistentiam nihil aliud esse quam existentiam ipsam substantialem, et nihilominus admittunt posse conservari naturam sine subsistentia propria vel aliena. Nam hic coguntur concedere posse conservari essentiam in rerum natura sine existentia. Quod quam sit absurdum, ex ipsis terminis constat, et in superioribus latius tractatum est. In nostra vero sententia cessat haec difficultas; existimamus enim essentiam existentem esse priorem ordine naturae sua subsistentia, et ideo, licet impediretur subsistentia, non

[1] Algunas ediciones ponen *circa positivum susceptivum*, resultando difícilmente inteligible la idea. (N. de los EE.)

naturaleza no se vería privada de su existencia, y en este sentido parece que puede decirse con probabilidad que no implica contradicción. Porque en ese caso se diría que tal naturaleza existía por sí de manera meramente negativa, ya que no existiría en otro, pero no de manera positiva, puesto que no estaría terminada de tal suerte que fuese positivamente incapaz de unión con otro supuesto.

27. *Solución de la duda.*— A pesar de todo, parece más probable la opinión contraria, que mantuvo también Fonseca, lib. V, c. 8, q. 6, sec. 5. *ad 4 Scoti;* y cita en favor de esa sentencia a Santo Tomás, *In III*, dist. 5, q. 3, a. 3, ad 3, donde sólo dice que, si la humanidad se separase del Verbo, inmediatamente subsistiría. Mas son dignas de atención las palabras de Santo Tomás, de las cuales se extrae una razón no débil en apoyo de esta parte: *La separación* —dice— *da a ambas partes la totalidad; y, en los continuos, da también a ambas el ser en acto; en consecuencia, por el mero hecho de abandonar al hombre, ese hombre subsistiría por sí en la naturaleza racional, y por ese mismo hecho adquiriría la razón de persona.* Por consiguiente, cuando lo que se añade o resulta es solamente un término intrínseco, no puede quedar impedido de tal suerte que la realidad permanezca enteramente incompleta, como demuestra el ejemplo de la línea; porque no es posible entender que permanezca por completo sin término, o que, cuando la línea se divide y se elimina el punto que da continuidad a las partes, no resulten términos propios en las partes divididas, siendo así que entre el punto y las partes de la línea se da igual o mayor distinción que entre la subsistencia y la naturaleza. También es excelente el ejemplo de la cantidad y la figura; efectivamente, ¿quién podrá entender una magnitud existente en la realidad, y capaz de ser terminada por la figura, y no que esté terminada por ninguna figura? En verdad, no puede entenderse esto; o que la línea no sea recta u oblicua, y la superficie redonda o angular; pero la figura es un modo de la cantidad distinto de ella *ex natura rei.*

28. Así, pues, entre la realidad y el modo se da una conexión tan intrínseca, que la realidad no puede carecer de todo modo terminativo; por tanto, si esta conexión se encuentra en alguna parte, es sobre todo entre la subsistencia y la

privaretur natura existentia sua, et ita videtur probabiliter dici posse non implicare contradictionem. Nam in eo casu talis natura diceretur esse per se mere negative, quia non esset in alio, non tamen positive, quia non esset ita terminata ut esset positive incapax unionis ad aliud suppositum.

27. *Resolutio dubii.*— Nihilominus tamen contraria sententia videtur probabilior, quam tenuit etiam Fonseca, lib. V, c. 8, q. 6, sect. 5, ad 4 Scoti; citatque in eam sententiam D. Thom., In III, dist. 5, q. 3, a. 3, ad 3, ubi solum ait quod, si humanitas separaretur a Verbo, statim subsisteret. Sunt autem notanda verba D. Thomae, ex quibus ratio non infirma pro hac parte colligitur: *Separatio* (inquit) *dat utrique partium totalitatem, et in continuis dat etiam utrique esse in actu, unde hoc ipso quod hominem deponeret, subsisteret homo ille per se in natura rationali, et ex hoc ipso acciperet rationem personae.* Quando ergo id quod additur vel resultat est tantum intrinsecus terminus, non potest ita impediri ut res prorsus interminata maneat, ut probat exemplum de linea; intelligi enim non potest ut prorsus maneat sine termino, aut quod cum linea dividitur et punctus continuans partes aufertur, non resultent proprii termini in partibus divisis, cum tamen eadem vel maior distinctio sit inter punctum et partes lineae, quae inter subsistentiam et naturam. Et etiam optimum exemplum de quantitate et figura. Quis enim intelligat magnitudinem existentem in rerum natura, et figura terminabilem, et nulla terminatam figura? Id revera intelligi non potest. Aut quod linea non sit recta aut obliqua, et superficies aut rotunda aut singularis [1]; est autem figura modus quantitatis ex natura rei distinctus ab illa.

28. Contingit ergo inter rem et modum esse tam intrinsecam connexionem, ut res non possit carere omni modo terminante; ergo, si alicubi haec connexio reperitur, ma-

[1] La palabra *singularis* parece que debería ser sustituida por *angularis.* (N. de los EE.)

naturaleza, las cuales no solamente se comparan como el término y lo terminable, sino que también la subsistencia es un término tal que es inmutable *ex natura rei*, y juntamente con la naturaleza compone una unidad mayor que la que compone la figura con la cantidad. Puede tomarse el mismo argumento de la presencia local; efectivamente, no es posible que, por ejemplo, exista la cantidad en la realidad y no tenga ninguna presencia local, aunque pudiese cambiar una u otra presencia, siendo así que la presencia es también un modo distinto *ex natura rei*, y de orden inferior o accidental. Con esto comprendemos asimismo que hay algunos modos que se oponen de manera tan inmediata, que una realidad no puede quedar privada de uno sino por razón del modo opuesto, mas no por mera carencia de ambos; de este tipo son, por ejemplo, en la línea, el ser recta u oblicua; en la naturaleza, el existir por sí o existir en otro. Consiguientemente, también por esta causa, la naturaleza no puede quedar privada de su subsistencia propia, si no se constituye en alguna otra persona, lo cual se realiza en virtud de cierto modo de unión opuesto a la subsistencia.

29. Así, pues, al argumento aducido en la sexta razón debe decirse que, aun cuando absolutamente pueda Dios suspender su influjo, no obstante, a veces confiere un modo necesariamente, supuesta la voluntad de suprimir el otro, a causa de la conexión intrínseca de las cosas, como puede verse en los ejemplos citados. Y añado que, aunque no implicase contradicción que la naturaleza quedase privada de toda subsistencia, tanto propia como ajena, no puede negarse que es más congruente con las naturalezas de las cosas el que, siempre que una cosa es privada de algún modo de existir que le es connatural, quede afectada por un modo opuesto, cuando entre ellos media una oposición inmediata, de suerte que la naturaleza no quede privada de la subsistencia sino por la unión hipostática; e, inversamente, que el accidente, cuando es privado de la inherencia, reciba algún modo positivo de existir por sí, opuesto a la inherencia, según indicamos con bastante probabilidad en la materia de la Eucaristía, porque es muy ajeno a la naturaleza el permanecer sin algún término intrínseco. Por eso, además del milagro de la separación, constituiría un nuevo milagro el que una realidad se conservase sin ningún otro modo o término.

xime inter subsistentiam et naturam, quae non solum comparantur ut terminus et terminabile, sed etiam subsistentia est talis terminus, ut sit immutabilis ex natura rei, et magis unum facit cum natura quam figura cum quantitate. Idemque argumentum sumi potest ex praesentia locali; fieri enim non potest ut sit quantitas, verbi gratia, in rerum natura et nullam habeat localem praesentiam, esto posset hanc vel illam variare, cum tamen praesentia sit etiam modus ex natura rei distinctus, et inferioris rationis seu accidentalis. Atque hinc etiam intelligimus esse aliquos modos ita immediate oppositos, ut non possit res uno privari nisi ratione modi oppositi, non vero per puram utriusque carentiam; huiusmodi sunt in linea, verbi gratia, esse rectam vel obliquam; in natura, per se existere, vel inexistere alteri. Igitur propter hanc etiam causam non potest natura privari propria subsistentia, nisi in aliqua alia persona constituatur, quod fit per modum quemdam unionis subsistentiae oppositum.

29. Ad argumentum ergo factum in sexta ratione dicendum est, quamvis absolute possit Deus suspendere suum influxum, interdum tamen ex necessitate conferre unum modum, supposita voluntate auferendi alium, propter intrinsecam rerum connexionem, ut in dictis exemplis videre licet. Addo vero, licet non implicaret contradictionem naturam privari omni subsistentia, tam propria quam aliena, negari tamen non posse quin sit magis consentaneum naturis rerum ut, quotiescumque vel res privatur aliquo existendi modo sibi connaturali, afficiatur modo opposito, quando inter illos est immediata oppositio, ita ut natura non privetur subsistentia nisi per unionem hypostaticam; et e converso, ut accidens, quando privatur inhaerentia, accipiat aliquem modum positivum per se essendi, inhaerentiae oppositum, ut probabilius indicavimus in materia de Eucharistia, quia valde alienum est a natura manere sine aliquo intrinseco termino. Unde praeter miraculum separationis esset novum miraculum, sine ullo alio modo aut termino rem conservari.

Si la existencia y la subsistencia se producen con una sola acción

30. De la solución de este punto se sigue la decisión del otro que se ha indicado antes, acerca de la unidad o pluralidad de esta acción. Pues debe decirse que la acción por la que se produce la subsistencia con la existencia de la cosa no sólo no es simple o indivisible, sino que ni siquiera es una compuesta, antes al contrario son eficiencias distintas, aunque conexas. Es evidente por lo dicho, ya que una es, por ejemplo, la creación en el ángel, y otra es (por así decirlo) la mera modificación de una realidad ya creada, que es como una educción de la potencia del sujeto. Además, procede de principios diversos, porque una proviene sólo de Dios, o del agente extrínseco, mientras que la otra se deriva próximamente de la naturaleza intrínseca; y entre las acciones o eficiencias no hay ninguna diferencia mayor que entre los principios. Por último, una es acción propia y la otra es resultancia intrínseca. Mas suele decirse una sola acción, por la que se produce la esencia con la subsistencia, no en el sentido que hemos tratado hasta ahora, es decir, que alcance inmediatamente a la misma subsistencia con la existencia, sino que esa resultancia de la subsistencia a partir de la naturaleza existente no es una nueva acción porque en virtud de la propia acción resulte la subsistencia. De esta manera se expresan muchos acerca de la dimanación de las pasiones a partir de la esencia. No obstante, si ha de explicarse rectamente esta opinión, sólo puede diferir en las palabras; porque, en lo que concierne a la realidad, no puede negarse que sea necesaria alguna eficiencia para que la subsistencia, que antes no existía, comience a existir en la realidad, según decíamos al principio de la sección, y es suficientemente conocido en virtud de los principios filosóficos, pues lo que antes no existía, no puede comenzar a existir sino por algún agente y mediante alguna eficiencia; de lo contrario, se elimina todo procedimiento para demostrar la necesidad de la causa eficiente. Además, que esta eficiencia es en la realidad distinta de alguna manera, se prueba fácilmente, ya por la distinción de las mismas cosas que se hacen, ya por la separación, porque puede producirse la existencia o entidad de una cosa sin la propia subsistencia, como se realizó en la humanidad de Cristo. Consiguientemente, si el Verbo divino abandonase la humanidad, y su

Fiatne una actione existentia et subsistentia

30. Ex resolutione huius puncti sequitur decisio alterius supra tacti, de unitate vel pluralitate huius actionis. Dicendum est enim actionem qua fit subsistentia cum existentia rei non solum non esse simplicem vel indivisibilem, verum etiam neque unam compositam, sed esse efficientias distinctas, quamvis connexas. Patet ex dictis, quia una est creatio, verbi gratia, in angelo, alia vero est (ut ita dicam) modificatio tantum rei iam creatae, quae est quasi quaedam eductio de potentia subiecti. Item sunt a diversis principiis, nam una est a solo Deo, vel extrinseco agente, alia vero proxime est ab intrinseca natura; nulla est autem maior differentia inter actiones vel efficientias quam inter principia. Denique una est propria actio, alia est intrinseca resultantia. Dici vero solet una tantum actio, per quam fit essentia cum subsistentia, non quidem in eo sensu quem hactenus tractavimus, id est, quod immediate attingat ipsam subsistentiam cum existentia, sed quod resultantia illa subsistentiae ex natura existente non sit nova actio, eo quod ex vi propriae actionis resultet subsistentia. Atque hoc modo loquuntur multi de dimanatione passionum ab essentia. Verumtamen, si haec sententia recte explicanda est, tantum in verbis potest esse diversa; nam, quod ad rem spectat, negari non potest quin aliqua efficientia sit necessaria ut subsistentia, quae antea non erat, incipiat esse in rerum natura, ut in principio sectionis dicebamus, et est satis notum ex principiis philosophicis, quia quod prius non erat, non potest incipere esse nisi ab aliquo agente et per aliquam efficientiam, alioqui tollitur omnis via probandi necessitatem causae efficientis. Rursus, quod haec efficientia sit in re aliquo modo distincta, probatur facile, tum ex distinctione ipsarum rerum quae fiunt, tum ex separatione, quia potest fieri existentia seu entitas rei sine propria subsistentia, ut in Christi humanitate factum est. Unde, si Verbum divinum humanitatem

humanidad recibiese su subsistencia propia, ello no podría hacerse sin una eficiencia nueva, distinta de aquella por la que en otro tiempo fue creada, ya que es un efecto nuevo distinto del anterior. Ahora bien, si esta eficiencia debe llamarse acción propia y *per se*, puede constituir un problema, que se ha tratado en sentido general antes, en la disp. XVIII, sec. 3, pudiendo aplicarse aquí lo que allí se dijo.

31. *Qué acción determina para sí la subsistencia, a fin de ser producida.*— Finalmente, acerca de esta dinamanación o dependencia de la subsistencia con respecto a la naturaleza, cabe preguntar si es por completo esencial a la misma subsistencia, o es algo distinto de ella, a la manera como dijimos anteriormente que la acción o dependencia con respecto a la causa eficiente se distingue de su término. Esto equivale a preguntar si la subsistencia exige de tal manera el ser producida por dimanación a partir de la propia esencia, que no pueda ser hecha de otro modo, ni siquiera por potencia absoluta de Dios, o si Dios puede cambiar el modo de producir a tal subsistencia, de suerte que no sea producida por la misma esencia, sino por Dios solo. Porque, si admitimos que es posible esto último, resulta abiertamente que la dependencia o dimanación de la subsistencia propia a partir de la esencia es algo *ex natura rei* distinto de la misma subsistencia, ya que es separable de ella, toda vez que se supone la posibilidad de que se produzca o permanezca la misma subsistencia, sin dependencia de la propia esencia, por eficiencia de Dios solo. Pero si esto se juzga imposible, consecuentemente hay que tener por más probable que la subsistencia por sí misma dependa esencialmente de la propia esencia; porque esta inseparabilidad, tanto por parte de la realidad como en orden a la potencia divina, indica de manera suficiente la no distinción o identidad *ex natura rei*, sobre todo cuando no puede encontrarse ningún otro indicio de distinción real o modal, como consta por lo dicho anteriormente, al tratar de las distinciones de las cosas; de igual manera que, por relacionarse la subsistencia con la naturaleza, de suerte que la subsistencia no puede conservarse separada de la naturaleza, inferimos rectamente que la unión formal que la propia subsistencia tiene con su naturaleza no es un modo distinto *ex natura rei* de la

dimitteret, eiusque humanitas propriam subsistentiam reciperet, id fieri non posset sine nova efficientia, distincta ab illa qua iamdudum creata est, quia est novus effectus a priori distinctus. An vero haec efficientia dicenda sit propria et per se actio, quaestio esse potest, quae generatim tractata est supra, disp. XVIII, sect. 3, et ibi dicta hic applicari possunt.

31. *Quam actionem, ut fiat, sibi determinet subsistentia.*— Tandem, de hac dimanatione vel dependentia subsistentiae a natura, quaeri potest an sit omnino essentialis ipsi subsistentiae, vel sit aliquid ab ea distinctum, ad eum modum quo in superioribus diximus actionem seu dependentiam a causa efficienti distingui a suo termino. Quod idem est ac si quaeratur utrum subsistentia ita postulet fieri per dimanationem a propria essentia ut aliter fieri non possit, etiam per potentiam Dei absolutam; an vero possit Deus mutare modum efficiendi talem subsistentiam, ita ut non fiat ab ipsamet essentia, sed a solo Deo. Nam, si hoc ultimum admittimus esse possibile, plane fit dependentiam seu dimanationem [1] subsistentiae propriae ab essentia esse aliquid ex natura rei distinctum ab ipsa subsistentia, quia est separabile ab ipsa quandoquidem supponitur posse fieri seu manere eadem subsistentia, sine dependentia a propria essentia, per efficientiam solius Dei. Si vero hoc creditur impossibile, consequenter est probabilius iudicandum ipsam subsistentiam per seipsam essentialiter dependere a propria essentia; nam haec inseparabilitas, tam ex natura rei quam in ordine ad divinam potentiam, indicat sufficienter indistinctionem seu identitatem ex natura rei, praesertim ubi nullum aliud indicium distinctionis realis vel modalis inveniri potest, ut constat ex dictis supra, tractando de distinctionibus rerum. Sicut, quia subsistentia ita comparatur ad naturam ut non possit conservari subsistentia separata a natura, recte colligimus unionem formalem, quam habet propria subsistentia cum

[1] En otras ediciones, p. ej., en la de Vivès, consta incomprensiblemente *denominationem*. (N. de los EE.)

misma subsistencia, sino que ésta se encuentra por sí misma unida esencialmente a su naturaleza, no pudiendo, por tanto, conservarse de otra manera. Así, pues, si, análogamente, la subsistencia no puede conservarse sin dependencia efectiva de la propia esencia, es señal de que esa dependencia no es un modo distinto, sino que está incluido en la razón esencial de la misma subsistencia.

32. Pero alguno podría tomar de nuevo un argumento de la unión formal a la dependencia efectiva; porque, si la subsistencia no puede existir en manera alguna sino en su naturaleza, entonces por igual razón debe decirse que en manera alguna puede existir sino procediendo de su naturaleza; por tanto, así como la dependencia de la subsistencia con respecto a su propia naturaleza, como causa material a su modo, es esencial a aquélla, igualmente será esencial la dependencia con respecto a la misma esencia como principio activo. Sin embargo, esta inferencia no es eficaz, ya porque la dependencia material es, por su género, más intrínseca, ya también porque a la subsistencia, precisamente por ser sólo un modo, le compete esencialmente el estar por sí misma, y sin que se interponga otro modo de unión, unida a la realidad de la que es modo; pues esto es común a todos los modos, según se dijo arriba, y es patente en el movimiento, la figura, la acción de sentarse y otros semejantes. Pero la dependencia esencial del modo con respecto a la realidad de la que es modo, como con respecto a un principio efectivo, no pertenece a la razón de modo en cuanto tal; más aún, muchas veces la dependencia se distingue *ex natura rei* del término, incluso en estos modos; así, la presencia local, que sólo es un modo, puede ser producida mediante diversas acciones y por diversos agentes, lo cual es indicio manifiesto de que la dependencia está fuera de su esencia y es distinta *ex natura rei* y separable, puesto que ésta es variable sobre una misma presencia. Por consiguiente, de la razón común de modo no puede concluirse que la subsistencia dependa de su naturaleza en el género de causa eficiente de manera igualmente esencial que en el género de causa material. Y tampoco es fácil encontrar un principio con el que se demuestre que ello conviene a la subsistencia en virtud de su razón propia y especial.

33. Asimismo es difícil señalar una implicación de contradicción en que Dios impida la dimanación natural de la subsistencia a partir de su propia esencia y la

sua natura, non esse modum ex natura rei distinctum ab ipsa subsistentia, sed ipsam per seipsam esse essentialiter coniunctam suae naturae, et ideo non posse aliter conservari. Si ergo similiter conservari non potest subsistentia sine effectiva dependentia a propria essentia, signum est illam dependentiam non esse modum distinctum, sed includi in essentiali rationi ipsius subsistentiae.

32. Posset autem aliquis rursum argumentum sumere a formali unione ad dependentiam effectivam; nam, si subsistentia nullo modo esse potest nisi in sua natura, ergo pari ratione dicendum est nullo modo esse posse nisi a sua natura; sicut ergo dependentia subsistentiae a propria natura, tamquam causa suo modo materiali, est essentialis illi, ita etiam dependentia ab eadem essentia tamquam a principio activo erit essentialis. Verumtamen haec collectio non est efficax, tum quia materialis dependentia ex suo genere magis intrinseca est, tum etiam quia subsistentia, ex hoc praecise quod tantum est modus, habet essentialiter ut per seipsam, absque interiecto alio modo unionis, sit unita rei cuius est modus; hoc enim commune est omnibus modis, ut supra dictum est, et patet in motu, figura, sessione, et similibus. Dependentia autem essentialis modi a re cuius est modus, tamquam a principio effectivo, non est de ratione modi ut sic; immo saepe distinguitur ex natura rei, etiam in his modis, dependentia a termino; ut praesentia localis, quae solum est quidam modus, fieri potest per diversas actiones et a diversis agentibus, quod est manifestum signum dependentiam esse extra essentiam eius, et ex natura rei distinctam ac separabilem, cum haec sic variabilis circa eamdem praesentiam. Igitur ex communi ratione modi non potest concludi subsistentiam aeque essentialiter pendere a sua natura in genere causae efficientis ac in genere causae materialis. Neque etiam est facile invenire aliquod principium, quo probetur id convenire subsistentiae ex propria et speciali ratione sua.

33. Item difficile est assignare implicationem contradictionis in eo quo Deus impediat naturalem dimanationem subsistentiae

produzca por su sola eficacia y virtud. Pues ¿por qué no puede no dar el concurso acomodado y necesario para esa dimanación, sino suplirlo con ventaja mediante una acción más potente y producir la subsistencia por sí solo? Y si alguno responde que esto no es posible por estar en contradicción con la esencia de la misma subsistencia, cometerá una petición de principio o un círculo vicioso en la presente duda; porque lo que investigamos es precisamente cómo nos consta que esto se encuentra incluido en la razón de subsistencia. Así, pues, estimo que la cuestión es incierta y no hay ningún principio especial con el que pueda resolverse. Ahora bien, echando mano de principios generales, como que la dependencia efectiva se distingue regularmente del término, y que Dios puede producir por sí sólo todo lo que puede la causa segunda, donde no aparece una contradicción especial, utilizando —repito— estos principios y otros semejantes, se dice con bastante verosimilitud que esta dependencia no pertenece a la esencia de la subsistencia, sino que es extrínseca a su razón.

SECCION VII

Si la subsistencia tiene alguna causalidad, y en qué sentido se dice que las acciones son de los supuestos

1. Aunque a la subsistencia se le puede atribuir de alguna manera todo género de causalidad, la principal dificultad de esta cuestión versa sobre la causalidad eficiente, y también habrá que tratar algo, de paso, acerca de la material. Porque de la causalidad formal ya consta, por lo dicho, que la subsistencia no es forma, en sentido propio y físico, aunque se relaciona con el supuesto o realidad subsistente, en cuanto tal, por modo de acto formal que constituye al supuesto y termina a la naturaleza, y fuera de esta especie de causalidad metafísica no tiene ninguna otra causalidad formal, ya que no es recibida en ningún otro al que pueda informar. Esto es verdad sobre todo acerca de cualquier subsistencia completa y de la sub-

a propria essentia, et sola sua efficacia et virtute illam producat. Cur enim non potest non dare concursum accommodatum et necessarium ad illam dimanationem, sed potentiori actione praevenire, et se solo subsistentiam efficere? Quod si quis respondeat hoc fieri non posse, quia repugnat cum essentia ipsius subsistentiae, petet principium, aut circulum committet in praesenti dubitatione; hoc enim est quod inquirimus, unde constet hoc includi in ratione subsistentiae. Itaque existimo rem esse incertam nullumque esse speciale principium unde definiri possit. Utendo autem generalibus principiis, qualia sunt dependentiam effectivam regulariter distingui a termino, et Deum posse se solo efficere quidquid causa secunda potest, ubi specialis repugnantia non apparet, his (inquam) et similibus principiis utendo, verisimilius dicitur hanc dependentiam non esse de essentia subsistentiae, sed extra rationem eius.

SECTIO VII

Utrum subsistentia habeat aliquam causalitatem, et quomodo actiones dicantur esse suppositorum

1. Quamquam omne causalitatis genus possit aliquo modo subsistentiae attribui, praecipua huius rei difficultas versatur in causalitate effectiva, et aliquid etiam obiter attingendum erit de materiali. Nam de causalitate formali iam ex dictis constat subsistentiam non esse formam, proprie ac physice loquendo, comparari tamen ad suppositum seu rem subsistentem, ut sic per modum actus formalis constituentis suppositum et terminantis naturam, et praeter hanc qualemcumque causalitatem metaphysicam nullam aliam habere causalitatem formalem, quia in nullo alio recipitur quod informare possit. Quod praesertim verum habet de quacumque completa subsistentia et de subsistentia partiali ma-

sistencia parcial de la materia, pues la subsistencia parcial del alma racional puede relacionarse con la subsistencia del cuerpo a manera de forma, como se ha dicho en lo que precede. Además de esto, suele reducirse a la causalidad o a la razón de forma el término especificativo de la acción, o al que tiende la acción, y este género de causalidad suele atribuirse a la subsistencia con respecto a todas las acciones o a muchas de ellas; pero ésta es una causalidad muy impropia, y apenas puede atribuirse a la subsistencia, si no es con respecto a aquella acción mediante la cual es producida ella misma; porque, con referencia a otras acciones, se relaciona más bien de manera cuasi material, según constará con mayor claridad por el fin de toda la sección.

2. Además, a propósito de la causalidad final no se ofrece nada que decir, excepto que la subsistencia es apetecible por sí misma. Aunque, porque la subsistencia está siempre y necesariamente unida a la existencia de la naturaleza, y no existe de manera esencial y primaria mediante alguna acción, sino que permanece por necesidad una vez puesta la creación o generación de la cosa, según el sentido explicado en la sección anterior, por eso, en orden al uso o consecución no ejerce una causalidad propia de fin, fuera de la que se encuentra en el mismo ser o en la vida; porque no nos preocupamos de obtener, o más bien de conservar, la subsistencia por otros medios que aquellos mediante los cuales mantenemos la existencia o la vida.

3. Por otra parte, cabe entender una doble causalidad eficiente: una puede llamarse interna, o cuasi inmanente, sobre el mismo supuesto constituido por la subsistencia, ya sea aquélla propia, como la eficiencia del alma sobre sus actos vitales, ya sea impropia o por resultancia natural, cual es la del alma sobre sus potencias, o la de cualquier forma sobre sus propias pasiones. Otra es la eficiencia cuasi extrínseca, o que pasa enteramente a otros. Y de todas ellas hay que hablar, aunque comenzaremos por el último modo de eficiencia, como más común y más claro.

teriae, nam subsistentia partialis animae rationalis comparari potest ad subsistentiam corporis per modum formae, ut in superioribus dictum est. Praeter haec solet reduci ad causalitatem vel rationem formae terminus specificans actionem, seu ad quem tendit actio, et hoc genus causalitatis tribui solet subsistentiae respectu omnium vel plurium actionum; sed haec est valde impropria causalitas, et vix potest attribui subsistentiae, nisi respectu illius actionis per quam ipsa fit; nam respectu aliarum actionum potius quasi materialiter comparatur, ut ex fine totius sectionis magis constabit.

2. Rursus de causalitate finali nihil aliud occurrit dicendum, praeterquam quod subsistentia propter se expetibilis sit. Quamquam, quia subsistentia semper ac necessario est coniuncta cum existentia naturae, nec sit per se primo per aliquam actionem, sed necessario maneat posita creatione seu generatione rei, iuxta sensum declaratum sectione praecedenti, ideo in ordine ad usum seu consecutionem non exercet propriam causalitatem finis, praeter eam quae in ipso esse aut vivere reperitur; neque enim aliis mediis subsistentiam obtinere, aut potius conservare curamus, quam illis quibus existentiam seu vitam tuemur.

3. Rursus causalitas effectiva duplex potest intelligi; una vocari potest interna, seu quasi immanens, circa ipsummet suppositum constitutum per subsistentiam, sive illa sit propria, qualis est efficientia animae circa actus suos vitales, sive impropria seu per resultantiam naturalem, qualis est animae circa suas potentias, vel cuiuslibet formae circa suas proprias passiones. Alia est efficientia quasi extrinseca, seu transiens omnino ad alios. Et de his omnibus dicendum est; incipiemus autem ab ultimo modo efficientiae tamquam communiori et clariori.

Diferentes opiniones acerca del modo como la subsistencia es principio de las acciones

4. *Primera opinión.*— Así, pues, investigamos si la subsistencia es principio de las acciones que proceden del supuesto. Y en esta cuestión caben dos modos extremos de expresarse. El primero es que la subsistencia es principio esencial y formal de todas las acciones del supuesto, si no íntegro, al menos parcial, de suerte que influye simultáneamente con la misma naturaleza, y la acción no depende de la subsistencia de manera menos inmediata y esencial que de la naturaleza. Así parecen opinar algunos teólogos nuevos, al explicar el misterio de la Encarnación. Pues, para defender que las acciones de Cristo, procedentes de la humanidad, son de alguna manera divinas, es decir, operaciones de Dios, consideran necesario que provengan esencial y próximamente de la misma subsistencia del Verbo, y por eso afirman que esta causalidad conviene a la propia subsistencia, por lo cual ella es suplida por el Verbo divino. En este sentido entienden el axioma "las acciones son de los supuestos", porque en otro caso —afirman—, si la supositalidad misma no influye esencialmente en las acciones, y así se comporta accidentalmente con respecto a ellas, entonces no serán acciones de los supuestos sino de modo concomitante y por una denominación muy accidental, cosa que es contraria al sentir de los doctores que emplean dicho axioma, y también contraria a Aristóteles, del cual parece que se ha tomado en los lugares que se citarán después. Y si esta opinión es verdadera, no sólo tiene lugar en las acciones transeúntes, sino también en las inmanentes, en los supuestos que las poseen; y no únicamente en alguna que otra acción, sino en todas las que son acciones propias, por omitir las resultancias naturales. Porque la subsistencia nunca tiene ninguna acción peculiar de la que ella sea principio propio; pues todos concuerdan en esto, ya que tampoco sería fácil idear o señalar tal acción; consiguientemente, si la subsistencia se pone como principio activo en el sentido indicado, debe ser en virtud de alguna razón universal y común a todas las acciones, o a todas las naturalezas, las cuales no son por sí mismas principios suficientes de acciones, si no están ayudadas por la subsistencia.

Variae sententiae circa modum quo subsistentia est principium actionum

4. *Prima sententia.*— Inquirimus ergo an subsistentia sit principium actionum egredientium a supposito. In qua re duo possunt esse extremi modi dicendi. Prior est, subsistentiam esse principium per se ac formale omnium actionum suppositi, si non integrum, saltem partiale, ita ut simul influat cum ipsa natura, et actio non minus immediate ac per se pendeat a subsistentia quam a natura. Ita videntur opinari novi quidam theologi, explicantes Incarnationis mysterium. Ut enim defendant actiones Christi, ab humanitate proficiscentes, esse aliquo modo divinas seu Dei operationes, existimant necessarium ut ab ipsa subsistentia Verbi per se ac proxime profluant, et ideo aiunt hanc causalitatem convenire propriae subsistentiae, et idcirco eamdem suppleri a Verbo divino. Atque hoc modo intelligunt illud axioma: Actiones sunt suppositorum, quoniam alias (inquiunt), si suppositalitas ipsa non per se influit in actiones, et per accidens se ita habet ad illas, non ergo erunt actiones suppositorum nisi concomitanter, et denominatione quadam valde accidentaria, quod est contra sensum doctorum qui illo axiomate utuntur, et contra Aristotelem, a quo videtur desumptum in locis infra citandis. Quod si haec sententia vera est, non solum in actionibus transeuntibus locum habet, sed etiam in immanentibus, in suppositis quae illas habent; nec solum in una vel alia actione, sed in omnibus quae propriae actiones sunt, ut naturales resultantias omittamus. Subsistentia enim nunquam habet peculiarem aliquam actionem, cuius ipsa sit proprium principium; in hoc enim omnes conveniunt, neque enim facile esset talem actionem fingere aut assignare; si ergo subsistentia praedicto modo ponitur principium agendi, esse debet ex aliqua ratione universali et communi omnibus actionibus, vel omnibus naturis, quae ex se non sunt principia sufficientia actionum, nisi a subsistentia iuventur.

5. *Segunda opinión.*— El otro modo de expresarse, diametralmente opuesto, puede ser que la subsistencia no es en manera alguna principio activo, y no se requiere esencialmente ni concurre a las acciones, sino de modo concomitante. Parecen adherirse a esta doctrina muchos teólogos, sobre todo nominalistas, que admiten indiferentemente que la naturaleza misma o la humanidad obra de igual manera que el supuesto. Y puede fundarse en Aristóteles, lib. I de la *Metafísica*, c. 1, pasaje del que muchos toman el axioma "las acciones son de los supuestos"; sin embargo, Aristóteles no dijo que las acciones son de los supuestos, sino que versan sobre los singulares. Con esto puede elaborarse un argumento: separada la subsistencia, la naturaleza misma es una realidad singular y existente; luego ella es principio suficiente de acción, mientras que la subsistencia es una condición que acompaña de modo enteramente accidental en orden a la acción. Se confirma, porque la subsistencia no puede por sí misma influir inmediatamente en la acción, como se demostrará en seguida; luego concurre sólo de manera accidental. Puede aclararse magníficamente con el ejemplo de la Trinidad; porque, aun cuando las acciones *ad extra* —como la creación, etc.— se atribuyan denominativamente al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, no obstante, como esas relaciones y subsistencias personales no eran esencialmente necesarias para tal acción de crear y otras semejantes, sino que la misma naturaleza divina era por sí suficiente, por eso la creación se atribuye a la divinidad de manera tan propia como a las personas, y las mismas relaciones en cuanto tales no son principios que influyan esencial e inmediatamente en dichas acciones; por consiguiente, de este modo se relaciona toda subsistencia creada con las acciones de su naturaleza.

Primera afirmación en orden a resolver el problema

6. No obstante, debe seguirse el camino intermedio, y hay que decir, en primer lugar, que la subsistencia creada no ejerce un influjo propio e inmediato sobre las acciones del supuesto. Esta es la opinión común (según creo); porque, ante todo, es necesario que piensen así Escoto y todos los que hacen consistir la razón de subsistencia en negaciones; pues no pudieron estimar que una negación influya activamente por sí misma en las acciones positivas. Además, los tomistas

5. *Secunda sententia.*— Alter modus dicendi extreme oppositus esse potest, subsistentiam nullo modo esse principium agendi, nec per se requiri et concurrere ad actiones, sed mere concomitanter. Quam doctrinam videntur amplecti multi theologi, praesertim nominales, qui indifferenter admittunt, naturam ipsam seu humanitatem operari aeque ac suppositum. Potestque fundari in Aristotele, I Metaph., c. 1, ex quo loco multi sumunt illud axioma: Actiones sunt suppositorum; et tamen Aristoteles non dixit actiones esse suppositorum, sed versari circa singularia. Ex quo potest confici argumentum; nam, seclusa subsistentia, natura ipsa est res singularis et existens; ergo ipsa est sufficiens principium actionis, subsistentia vero est conditio concomitans omnino per accidens in ordine ad actionem. Et confirmatur, nam subsistentia non potest per se immediate influere in actionem, ut statim probabitur; concurrit ergo per accidens tantum. Potestque egregie declarari exemplo Trinitatis; nam, licet actiones ad extra, ut sunt creatio, etc., denominative tribuantur Patri et Filio et Spiritui Sancto, tamen, quia illae relationes et subsistentiae personales non erant per se necessariae ad talem actionem creandi et similes, sed ipsa natura divina erat per se sufficiens, ideo tam proprie tribuitur creatio divinitati sicut ipsis personis, et ipsae relationes ut sic non sunt principia per se et immediate influentia in tales actiones; ita ergo comparatur omnis subsistentia creata ad actiones suae naturae.

Ad quaestionis resolutionem assertio prima

6. Nihilominus media via tenenda est, dicendumque est primo, subsistentiam creatam non habere proprium et immediatum influxum in actiones suppositi. Haec est communis sententia (ut opinor); imprimis enim necesse est ut ita censeant Scotus et omnes qui rationem subsistendi ponunt in negationibus. Neque enim cogitare potuerunt negationem per se influere active in positivas actiones. Deinde, thomistae qui aiunt etiam

que afirman que también la misma existencia no es principio esencial y formal de actividad, sino sólo condición necesaria, con mucho mayor razón se verán obligados a mantener esto acerca de la subsistencia; más aún, algunos de ellos lo afirman, aunque por otra parte defiendan que la subsistencia no es otra cosa que la existencia sustancial; pero nosotros no podemos admitir esto, ya que arriba hemos demostrado que la existencia está formal y esencialmente incluida en el principio actual de obrar; en cuanto a la subsistencia, ahora pensamos de manera distinta, pues estimamos que sólo es un modo de la misma existencia, distinto de ella *ex natura rei.* La conclusión puede probarse, primeramente, con argumentos o ejemplos teológicos, ya que en Dios toda la razón de obrar es la naturaleza o voluntad divina; mas las personalidades, en cuanto tales, no ejercen un influjo propio en las acciones *ad extra,* y por este motivo se dice que las acciones *ad extra* en la Trinidad son indivisas, como también son indivisas la naturaleza, la voluntad y la potencia. Alguno dirá que esto es exclusivo de Dios, porque la naturaleza divina es por sí misma y esencialmente subsistente. Se responde, en primer lugar, que es mucho más cierto que toda la razón de obrar *ad extra* sea la naturaleza o voluntad divina, que el que en Dios haya subsistencia esencial conceptualmente distinta de las personales. Además, si la subsistencia personal creada es activa por sí misma, no hay razón para que las subsistencias personales divinas no sean también activas, aunque la subsistencia esencial, en cuanto pertenece a la razón de la misma naturaleza, sea también activa, sobre todo porque acerca de estas acciones divinas es igualmente cierto que las acciones son de los supuestos; por tanto, si en las personas divinas no es necesario, para que sean ellas las que obran, que las mismas personalidades ejerzan un influjo propio o sean principios formales de operación, tampoco será ello preciso en las personas creadas. Y (lo que tiene más fuerza probativa) también en las producciones *ad intra,* como la generación y la espiración, afirman teólogos de peso que el principio formal de ellas es la naturaleza, o el entendimiento, o la voluntad, mientras que la relación de la persona producente es sólo una condición necesaria, bastando eso para que se pueda decir que únicamente genera o espira tal persona, y no la naturaleza divina.

existentiam ipsam non esse principium per se et formaliter agendi, sed tantum conditionem necessariam, multo maiori ratione cogentur id dicere de subsistentia; immo, quidam eorum id affirmant, etiamsi alias teneant subsistentiam nihil aliud esse quam substantialem existentiam; quod nos probare non possumus, quia supra ostendimus existentiam formaliter ac per se includi in actuali principio agendi; de subsistentia vero nunc aliter sentimus, quia existimamus tantum esse modum ipsius existentiae ex natura rei distinctum ab ipsa. Potestque imprimis probari conclusio argumentis seu exemplis theologicis, nam in Deo tota ratio agendi est natura seu voluntas divina; personalitates autem, ut tales sunt, non habent proprium influxum in actiones ad extra, et ob hanc causam actiones ad extra dicuntur indivisae in Trinitate, sicut est etiam indivisa natura, voluntas et potentia. Dicet aliquis hoc esse peculiare in Deo, quia divina natura per se est, et essentialiter subsistens. Respondetur imprimis, multo certius esse totam rationem agendi ad extra esse naturam seu voluntatem divinam, quam quod sit in Deo subsistentia essentialis ratione distincta a personalibus. Deinde, si subsistentia personalis creata est per se activa, non est cur subsistentiae personales divinae non sint etiam activae, quamquam subsistentia essentialis, ut est de ratione ipsius naturae, sit etiam activa, praesertim quia etiam de his actionibus divinis verum est actiones esse suppositorum; ergo, si in divinis personis, ut ipsae sint quae operantur, non est necessarium ut personalitates ipsae proprium influxum habeant, vel sint formalia principia agendi, neque in creatis personis id erit necessarium. Et (quod maxime urget) etiam in productionibus ad intra, ut sunt generatio et spiratio, aiunt graviores theologi formale principium earum esse naturam, vel intellectum, vel voluntatem; relationem vero personae producentis esse tantum necessariam conditionem; idque satis esse ut solum talis persona dici possit generare aut spirare, et non divina natura.

7. Se toma otro ejemplo o argumento del misterio de la Encarnación; efectivamente, Cristo subsistente en la naturaleza humana poseyó el principio íntegro y total de las operaciones humanas, y, sin embargo, no tuvo subsistencia creada; luego esta subsistencia no es parte de aquel principio, ni ejerce por sí misma un influjo propio sobre las operaciones. Y no puede decirse que en Cristo no sea la humanidad sola el principio íntegro y formal de los actos humanos, sino que está completada por la subsistencia del Verbo, que suple la función de la subsistencia creada; porque la subsistencia del Verbo no suple el papel de la subsistencia creada en lo concerniente a alguna actividad, sino únicamente en lo que se refiere a la terminación de la naturaleza asumida; de lo contrario, al Verbo divino le convendría, en virtud de su propia relación, alguna actividad *ad extra* que no sería común a las otras personas, lo cual es enteramente falso y contrario al axioma de que las acciones *ad extra* de la Trinidad son indivisas. Tampoco puede decirse que esta actividad de la subsistencia propia es suplida en Cristo por el Verbo divino, no mediante la relación, sino mediante la voluntad divina; pues de aquí resultaría que el principio propio e íntegro de las acciones humanas no es la humanidad de Cristo, sino la divinidad juntamente con la humanidad. Se infiere también que las acciones humanas no son propias de Cristo como causa próxima, sino que en parte fueron comunes al Padre y al Espíritu Santo; pero ambas cosas son falsas y muy absurdas en teología. De esta cuestión se ha tratado en su lugar oportuno, tomo I de la III parte, disp. IV, sec. 4. Consiguientemente, la humanidad de Cristo fue principio formal íntegro de sus acciones humanas; luego de igual modo sucede en los otros hombres. Esto queda confirmado también por la doctrina común de los Santos Padres, los cuales afirman que a muchas naturalezas siguen muchas operaciones, aun cuando la persona sea una sola, sin duda porque el principio formal de obrar es la naturaleza, y no la personalidad.

8. *Argumento físico.*— En tercer lugar, puede probarse lo mismo por inducción física; porque, si examinamos las acciones meramente accidentales y naturales, todas ellas emanan próximamente de formas proporcionadas, como el calentamiento, del calor; el enfriamiento, del frío; la moción local, del ímpetu, o de la gravedad, etc.; y, de manera semejante, las acciones vitales proceden próxima-

7. Aliud exemplum seu argumentum sumitur ex mysterio Incarnationis; Christus enim in humana natura subsistens habuit integrum ac totale principium humanarum operationum, et tamen non habuit subsistentiam creatam; ergo haec subsistentia non est pars illius principii, nec per se habet proprium influxum in operationes. Nec vero dici potest in Christo non esse solam humanitatem integrum principium formale actuum humanorum; sed compleri per subsistentiam Verbi, supplentem vicem subsistentiae creatae; nam subsistentia Verbi non supplet vicem subsistentiae creatae quoad aliquam activitatem, sed solum quoad terminationem assumptae naturae; alioqui aliqua activitas ad extra conveniret Verbo divino per propriam relationem, quae non esset communis aliis personis, quod est omnino falsum, et contra illud axioma: Actiones Trinitatis ad extra sunt indivisae. Neque etiam dici potest hanc activitatem propriae subsistentiae suppleri in Christo a divino Verbo, non per relationem, sed per voluntatem divinam; nam hinc fieret humanitatem Christi non esse principium proprium et integrum humanarum actionum, sed illud esse divinitatem simul cum humanitate. Sequitur etiam actiones humanas non esse proprias Christi ut causae proximae, sed ex parte fuisse communes Patri et Spiritui Sancto; utrumque autem est falsum et valde absurdum in theologia. De qua re in proprio loco dictum est, tomo I, III partis, disp. IV, sect. 4. Fuit ergo humanitas Christi integrum formale principium humanarum actionum eius; eodem ergo modo est in aliis hominibus. Et hoc etiam confirmat communis doctrina Sanctorum Patrum, asserentium ad plures naturas sequi plures operationes, etiamsi persona una sit, quia, nimirum, formale principium agendi est natura, non personalitas.

8. *Physicum argumentum.*— Tertio, probari idem potest inductione physica, nam, si discurramus per actiones mere accidentales et naturales, omnes illae proxime manant a formis proportionatis, ut calefactio a calore, frigefactio a frigore, motio localis ab impetu, vel gravitate, etc.; et similiter actiones vita-

mente de las propias facultades, concurriendo el alma en calidad de principio principal. Por eso, falta tanto para que estas acciones se atribuyan a los supuestos por causa de un influjo propio de la misma subsistencia, que muchas veces ni la naturaleza o forma sustancial ejerce tal influjo próximo, sino que la acción se atribuye al supuesto únicamente porque sustenta en sí la forma accidental que es principio activo, como el agua caliente sustenta al calor. Y si la misma forma o alma concurre de alguna manera inmediatamente a las acciones vitales (como es verosímil), ello le conviene al alma según su entidad esencial, atendida la cual es principio vital, pero no según su subsistencia, cuyo influjo propio y especial no es necesario, por ningún motivo, para tales actos. De ahí resulta que debe emitirse el mismo juicio acerca de las acciones vitales de los supuestos espirituales que a propósito de las acciones accidentales de cualesquiera supuestos. Con respecto a la generación de las sustancias, el juicio debe tomarse de la accidental, ya porque nosotros no conocemos la sustancia sino a través de los accidentes, ya porque los agentes naturales no llegan a la generación sustancial sino mediante la disposición accidental, ya al menos porque tal acción generativa versa en su totalidad sobre la composición de la naturaleza de la cosa que se ha de generar, mientras que la subsistencia en parte se supone, y en parte es una consecuencia natural, como explicaré en la razón siguiente.

9. Así, pues, argumento en cuarto lugar por una razón que puede tomarse, en parte del concepto propio de la misma subsistencia y en parte del término de cada una de las acciones. Porque, según dijimos, la subsistencia creada sólo es un modo de la naturaleza creada y supone en la naturaleza toda la esencia actual de la cosa juntamente con su existencia; ahora bien, el principio de operaciones es la esencia de la cosa, bien por sí misma, bien mediante las facultades que siguen a la misma, mientras que el modo de existir no es principio de actividad, sino que a lo sumo puede ser una condición requerida para obrar; más aún, en general todos estos modos de las cosas, que no llevan aneja una propia entidad y realidad, aunque muchas veces sean condiciones útiles o necesarias para las operaciones, nunca son principios propios y esenciales de obrar, como fácilmente puede demostrarse por inducción. Y por parte del término se prueba del siguiente modo: en

les manant proxime a propriis facultatibus, concurrente anima ut principio principali. Unde tantum abest quod hae actiones tribuantur suppositis propter proprium influxum ipsius subsistentiae, ut saepe neque ipsa natura seu forma substantialis habeat talem influxum proximum, sed actio tribuatur supposito solum quia in se sustentat formam accidentariam quae est principium agendi, ut aqua calida calorem. Quod si ad actiones vitales aliquo modo immediate concurrit ipsa forma seu anima (ut est verisimile), id quidem convenit animae secundum suam entitatem essentialem, secundum quam est principium vitae, non vero secundum subsistentiam, cuius proprius et specialis influxus nulla ratione necessarius est ad tales actus. Unde fit, idem iudicium esse ferendum de actionibus vitalibus suppositorum spiritualium et de actionibus accidentalibus quorumcumque suppositorum. De generatione autem substantiarum iudicium sumendum est ex accidentali, vel quia nos non cognoscimus substantiam nisi per accidentia, vel quia agentia naturalia non attingunt generationem substantialem nisi media dispositione accidentali; vel certe quia talis actio generativa tota versatur circa compositionem naturae rei generandae; subsistentia vero ex parte supponitur, ex parte vero naturaliter consequitur, ut in sequenti ratione declarabo.

9. Quarto igitur argumentor ratione, quae partim sumi potest ex propria ratione ipsius subsistentiae, partim ex termino uniuscuiusque actionis. Subsistentia enim creata tantum est, ut diximus, quidam modus creatae naturae supponitque in natura totam rei essentiam actualem cum sua existentia; principium autem operationum est essentia rei, vel per seipsam, vel per facultates quae ad ipsam consequuntur; modus vero existendi non est principium agendi, sed ad summum esse potest conditio ad agendum requisita; immo, in universum omnes isti modi rerum, qui propriam entitatem et realitatem secum non afferunt, licet saepe sint conditiones, vel utiles vel necessariae ad operationes, nunquam tamen sunt propria ac per se principia agendi, ut inductione potest facile ostendi. Ex parte vero termini probatur in

toda acción puramente accidental el término formal es algún accidente que no es subsistente; luego, por parte de él no es preciso que la subsistencia del agente sea el principio próximo de tal acción. Y, aunque se diga que mediante esa acción no se produce la forma, por ejemplo, el calor, sino el compuesto —a saber, lo cálido—, que por parte del sujeto incluye al supuesto subsistente, sin embargo, todo eso que se incluye por parte del sujeto no es producido mediante dicha acción, sino que se presupone a ella, y únicamente por causa de la unión de la forma con la naturaleza que existe en tal supuesto se dice que es producido ese compuesto de manera esencial y primaria; luego, por parte del principio, tampoco es necesario que la subsistencia sea el principio propio, esencial y formal de tal acción, bastando con que se presuponga en el supuesto operante como una condición necesaria. En cuanto a la generación sustancial, primeramente se presupone la materia subsistente como primer sujeto, y por este capítulo es claro que la subsistencia de la cosa engendrada no es producida completamente por el generante, sino que en parte se presupone. Además, toda la acción generativa se aplica a la educción o unión de la forma con la materia, de la cual resulta la subsistencia, de acuerdo con lo dicho en la sección anterior; luego la forma del generante es suficiente principio formal de esa acción, y no hay motivo para exigir el influjo propio de la subsistencia, puesto que la acción del agente no llega esencial e inmediatamente a la subsistencia de la cosa producida. Antes bien, como dije en la sección que precede, toda la acción generativa puede permanecer, aun cuando quede impedida la producción o dimanaçión de la propia subsistencia y la acción termine próximamente en la sola composición de la naturaleza, como sucedió en la concepción humana de Cristo; por consiguiente, el principio formal de tal acción es la naturaleza del generante, por razón de la forma, y no la subsistencia misma.

Segunda afirmación

10. Afirmo en segundo lugar: la subsistencia no se comporta, con respecto a la acción del agente, de manera puramente concomitante, sino antecedente; ni de modo meramente accidental, sino esencial por parte del agente. En este sentido la acción se atribuye propia y esencialmente al supuesto como a aquel que opera.

hunc modum, nam in omni actione pure accidentali formalis terminus est aliquod accidens quod non est subsistens; ergo ex parte illius non est necessarium ut subsistentia agentis sit proximum principium talis actionis. Et, quamvis per talem actionem non dicatur fieri forma, verbi gratia, calor, sed compositum, scilicet calidum, quod ex parte subiecti includit suppositum subsistens, tamen, hoc totum quod ex parte subiecti includitur non fit per illam actionem, sed illi supponitur, et solum propter unionem formae cum natura existente in tali supposito fieri dicitur per se primo illud compositum; ergo etiam ex parte principii non est necessarium ut subsistentia sit proprium, per se, ac formale principium talis actionis, sed satis est ut supponatur in supposito operante tamquam necessaria conditio. In generatione autem substantiali imprimis supponitur materia subsistens tamquam primum subiectum, et ex hac parte constat subsistentiam rei genitae non omnino fieri a generante, sed ex parte supponi. Rursus tota actio generativa versatur in eductione seu unione formae cum materia, ex qua resultat subsistentia, iuxta dicta sectione praecedenti; ergo principium formale illius actionis sufficiens est forma generantis, neque est cur requiratur proprius influxus subsistentiae, cum actio agentis per se et immediate non attingat subsistentiam rei productae. Quin potius, ut sectione praecedenti dicebam, tota actio generativa potest manere, etiamsi impediatur effectio vel dimanatio propriae subsistentiae, et proxime terminetur actio ad solam compositionem naturae, ut in humana Christi conceptione factum est; ergo formale principium talis actionis est natura generantis, ratione formae, et non ipsa subsistentia.

Secunda assertio

10. Dico secundo: subsistentia non mere concomitanter se habet ad actionem agentis, sed antecedenter; nec mere per accidens, sed per se ex parte agentis. Atque hoc modo actio proprie ac per se tribuitur supposito ut ei quod operatur. In hac propositione de-

En esta proposición explicamos el axioma *las acciones son de los supuestos*, que ha sido admitido comúnmente por los teólogos, como puede verse en Santo Tomás, I, q. 39, a. 5, ad 1, y q. 49, a. 1, ad 3; III, q. 19, a. 1, ad 3 y 4, e *In I*, dist. 5, a. 1, donde lo tratan los demás teólogos, e *In III*, dist. 2, y con frecuencia en otros pasajes, al estudiar los misterios de la Encarnación y la Trinidad. Efectivamente, les ha parecido que este principio es necesario para explicar esos dos misterios y expresarse convenientemente a propósito de ellos. Por eso, en el Concilio Florentino, ses. XVIII, no lejos del final, el Obispo Juan, para explicar que engendra el Padre, y no la esencia, añade como razón que la esencia no significa el supuesto, y agrega: *Y en verdad las acciones, según toda la escuela de los filósofos, parecen ser de los supuestos, como vemos que acontece en el género humano; pues aunque genere este hombre, es decir, la persona o el supuesto, no obstante, su sustancia es principio de tal generación, puesto que —según hemos dicho— las acciones son de los supuestos; y, como en el hombre esa sustancia o esencia es la humanidad, es principio de la generación humana, en virtud del cual engendra al hombre.* Con estas palabras queda confirmada tanto esta conclusión como la precedente.

11. La presente conclusión puede corroborarse por la autoridad de Aristóteles, I *De Anima*, texto 64, donde afirma que *es mejor decir que no se compadece, o aprende, o razona el alma, sino el hombre por el alma;* mas de este pasaje sólo se toma un argumento por semejanza de razón; pues al alma no se le atribuye legítimamente la operación porque está significada como parte; pero la misma razón vale para la humanidad; ahora bien, habla del alma en cuanto parte o forma del cuerpo; porque, si el alma racional se considera como subsistente, puede atribuírsele una acción propia, ya que, si bien no es supuesto, debido a la naturaleza incompleta, sin embargo es subsistente de manera singular y por sí misma. Suele probarse también por el mismo filósofo, lib. I de la *Metafísica*, c. 1, cuyas palabras son: *Todas las acciones y generaciones se ejercen en los singulares*, es decir, *versan sobre los singulares*. En este punto debe considerarse, en primer lugar, que, aunque Aristóteles no emplea el nombre de supuesto, sino de singular, en realidad lo tomó en el mismo sentido, como resulta manifiesto por la razón

claramus illud axioma: *actiones sunt suppositorum*, quod est communiter receptum a theologis, ut videre liced apud D. Thomam, I, q. 39, a. 5, ad 1, et q. 49, a. 1, ad 3, et III, q. 19, a. 1, ad 3 et 4, et In I, dist. 5, a. 1, ubi caeteri theologi, et In III, dist. 2, et saepe alias, tractantes de mysteriis Incarnationis et Trinitatis. Visum est enim illis hoc principium necessarium ad illa duo mysteria declaranda, et convenienter in eis loquendum. Unde in Concilio Florentino, sess. XVIII, non longe a fine, Ioannes Episcopus, ad declarandum quod Pater generat, et non essentia, subdit rationem, quia essentia non significat suppositum, et addit: *Porro autem actiones, iuxta omnem philosophorum scholam, suppositorum esse videntur, ut in hominum genere fieri videmus; quamvis enim hic homo, hoc est persona vel suppositum generet, eius tamen substantia generationis eiusmodi principium est, quandoquidem actiones suppositorum, ut diximus, sunt; quae quidem substantia vel essentia in homine, cum sit humanitas, humanae generationis principium existit, quo generat hominem.* Quibus verbis tam haec quam praecedens conclusio confirmatur.

11. Potestque haec conclusio roborari ex Aristotele, I de Anima, text. 64, ubi ait *melius dici animam non misereri, aut discere, aut ratiocinari, sed hominem anima.* Ex quo loco solum sumitur argumentum a similitudine rationis; ideo enim animae non tribuitur recte operatio, quia significatur ut pars; eadem autem ratio est de humanitate; loquitur vero de anima ut est pars seu forma corporis; nam, si sumatur anima rationalis ut subsistens, illi potest propria actio tribui, quia, licet non sit suppositum, propter incompletam naturam, est tamen subsistens singulariter ac per se. Probari etiam solet ex eodem philosopho, lib. I Metaph., c. 1. cuius verba sunt: *Actiones et generationes omnes circa singularia sunt*, seu *in singularibus versantur.* Ubi primum considerandum est quod, licet Aristoteles non utatur nomine suppositi sed singularis, re tamen vera pro eodem sumpsit, ut patet ex

que añade inmediatamente: *Porque quien cura no sana al hombre, a no ser accidentalmente, sino a Calias, o a Sócrates, o a otro cualquiera de los que se llaman así;* por tanto, entendió semejante supuesto con el nombre de realidad singular, ya porque el singular expresado absolutamente significa el ente completo y singular, tal como existe en la realidad, ya al menos porque (como es verosímil) Aristóteles no conoció la distinción entre la naturaleza sustancial singular completa y el supuesto. Además, debe observarse que la acción puede expresar una triple relación a tal realidad singular. La primera, como a principio, tal como decimos ahora que las acciones son de los supuestos. La segunda, como a término, en el sentido en que afirmamos, por ejemplo, que engendra Pedro, no la humanidad. La tercera, como a sujeto. Paso por alto una cuarta, en la que cabe pensar, con respecto al objeto tomado en sentido propio, ya que ésta sólo conviene a los actos inmanentes, en cuanto son actos y unas cualidades determinadas, mas no en cuanto son acciones productivas, de las que habla Aristóteles. Por ello, en conformidad con esta cuarta relación, puede suceder que la acción verse sobre el universal, ya que no versa inhiriendo en él, o produciéndolo realmente, sino denominándolo o afectándolo de manera extrínseca, lo cual es ajeno a lo que ahora pretendemos. Así, pues, Aristóteles habla de los otros modos, y parece referirse más expresamente, en el lugar citado, a la tercera relación, en cuanto puede inferirse del ejemplo que aduce; porque las primeras palabras: *las acciones se ejercen en los singulares*, parecen indiferentes a la segunda y a la tercera relación, pero no pueden adaptarse con propiedad a la primera. Por eso no hay duda de que Aristóteles, en el lugar citado, no estableció esa proposición formal; pero se toma por semejanza de razón, que consiste en que la producción pertenece a aquello a lo que pertenece el ser, o que la acción versa sobre aquello a lo que se confiere el ser, ya que la acción tiende a algún ser; pero el ser conviene esencial y primariamente a la realidad singular, porque los universales no existen sino en los singulares; y, de manera semejante, el ser corresponde propiamente al singular completo, es decir, al supuesto o subsistente, pues el ser conviene propiamente a lo que existe, y sólo el supuesto es propiamente aquello que existe, y por eso se

ratione quam statim subiungit: *Non enim hominem, nisi per accidens, sanat qui medetur, sed Calliam, aut Socratem, aut alium quempiam eorum qui sic dicuntur;* huiusmodi ergo suppositum intellexit nomine rei singularis, vel quia singulare absolute dictum significat ens completum et singulare, prout in rerum natura existit, vel certe quia (ut verisimile est) Aristoteles non agnovit distinctionem inter singularem naturam substantialem completam et suppositum. Deinde, observandum est actionem triplicem habitudinem dicere posse ad huiusmodi rem singularem. Prima est ut ad principium, prout nunc dicimus actiones esse suppositorum. Secunda, ut ad terminum, prout dicimus Petrum, verbi gratia, generari, non humanitatem. Tertia est ut ad subiectum; omitto autem quartam, quae excogitari potest, ad obiectum proprie sumptum, nam haec solum actibus immanentibus convenit, quatenus actus et tales qualitates sunt, non vero ut sunt actiones productivae, de quibus Aristoteles loquitur. Et ideo secundum hanc quartam habitudinem fieri potest ut actio versetur circa universale, quia non versatur inhaerendo illi, vel realiter efficiendo illud, sed extrinsece denominando seu attingendo, quod extra propositum est. Loquitur ergo Aristoteles de aliis modis, et expressius loqui videtur, loco citato, de tertia habitudine, quantum colligi potest ex exemplo quo utitur; nam illa priora verba: *Actiones circa singularia versantur*, indifferentia videntur ad secundam et tertiam habitudinem; proprie vero non possunt ad primam accommodari. Unde non est dubium quin Aristoteles illo loco non posuerit illam formalem propositionem; sumitur tamen ex similitudine rationis, quae est eius esse fieri cuius est esse, vel actionem circa illud versari cui confertur esse, quia actio tendit ad aliquod esse; esse autem per se primo convenit rei singulari, nam universalia non sunt nisi in singularibus; et similiter esse proprie est singularis completi, seu suppositi aut subsistentis, nam esse proprie convenit ei quod est; solum autem suppositum proprie est id quod est,

dice propiamente que él es producido, o que la acción versa sobre él. Pero esta razón tiene la misma validez en la primera relación; porque también el obrar pertenece a aquello a lo que pertenece el ser, pues, así como la acción se ordena al ser, así también procede del ser; pero el supuesto es aquello que propiamente existe, o que tiene ser; luego también la acción, de acuerdo con la primera relación, se atribuye esencial y primariamente a la realidad singular en el sentido indicado, es decir, al supuesto.

12. *Se demuestra la segunda afirmación en cada una de sus partes.*— De esta manera queda confirmado no sólo por autoridad, sino también por razón, el citado principio metafísico, que todavía puede explicarse y confirmarse más recorriendo cada una de las partes de la segunda afirmación. La primera era que la subsistencia se comporta, con respecto a la acción del agente, de manera no sólo concomitante, sino antecedente; se prueba porque, por exigencia natural, el que una cosa esté completa y plenamente constituida en su ser, es anterior a que opere; pero la subsistencia pertenece al complemento de la realidad y de su sustancia; luego, en orden natural, la naturaleza debe estar terminada por la propia subsistencia con anterioridad a que pueda pasar a la operación; por consiguiente, la subsistencia y su cuasi efecto formal se comporta, con respecto a la operación de la naturaleza, de manera no sólo concomitante, sino antecedente. Puede confirmarse con el símil del accidente; en efecto, a la forma accidental le compete antes (hablamos según la naturaleza de las cosas) el inherir que el que de ella emane alguna acción, ya que ese modo de existir es como un término intrínseco y complemento de tal forma. Además, hay una razón magnífica y suficiente: ese modo guarda con dicha forma una conexión natural más íntima que cualquier acción que puede proceder de ella; pero la subsistencia se relaciona de igual manera con la naturaleza sustancial; luego.

13. La segunda parte de la afirmación se infiere de la precedente, a saber, que la subsistencia no se relaciona con la acción del agente de modo puramente accidental; porque, así como el ser del agente no se relaciona accidentalmente con su acción, así tampoco el complemento del ser, totalmente intrínseco, connatural y sustancial, se relaciona con la acción de manera enteramente accidental, sino que el orden esencialmente exigido es que la realidad sea subsistente en sí

et ideo illud proprie dicitur fieri, seu circa illud versari actio. Haec autem ratio aeque procedit in prima habitudine; nam eius etiam est operari cuius est esse, quia, sicut actio est ad esse, ita est ab esse; sed suppositum est id quod proprie est, seu quod habet esse; ergo etiam actio secundum primam habitudinem per se primo tribuitur rei singulari in praedicto sensu, id est, supposito.

12. *Secunda assertio per singulas illius partes ostenditur.*— Atque ita non solum auctoritate, sed etiam ratione confirmatum est praedictum metaphysicum dogma, quod amplius declarari ac confirmari potest discurrendo per singulas partes secundae assertionis. Prima erat quod subsistentia non tantum concomitanter, sed antecedenter se habeat ad actionem agentis; quae probatur, quia ex natura rei prius est quod res sit in suo esse completa ac plene constituta, quam quod operetur; sed subsistentia pertinet ad complementum rei et substantiae eius; ergo ordine naturae prius esse debet natura terminata propria subsistentia, quam possit in operationem prodire; ergo subsistentia eiusque quasi effectus formalis non tantum concomitanter, sed antecedenter se habet ad operationem naturae. Et confirmari potest a simili de accidente, nam forma accidentalis (ex natura rei loquimur) prius habet quod insit quam quod ab illa manet aliqua actio, quia ille modus essendi est quasi intrinsecus terminus et complementum talis formae. Item est optima et sufficiens ratio, quia talis modus habet magis intimam connexionem naturalem cum tali forma quam omnis actio quae ab illa potest dimanare; sed eodem modo comparatur subsistentia ad substantialem naturam; ergo.

13. Secunda pars assertionis colligitur ex praecedenti, nimirum, subsistentiam non comparari mere per accidens ad actionem agentis; quia, sicut esse agentis non comparatur per accidens ad actionem eius, ita complementum essendi omnino intrinsecum, connaturale ac substantiale non comparatur omnino per accidens ad actionem, sed est ordo per se requisitus ut res prius in se sit

misma con prioridad a obrar. Y por esta razón afirmo que la subsistencia es requerida esencialmente por parte del agente; porque precisivamente por parte de la acción, o de su término próximo o formal, no era tan necesaria la subsistencia de la forma o de la naturaleza, que es principio de la acción, ya que en la misma naturaleza se da toda la perfección esencialmente necesaria para producir tal acción. No obstante, por parte del agente, esa naturaleza requiere un modo propio y completo de ser, para estar constituida en el estado apropiado para obrar, y en este sentido afirmamos que la subsistencia es requerida esencialmente por parte del agente, como condición necesaria para obrar. Y de esta manera suelen decir los teólogos que la trinidad de personas en Dios no es esencialmente requerida para la creación por parte de la acción misma; sin embargo, por parte de Dios se presupone esencial y necesariamente, por pertenecer a la constitución personal de Dios, y el que Dios esté constituido en sí mismo de manera plena y perfectamente sustancial, se preexige esencialmente y con anterioridad a que opere *ad extra.* Por eso, aunque imaginásemos que Dios crea algo desde la eternidad, no obstante, entenderíamos que los orígenes y las constituciones internas de las personas divinas anteceden a la creación en orden de naturaleza. Y si esto es verdad en Dios, en el que la naturaleza divina es esencialmente subsistente, mucho más lo será en la criatura, en la cual la subsistencia es por completo extrínseca a la esencia de la realidad. Con esto resulta claro, por último, en qué sentido se atribuye esencial y primariamente la operación al supuesto, cosa que hemos dicho en la tercera parte de la afirmación, puesto que la naturaleza, en cuanto naturaleza con anterioridad a la subsistencia, no está constituida en un estado completo y próximamente acomodado para obrar, por lo cual con razón se atribuye la acción al supuesto, y no a la naturaleza.

14. *Se responde a los fundamentos de las otras opiniones.* — Con ello se ha dado cumplida respuesta a las razones y fundamentos de las otras opiniones. Pues respondemos simultáneamente a unas y otras que, para la verdad y propiedad del principio "las acciones son de los supuestos", no es necesario que la subsistencia misma influya por sí en las acciones, ni tampoco que se comporte de manera enteramente accidental y concomitante, ya que se da un medio, consistente en que

subsistens quam quod operetur. Et hac ratione dico subsistentiam requiri per se ex parte agentis; nam praecise ex parte actionis, vel termini proximi seu formalis eius, non erat adeo necessaria subsistentia formae seu naturae, quae est principium actionis, quia in ipsa natura est tota perfectio per se necessaria ad eliciendam talem actionem. Tamen, ex parte agentis requirit talis natura proprium et completum essendi modum, ut sit constituta in statu accommodato ad operandum, et hoc modo dicimus subsistentiam per se requiri ex parte agentis, ut necessariam conditionem ad operandum. Sicque dicere solent theologi trinitatem personarum in Deo per se non requiri ad creationem ex parte ipsius actionis, tamen, ex parte Dei per se ac necessario supponi, quia pertinet ad personalem Dei constitutionem, et prius est ac per se praerequisitum, ut Deus sit in se plene ac perfecte substantialiter constitutus, quam ut ad extra operetur. Unde, etiam si fingeremus Deum ab aeterno aliquid creare, nihilominus intelligeremus internas origines et constitutiones divinarum personarum ordine naturae antecedere creationem. Quod si hoc verum est in Deo, in quo natura divina est essentialiter subsistens, multo magis in creatura, in qua subsistentia omnino est extra essentiam rei. Atque hinc tandem constat quo sensu operatio per se primo tribuatur supposito, quod in tertia parte assertionis dicebamus, quia natura, ut natura ante subsistentiam, non est constituta in statu completo et proxime accommodato ad operandum, et ideo merito tribuitur actio supposito, et non naturae.

14. *Fundamentis aliarum opinionum satisfit.*— Ex quo satisfactum est rationibus et fundamentis aliarum opinionum. Utrisque enim simul respondemus, ad veritatem et proprietatem illius axiomatis: Actiones sunt suppositorum, non esse necessarium ut subsistentia ipsa per se influat in actiones, neque etiam ut sit omnino per accidens et concomitanter se habens; datur enim me-

sea una condición preexigida por parte del agente. En cuanto al ejemplo que la segunda opinión aducía de las personas divinas, más bien demuestra lo contrario, según hemos explicado. Y que, en Dios, la creación y las otras acciones *ad extra* puedan atribuirse no sólo a las personas divinas, o a este Dios en concreto, sino también a la divinidad, se debe, bien a que la divinidad es esencialmente subsistente, bien a la perfecta identidad entre la naturaleza divina y las personas, debido a la cual identidad se admite la expresión, cuando por otra parte no implica error alguno, como sucede en las acciones *ad extra*, aunque, por el modo de significar de los términos, no sea formal y propia, por lo que, en las criaturas, en las que no se da tal identidad entre la naturaleza y el supuesto, no se admite dicha expresión, ni, en Dios, puede extenderse a los actos nocionales; porque la proposición "la esencia engendra" es errónea, ya que indica distinción entre la misma esencia y la realidad engendrada, como se enseña con mayor amplitud en I, q. 39.

Si la naturaleza puede sobrenaturalmente obrar sin supuesto

15. Lo dicho hasta ahora debe entenderse según las naturalezas de las cosas y sin que intervenga milagro alguno. Mas cabe preguntar si, de potencia absoluta, es decir, con intervención de algún milagro, puede suceder de manera distinta. Y, en verdad, si nos referimos a la naturaleza sustancial completa, en conformidad con lo dicho anteriormente, hay que afirmar, en consecuencia, que la naturaleza no puede obrar de manera esencial y primaria, sino un supuesto mediante ella. Efectivamente, si la naturaleza no está privada de su subsistencia, sino que permanece en su propio supuesto, no puede menos de ocurrir que la subsistencia propia anteceda en orden de naturaleza a la acción, ya que la subsistencia propia conserva necesariamente la misma relación para con su naturaleza. En cambio, si suponemos que Dios priva a la naturaleza de su subsistencia propia, constituyéndola en otro supuesto, ese supuesto operará mediante dicha naturaleza, y a él habrá que atribuirle la acción, como expliqué más por extenso en el tomo I de

dium, scilicet, ut sit conditio praerrequisita ex parte agentis. Exemplum autem quod secunda opinio afferebat ex divinis personis potius suadet contrarium, ut a nobis declaratum est. Quod vero in Deo creatio et aliae actiones ad extra non solum possint tribui divinis personis, aut huic Deo in concreto, sed etiam deitati, provenit, tum ex eo quod deitas est essentialiter subsistens, tum ex perfecta identitate inter divinam naturam et personas, propter quam identitatem admittitur illa locutio, quando alioqui non involvit errorem aliquem, ut contingit in actionibus ad extra, quamvis ex modo significandi terminorum non sit formalis et propria, et ideo in creaturis, ubi non est illa identitas inter naturam et suppositum, non admittitur illa locutio, neque in Deo extendi potest ad actus notionales; haec enim propositio: Essentia generat, erronea est; indicat enim distinctionem ipsius essentiae a re genita, ut latius traditur in I, q. 39.

An supernaturaliter possit natura operari absque supposito

15. Quae hactenus diximus, intelligenda sunt iuxta naturas rerum, et nullo interveniente miraculo. Quaeri autem potest an de potentia absoluta, seu interveniente aliquo miraculo, possit aliter fieri. Et quidem, si loquamur de completa natura substantiali, iuxta superius tradita consequenter dicendum est non posse naturam per se primo operari, sed aliquod suppositum per illam. Nam, si natura non privetur sua subsistentia, sed in proprio supposito relinquatur, fieri non potest quin subsistentia propria ordine naturae antecedat actionem, quia subsistentia propria necessario retinet eamdem habitudinem ad suam naturam. Si vero supponamus Deum privare naturam propria subsistentia, illam constituendo in alio supposito, illud suppositum per illam naturam operabitur, et illi erit actio tribuenda, ut

la III parte, disp. X, secs. 2 y 3. Ahora bien, si supusiéramos que Dios conserva a la naturaleza existente sin la subsistencia propia y sin ninguna ajena, entonces podría acontecer ciertamente que la naturaleza obrase sin supuesto, ya que en ella habría virtud activa suficiente, y la condición de la subsistencia no es tan intrínsecamente necesaria que, si queda impedida y Dios conserva la naturaleza por otra razón superior, no pueda proceder de ella la acción, puesto que en eso no aparece contradicción alguna. Es más: supuesto ese milagro, no sería necesario otro milagro para que tal naturaleza obrase, sino que podría operar con el concurso común, ya que no habría nada sobrenatural en dicha acción, porque ésta no tiene una propia y especial relación para con la subsistencia, o una peculiar dependencia de ella. Pero el mismo concurso natural para obrar no es debido *ex natura rei* con anterioridad a la subsistencia; no obstante, puesta la hipótesis de que la naturaleza se conservaría sin ninguna subsistencia, no habría de quedar privada de todo concurso y de toda acción, por lo cual también entonces le sería debido *ex natura rei* tal concurso, pues siempre permanece un principio esencialmente necesario y suficiente por parte de la acción, aunque, por otro concepto, cambie el orden y la perfección natural por parte del agente.

16. En este sentido hay que hablar acerca de la forma sustancial separada de la materia, porque conserva necesariamente alguna subsistencia, ya sea la propia, como sucede por la naturaleza de la realidad en las solas almas racionales, ya sea una ajena y concedida por Dios, como sucedió sobrenaturalmente en el alma de Cristo, y podría ocurrir en otras formas, por lo que tal forma, separada y constituida de ese modo, puede operar a manera de supuesto. En cambio, si esa forma se conservase sin ninguna subsistencia, de ella habría que decir lo mismo que de la naturaleza completa, ya que la razón es idéntica; y lo mismo sucede, proporcionalmente, con el accidente separado del sujeto; pensamos, en efecto, que nunca se conserva de esa manera sin un modo positivo de existir por sí, opuesto a la inhesión actual, por lo que el accidente que así se conserva, aun cuando no sea supuesto, puede obrar a manera de supuesto. No obstante, si imaginamos que el accidente se conserva en su ser de la existencia sin otro modo positivo de existir,

latius declaravi in I tomo III partis, disp. X, sect. 2 et 3. Si autem supponeremus Deum conservare naturam existentem sine propria subsistentia et sine ulla aliena, tunc certe fieri posset ut natura operaretur absque supposito, quia in illa esset sufficiens virtus activa, et conditio subsistentiae non est adeo intrinsece necessaria quin, si impediretur et Deus alia superiori ratione naturam conservaret, posset ab illa prodire actio, quia nulla in ea re apparet contradictio. Immo, supposito illo miraculo, non esset aliud miraculum necessarium ut talis natura operaretur, sed cum concursu communi posset operari, quia in tali actione nihil esset supernaturale, cum illa non habeat propriam et specialem habitudinem ad subsistentiam vel peculiarem dependentiam ab illa. Ipse autem naturalis concursus ad operandum ex natura rei non est debitus ante subsistentiam; tamen, data illa hypothesi quod natura conservaretur sine ulla subsistentia, non esset privanda omni concursu et omni actione, et ideo etiam tunc esset illi debitus ex natura rei talis concursus, quia semper manet principium per se necessarium ac sufficiens ex parte actionis, quamvis aliunde ex parte agentis naturalis ordo ac perfectio immutetur.

16. Atque ad hunc modum loquendum est de forma substantiali separata a materia, necessario enim retinet aliquam subsistentiam, vel propriam, ut ex natura rei contingit in solis animabus rationalibus, vel alienam et divinitus datam, ut factum est in Christi anima supernaturaliter, et fieri posset in aliis formis, et ideo talis forma sic separata et constituta operari potest ad modum suppositi. Si vero conservaretur talis forma sine ulla subsistentia, idem de illa dicendum esset quod de natura completa, est enim eadem ratio; idemque proportionaliter est de accidente separato a subiecto; existimamus enim nunquam sic conservari absque positivo modo existendi per se, opposito actuali inhaesioni, et ideo accidens sic conservatum, quamvis non sit suppositum, operari potest ad modum suppositi. Si tamen fingamus conservari accidens separatum in suo esse existentiae sine alio positivo modo

análogamente hay que juzgar, a propósito de él, que en tal caso puede ejercer toda su acción, por la razón apuntada, que se toma también de Santo Tomás, III, q. 77, a. 3.

Si la dimanación natural puede proceder de la naturaleza con anterioridad al supuesto

17. Además, por lo dicho resulta claro lo que debe afirmarse acerca de la producción tomada en sentido lato como dimanación natural (pues lo que hemos dicho es común a todas las acciones propias, tanto inmanentes como transeúntes, sin que sea preciso establecer distinción alguna entre ellas por lo que concierne a la doctrina sentada); en cambio, con respecto a la producción por resultancia natural conviene distinguir, porque una se ordena a la subsistencia misma, mientras que otras pueden ordenarse a otras propiedades o pasiones. Estimo que, entre ellas, la indicada en primer lugar es también primera en orden de naturaleza, y antecede como por su origen a la resultancia de todas las demás propiedades. La razón es que la subsistencia es más íntima y tiene con la naturaleza una unión más esencial que cualquier otra propiedad. Además, porque todas las demás propiedades son accidentes; pero la constitución íntegra de la sustancia propia es anterior a que le advengan los accidentes, incluso los propios. De aquí resulta, por tanto, que la emanación de todas las propiedades o pasiones propias procede también del supuesto como principio *quod*, por medio de la naturaleza como principio *quo*, de suerte que, en esto, se da la misma razón para estas emanaciones que para las otras acciones propias, ya que es uno mismo el orden esencial por parte del supuesto entre la subsistencia y las propiedades subsiguientes. Así, pues, sólo la dimanación natural de la misma subsistencia procede de la naturaleza en cuanto naturaleza; la razón consiste en que esa dimanación tiende a la constitución del supuesto, no pudiendo, por tanto, suponer constituido al supuesto para emanar de él. Y no hay inconveniente en que alguna resultancia natural proceda de la naturaleza en cuanto naturaleza, cuando es tal que no expresa un orden a la realidad que ya posee un estado enteramente completo en el género de sustancia; porque entonces no se supone la subsistencia ni por parte del principio ni por

essendi, similiter de illo iudicandum est posse tunc habere omnem actionem suam, propter rationem tactam, quae sumitur etiam ex D. Thoma, III, q. 77, a. 3.

An naturalis dimanatio possit esse a natura ante suppositum

17. Rursus ex dictis constat quid dicendum sit de effectione latius sumpta pro naturali dimanatione (nam quae diximus communia sunt omnibus propriis actionibus, tam immanentibus quam transeuntibus, neque aliquid inter eas distinguere oportet quoad doctrinam datam); de effectione autem per naturalem resultantiam distinguere oportet, nam quaedam est ad ipsammet subsistentiam, aliae vero esse possunt ad alias proprietates seu passiones. Inter quas existimo, illam priorem esse etiam ordine naturae primam et quasi origine antecedere resultantiam omnium aliarum proprietatum. Ratio est quia subsistentia est intimior magisque per se coniuncta cum natura, quam omnis alia proprietas. Item, quia omnes aliae proprietates sunt accidentia; prior autem est integra constitutio propriae substantiae, quam quod ei adveniant accidentia, etiam propria. Hinc ergo fit ut emanatio omnium proprietatum seu propriarum passionum etiam sit a supposito ut principio quod, mediante natura ut principio quo, ita ut in hoc eadem sit ratio harum emanationum quae aliarum propriarum actionum, quia idem est ordo per se ex parte suppositi inter subsistentiam et subsequentes proprietates. Sola igitur naturalis dimanatio ipsius subsistentiae est a natura, ut natura est; et ratio est quia illa tendit ad constitutionem suppositi, et ideo non potest supponere constitutum suppositum ut ab eo manet. Neque est inconveniens quod aliqua naturalis resultantia sit a natura, ut natura est, quando illa est talis ut non dicat ordinem ad rem habentem iam statum omnino completum in genere substantiae; tunc enim neque ex parte principii neque ex parte termini supponitur sub-

parte del término, sino únicamente la existencia, como consta de manera suficiente por lo dicho antes.

Si la subsistencia es necesaria para la causalidad de la materia

18. Finalmente, por lo expuesto consta qué deba decirse a propósito de la causalidad material, a saber, de qué modo puede convenir o atribuirse a la subsistencia; porque acerca de ella hay que filosofar casi de igual manera que acerca de la eficiencia; pues la subsistencia no es la razón propia o la potencia receptiva de algo, según consta de suyo por lo que hemos dicho de ella, ya que es el último modo que completa a la sustancia perfecta, por lo cual no se ordena a recibir nada sustancial. Sólo hago una excepción con la subsistencia parcial de la materia, que, por el hecho de ser incompleta y material, se ordena a recibir el complemento formal de la subsistencia de todo el supuesto material, como se ha explicado en lo que precede. En cambio, las propiedades o los accidentes, si bien son recibidos en el supuesto, no lo son, sin embargo, por razón de la subsistencia, sino por razón de la naturaleza, puesto que son recibidos en la entidad de la sustancia, y no en un modo de la sustancia. Un argumento excelente de esto se toma del misterio de la Encarnación; efectivamente, en Cristo pudieron recibirse todas las propiedades y perfecciones accidentales del hombre, no por razón de la subsistencia, ni alcanzando a la que es increada, sino modificando a la naturaleza sola. Por eso, a este respecto, existe la misma razón para la naturaleza y el supuesto, en cuanto son principios activos o receptivos de los accidentes; porque ambas cosas se atribuyen al supuesto *ut quod*, mientras que la naturaleza es principio *quo*, tanto activo como receptivo: activo, mediante la forma; receptivo, ya en su totalidad, ya por la materia en algunos accidentes materiales, ya por la forma en los espirituales, punto que no es preciso exponer o tratar ahora con mayor amplitud. De aquí resulta que, aun cuando la subsistencia no sea la razón de recibir, es, empero, una condición esencialmente requerida por parte del recipiente; pues por este motivo se dice que las pasiones son propiamente de los supuestos, lo mismo que las acciones; y de este modo nos expresamos también en el misterio de la Encarnación; porque padeció y murió Cristo, y no propiamente

sistentia, sed sola existentia, ut ex superius dictis satis patet.

An subsistentia ad causalitatem materiae sit necessaria

18. Ultimo, constat ex dictis quid dicendum sit de causalitate materiali, quomodo, scilicet, subsistentiae convenire aut attribui possit; nam fere eodem modo de illa philosophandum est quo de efficientia; subsistentia enim non est propria ratio seu potentia recipiendi aliquid, ut per se constat ex his quae de illa diximus; est enim ultimus modus complens perfectam substantiam; unde non ordinatur ad recipiendum aliquid substantiale. Excipio solam subsistentiam partialem materiae, quae, eo quod incompleta et materialis est, ordinatur ad recipiendum formale complementum subsistentiae totius suppositi materialis, ut in superioribus declaratum est. Proprietates vero, vel accidentia, licet recipiantur in supposito, non tamen ratione subsistentiae, sed ratione naturae; nam recipiuntur in entitate substantiae, non in modo substantiae. Cuius rei argumentum optimum sumitur ex mysterio Incarnationis, nam in Christo recipi potuerunt omnes proprietates et perfectiones accidentales hominis, non ratione subsistentiae, neque attingendo illam quae increata est, sed solam afficiendo naturam. Unde quoad hoc eadem est ratio de natura et supposito, quatenus sunt principia agendi vel recipiendi accidentia; utrumque enim attribuitur supposito ut quod, ipsa tamen natura est principium quo, tam agendi quam recipiendi; agendi quidem per formam, recipiendi autem, vel secundum se totam, vel secundum materiam in quibusdam accidentibus materialibus, vel secundum formam in spiritualibus, quod latius hic exponere aut tractare non est necesse. Hinc tamen fit ut, licet subsistentia non sit ratio recipiendi, sit tamen conditio per se requisita ex parte recipientis; hac enim ratione dicuntur passiones proprie esse suppositorum, sicut et actiones; et ita etiam loquimur in mysterio Incarnationis; est enim Christus passus et mortuus,

la humanidad, por lo cual, así como las acciones, así también las pasiones de Cristo tuvieron un valor infinito; por tanto, de igual manera que la subsistencia es una condición del agente, así también lo es del recipiente; y en este sentido puede atribuírsele la causalidad material, como también la eficiencia. Esto queda confirmado asimismo con un testimonio de Aristóteles, en el lib. I de la *Metafísica,* c. 1, en conformidad con la exposición antes indicada, a saber, que las acciones versan sobre los singulares, es decir, sobre los supuestos, concretamente Calias y Sócrates, como sobre la materia presupuesta.

19. Mas a esta doctrina debe aplicársele una doble limitación: la primera, que se entienda referida al sujeto de la acción o pasión accidental, no sustancial; o, si se extiende a la sustancial, que se haga proporcionalmente. Llamo pasión sustancial a la generación sustancial; porque omito la creación, que no tiene causa material ni es recibida en un sujeto; por consiguiente, toda acción o pasión, fuera de la generación sustancial, se atribuye legítimamente al supuesto y versa sobre él como sobre la materia presupuesta; y Aristóteles puso un ejemplo de ésta, al decir: *El médico no cura al hombre, sino a Calias o a Sócrates.* Porque la generación sustancial no versa sobre el supuesto como sobre materia presupuesta, sino sobre la materia prima en la cual sola es recibido, una vez destruido ya el supuesto a partir del cual se hace la generación, y antes de que se constituya el otro. En este sentido, dicha pasión no puede atribuirse propiamente al supuesto como sujeto o causa material, aunque ello puede hacerse con cierta proporción, a saber, que la acción o pasión verse también sobre una realidad singular y subsistente, aunque parcial, en lo cual se aparta de la razón de supuesto, a la manera como decíamos anteriormente que, aun cuando las acciones sean de los supuestos, sin embargo, la forma subsistente opera por sí misma. De ahí resulta que incluso para la misma generación sustancial se presupone esencialmente alguna subsistencia, al menos parcial, y es condición requerida necesariamente por parte de la causa material; porque también en ese caso tiene aplicación la razón general de que una realidad debe concebirse como subsistente en sí con anterioridad a ser apta para sustentar o recibir a otro.

et non proprie humanitas, et ideo, sicut actiones, ita et passiones Christi fuerunt infiniti valoris; sicut ergo subsistentia est conditio agentis, ita et recipientis; atque hoc modo potest illi materialis causalitas attribui, sicut efficientia. Et hoc etiam confirmat testimonium Aristotelis, I Metaph., c. 1, iuxta expositionem superius datam, nimirum, actiones versari circa singularia, id est, supposita, Calliam, scilicet, et Socratem, ut circa materiam subiectam.

19. Huic vero doctrinae adhibenda est duplex limitatio: prior est ut intelligatur de subiecto actionis seu passionis accidentalis, non substantialis, vel si ad substantialem extendatur, id fiat cum proportione. Substantialem passionem voco generationem substantialem; omitto enim creationem, quae non habet materialem causam, neque in subiecto recipitur; omnis ergo actio vel passio, praeter substantialem generationem, recte attribuitur supposito, et circa illud versatur ut circa materiam subiectam; et de hac posuit Aristoteles exemplum, cum dixit: *Medicus non curat hominem, sed Calliam aut Socratem.* Generatio autem substantialis non versatur circa suppositum ut circa materiam subiectam, sed circa materiam primam in qua sola recipitur, destructo iam supposito ex quo fit generatio, et priusquam aliud sit constitutum. Atque hac ratione non potest haec passio proprie tribui supposito ut subiecto, vel causae materiali. Potest autem cum quadam proportione id fieri, nimirum, quod actio seu passio etiam versetur circa rem singularem et subsistentem, partialem tamen, in quo deficit a ratione suppositi; sicut superius dicebamus, quamvis actiones sint suppositorum, formam tamen subsistentem per se operari. Quo fit ut etiam ad ipsam substantialem generationem aliqua subsistentia saltem partialis per se supponatur et sit conditio necessario requisita ex parte causae materialis; nam ibi etiam habet locum ratio generalis, quod res prius debet intelligi in se subsistens quam sit apta ad sustentandum vel recipiendum aliud.

20. Pero, ¿qué sucede con esa acción o cuasi acción por la que subsistencia resulta de la misma naturaleza? Porque es recibida en la naturaleza, a la que no supone subsistente en modo alguno. Se responde que la acción es proporcionada al término; por ello, así como la subsistencia misma no es propiamente inherente, sino que modifica a la naturaleza de una manera más elevada, y adhiere a ella, igualmente esa dimanación, si es distinta *ex natura rei* de la misma subsistencia, no inhiere, ni está en la naturaleza como en su sujeto o materia, sino como en una realidad terminable por la subsistencia, a la que se une íntimamente y por una especie de identidad, no siendo preciso, en consecuencia, que tal emanación suponga a la realidad subsistente.

21. Con esto se entiende incidentalmente que, cuando se dice que la generación sustancial (y lo mismo sucede, a este respecto, con la creación) versa sobre la persona o el supuesto, debe entenderse referido al término, y no al sujeto o materia de la generación, y en ese sentido dijimos que puede entenderse también la afirmación de Aristóteles, a saber, que las acciones versan sobre los singulares, y en el mismo sentido se aplica con toda propiedad a las acciones que llamamos sustanciales; en efecto, las acciones accidentales terminan propiamente en los compuestos de formas accidentales —según el lib. VII de la *Metafísica,* c. 8—, compuestos en los que están incluidos los mismos supuestos; más aún, suponen por ellos, y por eso puede decirse también de esta manera que todas estas acciones versan sobre los supuestos.

22. La segunda limitación consistía en que estas cosas se entiendan según la naturaleza de las cosas y prescindiendo de los milagros; porque, si interviene alguna operación sobrenatural, puede ocurrir que una realidad padezca o reciba algo aún sin ser supuesto, como enseñan los teólogos acerca de la cantidad de la Eucaristía. Mas puede añadirse que, incluso en esta excepción, se guarda cierta proporción, puesto que dicha cantidad, para convertirse en sujeto de accidentes o de mutaciones, recibe primero un modo de subsistir por sí, y de esta manera queda constituida en un estado semejante o proporcional al supuesto. Y agrego que si, por un posible o un imposible, Dios conservase una naturaleza o cantidad separada sin subsistencia o por un modo positivo de existir por sí, esa naturaleza

20. Sed, quid de illa actione vel quasi actione qua resultat subsistentia ab ipsa natura? illa enim in natura recipitur, quam nullo modo supponit subsistentem. Respondetur actionem esse proportionatam termino; unde, sicut subsistentia ipsa non est proprie inhaerens, sed altiori modo afficiens naturam, eique adhaerens, ita dimanationem illam, si sit ex natura rei distincta ab ipsa subsistentia, non inhaerere, neque esse in natura ut in subiecto vel materia, sed ut in re terminabili per subsistentiam, cui intime et per quamdam identitatem coniungitur, et ideo non est necesse ut talis emanatio supponat rem subsistentem.

21. Unde obiter intelligitur, quando generatio substantialis (et quoad hoc idem est de creatione) dicitur versari circa personam vel suppositum, id esse intelligendum de termino, non de subiecto aut materia generationis, in quo sensu diximus posse etiam intelligi dictum Aristotelis, actiones, scilicet, versari circa singularia, et in hoc sensu propriissime applicatur ad has actiones quas substantiales vocamus; nam actiones accidentales proprie terminantur ad composita ex accidentalibus formis, ex VII Metaph., c. 8, in quibus compositis supposita ipsa includuntur; immo, pro illis supponunt, et ideo etiam hoc modo dici possunt omnes hae actiones versari circa supposita.

22. Posterior limitatio erat ut haec intelligantur ex natura rei, et seclusis miraculis, nam, interveniente operatione aliqua supernaturali, fieri potest ut aliqua res patiatur aliquid vel recipiat, quamvis non sit suppositum, ut de quantitate Eucharistiae docent theologi. Dici vero potest ulterius, in hac etiam exceptione servari quamdam proportionem, nam illa quantitas, ut fiat subiectum accidentium aut mutationum, prius recipit modum per se subsistendi, et ita constituitur in statu simili vel proportionali supposito. Addo tamen quod si, per possibile vel impossibile, Deus conservaret naturam aliquam vel quantitatem separatam sine subsistentia vel positivo modo per se essendi, illa posset per entitatem suam esse sub-

o cantidad podría, en virtud de su entidad, ser sujeto de la mutación que fuera proporcionada a ella, por la misma razón por la que arriba hemos hecho una afirmación idéntica a propósito de las acciones; así, en esta causalidad —material y eficiente— se guarda casi la misma proporción en todos los casos, según hemos dicho.

SECCION VIII

Si en las sustancias segundas se distinguen los concretos de los abstractos, y cómo debe establecerse en ellas la razón suprema de sustancia y la coordinación predicamental

1. Hasta ahora hemos expuesto la razón de sustancia primera; falta tratar brevemente de la segunda; y, así como hemos comparado la sustancia primera o supuesto con la naturaleza singular, igualmente comparamos ahora las especies o géneros de sustancia con las naturalezas comunes que le son proporcionadas, como, por ejemplo, el hombre con la humanidad, el animal con la naturaleza del animal, y así en los demás casos, de manera proporcional; porque arriba, en la sec. 4, hemos dicho que semejante comparación pertenece también a esta disputación. Una vez que la hayamos expuesto, explicaremos por último la razón general constitutiva del género supremo del predicamento de sustancia, e insinuaremos y trataremos brevísimamente su coordinación, ya que tal cuestión compete más al dialéctico que al metafísico.

2. Pues bien, dicen algunos que estos abstractos y concretos, considerados en los universales o sustancias segundas, no se comparan entre sí de igual manera que en las sustancias primeras, es decir, que el hombre y la humanidad no se distinguen del mismo modo que Pedro y esta humanidad; porque, según hemos visto, Pedro se distingue realmente de su humanidad individual, mientras que el hombre difiere de la humanidad sólo por la razón y por el modo de significar. Así lo defiende Fonseca, en el lib. V *Metaph.*, c. 8, q. 5, sec. 10, y q. 6, sec. 1. Su fundamento parece ser que los nombres concretos de las sustancias segundas

iectum mutationis sibi proportionatae, propter eamdem rationem qua idem supra diximus de actionibus; atque ita in huiusmodi causalitatibus, materiali et efficienti, eadem fere in omnibus servatur proportio, ut diximus.

SECTIO VIII

Utrum in secundis substantiis concreta ab abstractis distinguantur, et quo modo in eis suprema ratio substantiae et coordinatio praedicamentalis constituenda sit

1. Exposuimus hactenus rationem primae substantiae; superest ut de secunda breviter dicamus, et, sicut primam substantiam seu suppositum cum singulari natura comparavimus, ita etiam nunc species seu genera substantiae cum communibus naturis illis proportionatis conferamus, ut, verbi gratia, hominem cum humanitate, animal cum natura animalis, et de caeteris, proportionali modo; huiusmodi enim comparationem diximus supra, sect. 4, ad hanc disputationem etiam pertinere. Qua exposita, declarabimus tandem generalem rationem constituentem supremum genus praedicamenti substantiae, eiusque coordinationem insinuabimus ac brevissime attingemus, quoniam ea res magis ad dialecticum spectat quam ad metaphysicum.

2. Dicunt ergo quidam, abstracta haec et concreta, in universalibus seu in secundis substantiis sumpta, non eodem modo distingui et comparari inter se ac in primis substantiis, id est, non ita distingui hominem et humanitatem sicut Petrum et hanc humanitatem; nam Petrus distinguitur ex natura rei, ut visum est, a sua individua humanitate; homo autem solum ratione et modo significandi differt ab humanitate. Ita tenet Fonseca, lib. V Metaph., c. 8, q. 5, sect. 10, et q. 6, sect. 1. Fundamentum eius esse videtur quia nomina concreta secundarum substantiarum de formali idem significant quod abstracta; solumque innuunt et quasi connotant singularia supposita in quibus subsistunt, pro quibus etiam supponunt seu accipiuntur, sicut concreta accidentium de formali tantum significant formam accidentalem, connotant autem subiectum cui inhaerent, et pro illo supponunt. Quod secus accidit in nominibus concretis primarum substantiarum; haec enim non significant de formali aliquam naturam et innuunt subiectum, sed per se primo significant ipsum suppositum, quod tamquam primum subiectum ad omnia superiora et accidentia comparatur, ut constat ex definitione primae substantiae; et ideo non potest per haec nomina aliud subiectum innui, alioqui procederetur in infinitum. Ex hac ergo nominum diversitate videtur colligi hominem, verbi gratia, et humanitatem secundum se non differre formaliter ex natura rei, sed solum in modo concipiendi et significandi, ex quo provenit ut homo accipiatur et supponat pro suppositis, pro quibus non supponit humanitas. Et confirmatur, nam homo, ut sic, non includit subsistentiam quam includit Petrus, quia subsistentia est res incommunicabilis; homo autem dicit tantum rationem communem; ergo non habet homo in quo ex natura rei distinguatur ab humanitate, quandoquidem in primis substantiis concretum solum distinguitur ab abstracto per additionem subsistentiae.

3. *Abstracta secundarum substantiarum a concretis quomodo differant.*— Nihilominus dicendum censeo aeque distingui in secundis substantiis concreta ab abstractis ac in primis. Ita sentiunt frequentius discipuli D. Thomae, locis superius citatis, et sumitur ex D. Thoma, in opusc. de Ente et essent., c. 3, ad finem, ubi ait humanitatem et hominem differre quia humanitas praescindit ab omnibus quae sunt extra formalem essentiam hominis, homo vero implicite et in confuso includit rationes constituentes individua, seu supposita humana. Et III, q. 4, a. 3, dicit, quamquam haec locutio sit vera: *Verbum assumpsit humanitatem,* hanc tamen esse impropriam et in rigore falsam: *Verbum assumpsit hominem. Nam hoc nomen homo* (inquit) *significat humanam naturam*

significan formalmente lo mismo que los abstractos, y únicamente insinúan y como connotan los supuestos singulares en los que subsisten, por los cuales también suponen o se toman, así como los concretos de accidentes formalmente significan sólo la forma accidental, si bien connotan al sujeto en el que inhieren y suponen por él. No sucede lo mismo con los nombres concretos de las sustancias primeras; porque éstos no significan formalmente una naturaleza insinuando el sujeto, sino que esencial y primariamente significan el mismo supuesto, que se relaciona como sujeto primero con todos los superiores y accidentes, según consta por la definición de sustancia primera; por eso, mediante estos nombres no puede insinuarse otro sujeto, ya que, de lo contrario, se procedería al infinito. Por tanto, de esta diversidad de nombres parece inferirse que, por ejemplo, el hombre y la humanidad en sí mismos no difieren formalmente *ex natura rei,* sino sólo en el modo de concebir y significar, y de ahí proviene que el hombre se tome y suponga por los supuestos, por los cuales no supone la humanidad. Se confirma porque el hombre, en cuanto tal, no incluye la subsistencia que incluye Pedro, ya que la subsistencia es una realidad incomunicable, y el hombre expresa únicamente una razón común; luego el hombre no tiene nada por lo que se distinga *ex natura rei* de la humanidad, puesto que en las sustancias primeras lo concreto sólo se distingue de lo abstracto por adición de la subsistencia.

3 *Cómo se distinguen de los concretos los abstractos de las sustancias segundas.*— No obstante, estimo que debe decirse que, en las sustancias segundas, los concretos se distinguen de los abstractos de igual manera que en las primeras. Así piensan bastante frecuentemente los discípulos de Santo Tomás, en los lugares antes citados, y se toma de Santo Tomás, en el opúsculo *De ente et essentia,* c. 3, hacia el final, donde afirma que la humanidad y el hombre difieren porque la humanidad prescinde de todo lo que está fuera de la esencia formal del hombre, mientras que el hombre incluye implícita y confusamente las razones constitutivas de los individuos o supuestos humanos. Y en III, q. 4, a. 3, dice que, aun cuando sea verdadera la expresión *el Verbo asumió a la humanidad,* no obstante, es impropia y en rigor falsa esta otra: *el Verbo asumió al hombre. Porque este nombre de hombre* —dice— *significa la naturaleza humana en cuanto tiene*

aptitud natural para existir en un supuesto, ya que, como dice el Damasceno, lib. III De fide, c. 4 y 11, así como el nombre de Dios significa a aquel que tiene la naturaleza divina, igualmente el nombre hombre significa a aquel que tiene la naturaleza humana. Con estas palabras puede elaborarse el siguiente argumento: Pedro y esta humanidad se distinguen realmente no por otra razón sino porque esta humanidad sólo significa la naturaleza individual, mientras que Pedro expresa al que posee tal naturaleza; pero el hombre y la humanidad se relacionan del mismo modo proporcional; luego se distinguen por igual. Se confirma y explica; porque, así como este supuesto, es decir, este poseedor de esta naturaleza añade algo determinado a esta naturaleza individual, por razón de lo cual se distingue realmente de ella, así también el poseedor de la humanidad añade absolutamente algo en común o en universal a la misma humanidad, por razón de lo cual el hombre, y no la humanidad, es poseedor de la naturaleza; luego se da la misma distinción.

4. Además, se explica de este modo: la humanidad se distingue realmente de Pedro y de Pablo; porque, si esta humanidad se distingue realmente de Pedro, con mucho mayor razón se distinguirá la humanidad, ya que la humanidad incluye menos que esta humanidad, siquiera sea de manera actual y explícita; en cambio, el hombre no se distingue realmente de Pedro y de Pablo, ni la humanidad de esta y aquella humanidad, sino únicamente por la razón, según consta por lo dicho arriba acerca de los universales; luego el hombre y la humanidad no se identifican por completo realmente, sino que se distinguen de igual manera que el supuesto y la naturaleza individual. Se prueba la consecuencia, porque, en otro caso, Pedro no podría distinguirse de la humanidad más que del hombre, pues las cosas que son idénticas entre sí se identifican o distinguen de igual modo con respecto a un mismo tercero. De aquí puede tomarse un argumento *a priori* de esta opinión, a saber, que es sólo por nuestro modo de concebir por lo que estos predicados universales se distinguen de los singulares considerados proporcionalmente, es decir, los concretos de los concretos y los abstractos de los abstractos; luego de igual manera se distinguen, ya se conciban en singular, ya en universal, puesto que el solo modo de concebir no elimina la distinción que se da real-

prout nata est in supposito esse, quia, ut dicit Damascenus, lib. III de Fide, c. 4 et 11, *sicut hoc nomen Deus significat eum qui habet divinam naturam, ita hoc nomen homo significat eum qui habet naturam humanam.* Ex quibus verbis haec potest formari ratio, nam Petrus et haec humanitas non alia ratione distinguuntur ex natura rei nisi quia haec humanitas solum significat individuam naturam, Petrus vero dicit habentem talem naturam; sed eodem proportionali modo comparantur homo et humanitas; ergo pariter distinguuntur. Et confirmatur ac declaratur; nam, sicut hoc suppositum seu hoc habens hanc naturam addit aliquid determinatum huic naturae individuae, ratione cuius ex natura rei distinguitur ab illa, ita habens humanitatem absolute addit aliquid in communi seu in universali ipsi humanitati, ratione cuius homo est habens naturam, et non humanitas; ergo est eadem distinctio.

4. Praeterea declaratur in hunc modum, nam humanitas ex natura rei distinguitur a Petro et Paulo; nam, si haec humanitas ex natura rei distinguitur a Petro, multo maiori ratione humanitas, quia minus includit humanitas quam haec humanitas, saltem actualiter et explicite; at vero homo non distinguitur ex natura rei a Petro et Paulo, nec humanitas ab hac et illa humanitate, sed tantum ratione, ut constat ex supra dictis de universalibus; ergo homo et humanitas non sunt omnino idem ex natura rei, sed aeque distinguuntur ac suppositum et natura individua. Probatur consequentia, quia alias non posset Petrus magis distingui ab humanitate quam ab homine; nam quae sunt eadem inter se, eodem modo identificantur vel distinguuntur ab eodem tertio. Atque hinc potest sumi ratio a priori huius sententiae, nimirum, quod haec praedicata universalia solum ex modo concipiendi nostro distinguuntur a singularibus proportionatim sumptis, id est, concreta a concretis et abstracta ab abstractis; ergo eodem modo distinguuntur, sive singulariter sive universe concipiantur, quia solus modus concipiendi non tollit distinctionem quae ex natura rei

mente en las cosas mismas. Por eso resultan igualmente falsas las expresiones "el hombre es la humanidad" y otras semejantes, como ésta: "Pedro es su humanidad." Por último, se explica del siguiente modo: si el hombre y la humanidad fuesen idénticos en la realidad, por el mero hecho de entender que a la humanidad se le añade una diferencia individuante, entenderíamos que quedaba constituido este hombre así como esta humanidad y, consecuentemente, este hombre no se distinguiría de esta humanidad; por tanto, así como esto es falso, igualmente lo es aquello.

5. *Se rebate el fundamento de la opinión contraria.*— Tampoco ofrece dificultad la respuesta al fundamento de la opinión contraria. Porque, en primer lugar, no es necesaria la diferencia indicada entre los nombres de las sustancias primeras y las segundas, pues también puede decirse que este hombre significa formalmente esta humanidad, y sugiere o cosignifica el supuesto en el que subsiste tal humanidad; en efecto, ¿por qué se afirma esto del hombre más bien que de este hombre? Porque esto no está en contradicción con la razón de sustancia primera, ya que en ella no sólo están los accidentes y subsisten las sustancias segundas, sino que también los individuos y la naturaleza singular está o subsiste a su modo en el supuesto; luego no es contradictorio con el nombre de sustancia primera el significar formalmente la naturaleza singular y cosignificar el supuesto. Ni se sigue de aquí un proceso al infinito, pues no afirmamos que el nombre de sustancia primera connota el sujeto o supuesto en el que esté toda la sustancia primera, sino en el que esté la naturaleza individual de la misma sustancia primera. Ello se explica magníficamente por el misterio de la Encarnación y por el de la Trinidad; pues este hombre Cristo significa formalmente esta humanidad, sugiriendo el supuesto en el que subsiste. Por eso dicen con bastante frecuencia los teólogos que, aun cuando esa humanidad cambiase de supuesto, siempre sería el mismo hombre, o que, aun cuando fuese asumida por las tres personas, no obstante sería este hombre; de igual manera que este Dios expresa también formalmente esta divinidad, pero connota la persona en la que subsiste esta divinidad; por eso, aunque las personas sean tres, sin embargo es el mismo Dios o este Dios. Es verdad, no obstante, que hay algunos nombres de sustancias primeras

in rebus ipsis reperitur. Et ideo aeque falsae sunt hae locutiones: Homo est humanitas, et similes, sicut illa: Petrus est sua humanitas. Ac tandem declaratur in hunc modum; nam, si homo et humanitas in re essent idem, hoc ipso quod intelligeremus addi humanitati differentiam individuantem, intelligeremus constitui hunc hominem sicut hanc humanitatem, et consequenter non distingueretur hic homo ab hac humanitate; ergo, sicut hoc falsum est, ita etiam illud.

5. *Contrariae opinionis fundamentum evertitur.*— Neque fundamentum contrariae sententiae difficilem habet responsionem. Nam imprimis differentia illa inter nomina primarum et secundarum substantiarum non est necessaria, quia etiam hic homo dici potest formaliter significare hanc humanitatem, innuere vero seu consignificare suppositum in quo talis humanitas subsistit; cur enim id potius de homine quam de hoc homine affirmatur? Hoc enim non repugnat cum ratione primae substantiae, nam in ea non solum insunt accidentia et subsistunt secundae substantiae, sed etiam individua et singularis natura suo modo est seu subsistit in supposito; ergo non repugnat nomini primae substantiae ut formaliter significet singularem naturam, innuat autem suppositum. Neque ex hoc sequitur processus in infinitum, quia non dicimus nomen primae substantiae innuere subiectum vel suppositum in quo sit tota ipsa prima substantia, sed in quo sit individua natura ipsius primae substantiae. Quod ex mysterio Incarnationis et Trinitatis optime declaratur; nam hic homo Christus de formali significat hanc humanitatem, innuendo suppositum in quo subsistit. Unde dicunt theologi frequentius quod, licet illa humanitas mutaret suppositum, semper esset idem homo, vel, licet assumeretur a tribus personis, esset tamen hic homo. Sicut etiam hic Deus formaliter dicit hanc deitatem, innuit vero personam in qua haec deitas subsistit; et ideo, licet personae sint tres, idem tamen est Deus seu hic Deus. Verum est tamen esse quaedam nomina primarum substantiarum quae formalius signi-

que significan la razón de supuesto más formalmente que la naturaleza individual, como *este supuesto* o *esta persona;* mas puede haber otros nombres singulares, de los cuales no nos consta suficientemente qué es lo que significan de manera más formal, como son los nombres propios de individuos, *Pedro* y *Pablo,* etc. Sin embargo, esto interesa poco para la distinción de realidades que estamos investigando.

6. Por eso se afirma, en segundo lugar, que, aunque nosotros, con vistas a explicarlos, distingamos en los nombres concretos ese doble significado cuasi parcial, a saber, formal y material, o también cuasi material o connotado, no obstante, en la realidad hay un solo significado adecuado, cosa que se echa de ver en grado sumo en todos los concretos de las sustancias segundas, porque son nombres absolutos, cuyo significado adecuado es esencialmente uno solo. Por eso, para distinguir el hombre de la humanidad, importa poco que en la significación de la palabra "hombre" podamos no distinguir el significado formal y el connotado, sino que debe atenderse al significado adecuado, puesto que la comparación se establece entre él y la humanidad; por tanto, si en él está incluido realmente algo que no está incluido en la humanidad, ello basta para afirmar que esas dos cosas se distinguen realmente. Y estimo que debe decirse lo mismo de los concretos de accidentes, aun cuando en ellos sea menor la unidad y más expresa la connotación, o más clara la distinción entre el significado formal y el material. Porque no considero verdad lo que dicen algunos: que en los accidentes lo concreto y lo abstracto se distinguen únicamente por el modo de concebir, puesto que en la realidad significan enteramente lo mismo; así opina Durando, *In I,* dist. 34, q. 1, que cita a Aristóteles en los *Predicamentos,* c. 2 sobre la sustancia, texto 7, quien afirma que "blanco" significa sólo la cualidad, como la blancura. No puede, empero, negarse que "blanco" (y lo mismo sucede con otros semejantes), aunque formalmente signifique la blancura sola, no obstante, de manera adecuada significa algo más que la blancura, a saber, el compuesto de sujeto y accidente; de no ser así, ¿cómo podría tomarse o suponer por el sujeto, si no lo significara o cosignificara? Pero esto es tan evidente por el modo común de concebir, que apenas cabe dudar de ello. Ni dijo Aristóteles que "blanco"

ficant rationem suppositi quam individuam naturam, ut *hoc suppositum,* vel *haec persona.* Alia vero esse possunt nomina singularia, de quibus non satis constat quid formalius significent, ut sunt propria nomina individuorum, *Petrus* et *Paulus,* etc. Verumtamen hoc parum refert ad rerum distinctionem quam inquirimus.

6. Unde secundo dicitur, quamquam in nominibus concretis nos, explicandi gratia, distinguamus duplex illud quasi partiale significatum, formale, scilicet, et materiale, vel quasi materiale aut connotatum, tamen in re ipsa unum esse adaequatum significatum, quod maxime cernitur in omnibus concretis secundarum substantiarum; sunt enim nomina absoluta, quorum adaequatum significatum est per se unum. Quapropter, ad distinguendum hominem ab humanitate, parum refert quod in significatione huius vocis homo possimus non distinguere formale significatum et connotatum, sed attendendum est adaequatum significatum, nam inter illud et humanitatem fit comparatio; unde, si in illo aliquid realiter includitur quod in humanitate non includatur, hoc satis est ut dicantur illa duo ex natura rei distingui. Atque idem dicendum censeo de concretis accidentium, etiamsi in eis minor sit unitas et expressior sit connotatio, seu clarior distinctio formalis et materialis significati. Non enim verum censeo quod quidam aiunt, in accidentibus concretum et abstractum solo concipiendi modo distingui, nam in re idem penitus significant; quod sentit Durand., In I, dist. 34, q. 1, citans Aristotelem, in Praedicam., c. 2 de Substant., text. 7, dicentem album solam qualitatem significare, sicut albedinem. Verumtamen, negari non potest quin album (et idem est de similibus), licet de formali significet solam albedinem, tamen adaequate significet plus quam albedinem, scilicet, compositum ex subiecto et accidente; alioqui quomodo posset pro subiecto accipi vel supponere, nisi illud significaret vel consignificaret?, quod tam manifestum est ex communi modo concipiendi, ut vix possit in hoc dubitari. Nec Aristo-

significaba la cualidad sola, sino únicamente el *quale,* y mediante esa partícula exclusiva no excluye el que signifique adecuadamente el compuesto, sino que excluye el *quale* esencial. Porque había dicho que las sustancias segundas no significan el individuo concreto, sino el *quale quid,* y, por ello, añade que no significan el *quale* de igual manera que lo "blanco", el cual significa el mero *quale,* es decir, el *quale* accidental, que no es la quididad de la cosa, mientras que la sustancia segunda expresa el *quale* esencial y quiditativo. Por consiguiente, como estos concretos de accidentes significan adecuadamente los compuestos mismos, hay que afirmar que no se distinguen de los abstractos sólo por la concepción, sino en la realidad, igual que se distingue el compuesto de la forma componente.

7. Añádase por último (para responder a la confirmación de dicha sentencia) que ese significado cuasi material, del que se dice que viene insinuado o cosignificado por la palabra "hombre", no es Pedro o Pablo en cuanto son tales individuos o supuestos, sino solamente según la razón común o confusa de subsistente en la humanidad. En efecto, así como hombre no expresa formalmente, de manera inmediata, esta o aquella humanidad en cuanto tal, sino la humanidad en confuso, igualmente no sugiere de manera inmediata este o aquel supuesto humano, sino simplemente el subsistente en la humanidad, bajo el cual quedan comprendidos mediata y confusamente los singulares subsistentes en la humanidad; porque todo el significado inmediato y adecuado del vocablo *hombre* abstrae conceptualmente de los individuos, tanto por razón de lo formal como por razón de lo material. Por eso se entiende que, así como Pedro incluye, además de esta humanidad, su subsistencia, así también el hombre, además de la humanidad, incluye la subsistencia de la humanidad, no ésta o aquélla, sino la razón común de subsistencia de tal naturaleza. Porque la razón común de subsistencia es abstraíble de los singulares de igual manera que la razón común de humanidad o de hombre. Pero es cierto que la subsistencia del hombre se distingue realmente de la humanidad, consideradas en común, de igual manera que esta subsistencia se distingue de esta humanidad, tomadas individualmente; por tanto, al incluir el hombre la subsistencia humana en común, además de la humanidad, es preciso que se distinga de ella como lo incluyente de lo incluido.

teles dixit album solam qualitatem significare, sed solum quale, et per illam particulam exclusivam non excludit quin adaequate significet compositum, sed excludit quale essentiale. Dixerat enim secundas substantias non significare hoc aliquid, sed quale quid, et ideo subdit non significare quale perinde ac album, quod solum quale significat, id est, quale accidentale, quod non est quidditas rei; secunda vero substantia dicit quale essentiale et quidditativum. Cum ergo haec concreta accidentium adaequate significent ipsa composita, dicendum est non sola conceptione distingui ab abstractis, sed reipsa, sicut compositum a forma componente.

7. Adde ultimo (ut ad confirmationem illius sententiae respondeam), illud quasi materiale significatum, quod innuere vel consignificare dicitur haec vox homo, non esse Petrum vel Paulum secundum quod sunt talia individua vel supposita, sed solum secundum communem seu confusam rationem subsistentis in humanitate. Nam, sicut homo de formali non dicit immediate hanc vel illam humanitatem, ut sic, sed humanitatem confuse, ita non innuit immediate hoc vel illud suppositum humanum, sed simpliciter subsistens in humanitate, sub quo mediate et confuse complectitur singularia subsistentia in humanitate; totum enim immediatum significatum et adaequatum huius vocis *homo* abstrahit secundum rationem ab individuis, tam ratione formalis quam ratione materialis. Unde intelligitur quod, sicut Petrus, praeter hanc humanitatem, includit subsistentiam eius, ita homo praeter humanitatem includit subsistentiam humanitatis, non hanc vel illam, sed communem rationem subsistentiae talis naturae. Ita enim abstrahibilis est communis ratio subsistentiae a singularibus, sicut communis ratio humanitatis vel hominis. Certum autem est perinde distingui ex natura rei subsistentiam hominis ab humanitate, si in communi sumantur, sicut in individuo haec subsistentia ab hac humanitate; cum ergo homo praeter humanitatem includat subsistentiam humanam in communi, necesse est ab illa distingui tamquam includens ab incluso.

8. Se dirá: entonces, *hombre* y *algún hombre* significan lo mismo, puesto que *algún hombre* sólo expresa, además de la humanidad, el subsistente en la humanidad, el cual no viene designado en singular, sino únicamente en común; mas parece que el consiguiente no es verdadero, porque *hombre* expresa sólo la especie humana, mientras que *algún hombre* se denomina individuo en sentido vago. Se responde que está sometido a discusión si *algún hombre* es propiamente un término unívoco; pero, suponiendo por ahora que lo sea, concedo que *algún hombre* y *hombre* significan realmente lo mismo, pero de diversas maneras, atendiendo al modo formal de significar; porque *hombre* significa formalmente la humanidad e incluye en su significado inmediato la subsistencia humana en común, mientras que abarca confusamente a los individuos, pero no los expresa ni en particular ni según alguna razón común de individuo humano; en cambio, *algún hombre,* aunque diga también en común el subsistente en la humanidad, no obstante, formalmente lo significa bajo la razón de individuo humano, no designándolo materialmente, sino bajo la razón común de individuo, a la manera como el supuesto humano significa asimismo el subsistente en la humanidad, pero expresando formalmente la misma subsistencia.

Corolarios de la doctrina anterior

9. *Primero.—* De lo dicho se infiere, en primer lugar, que en todas las sustancias segundas tiene cabida la indicada distinción entre lo concreto y lo abstracto, distinción que es proporcional a la que, en las sustancias primeras, se da entre el supuesto y la naturaleza, porque para todas vale la misma razón. En efecto, así como en la especie última se distingue el hombre de la humanidad, e igual sucede en los demás casos, igualmente en el género próximo se distingue, por ejemplo, el animal de la animalidad (por así decirlo), o de la naturaleza que es principio de la sensación; y en los géneros intermedios se distingue, verbigracia, el viviente de la naturaleza vegetativa o de la vida; y, por último, en el mismo género supremo de sustancia, se distingue la sustancia finita (pues siempre nos referimos a ella) de la sustancialidad o de la naturaleza sustancial. Porque en todos estos casos tiene aplicación la razón de que los concretos incluyen la razón de subsistir

8. Dices: ergo *homo* et *aliquis homo* idem significant, nam *aliquis homo,* praeter humanitatem, non dicit nisi subsistens in humanitate, quod non designat in singulari, sed in communi tantum; consequens autem non videtur verum, quia *homo* dicit tantum speciem humanam; at vero *aliquis homo* dicitur individuum vagum. Respondetur, sub controversia esse an *aliquis homo* sit proprie terminus univocus; supponendo autem pro nunc ita esse, concedo quod *quidam homo* et *homo* in re idem significant, diverso tamen modo quoad formalem modum significandi, nam *homo* formaliter significat humanitatem et includit in suo immediato significato subsistentiam humanam in communi, individua autem confuse complectitur, non tamen ea exprimit, vel in particulari, vel secundum aliquam rationem communem individui humani; tamen *aliquis homo,* licet in communi etiam dicat subsistens in humanitate, tamen formaliter significat illud sub ratione individui humani, non materialiter assignando illud, sed sub communi ratione individui, sicut suppositum humanum significat etiam subsistens in humanitate, significando tamen de formali ipsam subsistentiam.

Corollaria ex superiori doctrina

9. *Primum.—* Ex dictis colligitur, primo, in omnibus secundis substantiis habere locum praedictam distinctionem concreti ab abstracto, proportionalem illi quae in primis substantiis est inter suppositum et naturam; est enim omnium eadem ratio. Sicut enim in specie ultima distinguitur homo ab humanitate, et sic de caeteris, ita in proximo genere distinguitur animal, verbi gratia, ab animalitate (ut sic dicam), seu a natura quae est principium sentiendi, et in generibus intermediis distinguitur, verbi gratia, vivens a natura vegetandi seu a vita. Ac denique, in ipsomet supremo genere substantiae distinguitur substantia finita (de hac enim semper est sermo) a substantialitate seu substantiali natura. In his enim omnibus habet locum illa ratio, quod concreta includunt

en la comunidad o universalidad que les es proporcionada, y a la cual no incluyen los abstractos; también pueden adaptarse de igual modo otras razones aducidas. Finalmente, cabe explicarlo como sigue en el caso de la humanidad de Cristo; porque ésta, así como es esencialmente humanidad e incluye la razón específica de tal naturaleza, así también incluye esencialmente la razón genérica de naturaleza animal, viviente y corpórea, y de naturaleza sustancial; de manera semejante, así como no es el hombre, tampoco es el animal, ni el viviente, ni la sustancia —a saber, la completa—, la que expresa el género generalísimo de sustancia. La razón consiste en que, del mismo modo que a esa humanidad en cuanto tal le falta algo para el complemento necesario del hombre, igualmente le falta también para el complemento del animal y de los otros géneros superiores; por consiguiente, en todos estos casos se da la misma distinción proporcional.

10. *Segundo corolario.—* En segundo lugar, se sigue que, así como el supuesto o la sustancia primera incluye, además de la esencia de la cosa, el modo propio de subsistir, el cual, aun perteneciendo al complemento de la sustancia, no pertenece, sin embargo, a su esencia, así también, de manera proporcional, cualquier sustancia segunda incluye, además de su razón esencial, el modo de poseer tal esencia o naturaleza específica o genérica, modo que no pertenece a la esencia, sino al complemento de tal sustancia segunda. La razón es manifiesta por la proporción expuesta, porque, así como no pertenece a la esencia de Pedro su supositalidad, tampoco pertenece a la esencia del hombre la subsistencia humana, ni a la esencia del animal la subsistencia animal, y lo mismo ocurre con los demás géneros superiores, ya que para todos vale la misma razón. Además, porque todo lo que pertenece a la esencia del hombre pertenece a la esencia de Pedro; luego, en sentido inverso, todo lo que no pertenece a la esencia de Pedro no pertenece a la esencia del hombre; ahora bien, a la esencia de Pedro no le pertenece, no sólo la subsistencia propia e individual, sino ni siquiera la subsistencia humana según su razón específica; porque en Cristo se da toda la esencia de este hombre, y no se da la subsistencia humana propiamente dicha o según su razón específica y creada; luego tal razón de subsistencia no pertenece a la esencia del hombre en cuanto tal; y el mismo argumento tiene validez para todos

rationem subsistendi in communitate seu universalitate sibi proportionata, quam non includunt abstracta; et aliae rationes factae possunt eodem modo accommodari. Ac denique potest ita declarari in humanitate Christi; illa enim, sicut essentialiter est humanitas, et includit specificam rationem talis naturae, ita etiam includit essentialiter genericam rationem naturae animalis, viventis et corporeae, ac substantialis naturae; et similiter, sicut non est homo, ita neque animal, neque vivens, nec substantia, scilicet, completa, quam dicit genus generalissimum substantiae. Et ratio est quia, sicut illi humanitati ut sic deest aliquid ad complementum hominis necessarium, ita et ad complementum animalis et aliorum superiorum; est ergo in his omnibus eadem proportionalis distinctio.

10. *Secundum corollarium.—* Secundo sequitur quod, sicut suppositum vel prima substantia, praeter essentiam rei, includit modum subsistendi proprium, qui, licet pertineat ad complementum substantiae, non tamen est de essentia eius, ita proportionali modo quaelibet secunda substantia, praeter rationem essentialem suam, includit modum habendi talem essentiam vel naturam specificam vel genericam, qui modus non pertinet ad essentiam, sed ad complementum talis secundae substantiae. Ratio est clara ex praedicta proportione, nam, sicut de essentia Petri non est suppositalitas eius, ita nec de essentia hominis subsistentia humana, nec de essentia animalis subsistentia animalis, et sic de caeteris superioribus; est enim eadem omnium ratio. Item, quia quidquid est de essentia hominis est de essentia Petri; ergo, e converso, quidquid non est de essentia Petri non est de essentia hominis; sed de essentia Petri non solum non est propria et individualis subsistentia, verum etiam nec subsistentia humana secundum specificam rationem eius; nam in Christo est tota essentia huius hominis, et non est subsistentia humana proprie dicta seu secundum specificam et creatam rationem eius; ergo talis ratio subsistentiae non est de essentia hominis ut sic; et eadem ratio procedit in omnibus superioribus. Denique,

los superiores. Finalmente, aunque estos abstractos y concretos se distingan realmente, como hemos dicho, no obstante, de manera propia no se distinguen esencialmente o en la esencia, sino en un modo que termina y completa la esencia, modo al que incluyen los concretos y no los abstractos; luego todos estos concretos incluyen, además de la esencia, algo que no corresponde propiamente a la esencia, sino al complemento de tal sustancia en su grado.

11. *Qué es lo más general en el predicamento de la sustancia.*— En tercer lugar, de lo dicho se infiere cuál es la razón esencial de sustancia absolutamente expresada, es decir, la que es lo más general en el predicamento de la sustancia. Porque comúnmente suele describirse diciendo que es el ente por sí, descripción que, como el nombre mismo de sustancia, puede ser ambigua. En efecto, si el nombre de ente se toma en sentido generalísimo y trascendental, y la expresión *por sí* denota únicamente la negación de inherir en otro por modo de accidente, entonces no sólo es ente por sí mismo el género supremo de la sustancia y todo lo que está contenido directamente en él, sino en general todo lo que no es accidente, es decir, cualquier sustancia, ya sea completa o incompleta, y ya lo sea física o metafísicamente, según lo dicho antes, en la sec. 1 de esta disputación. De manera distinta, puede tomarse el ente por sí como el ente completo que puede ser subsistente por sí mismo; y, en este sentido, mediante las palabras citadas se describe la razón esencial de sustancia en cuanto es género supremo, si bien necesitan una doble aclaración. La primera es que de la sustancia que es género supremo (y lo mismo sucede con cualquier sustancia segunda) no se dice que exista por sí misma o subsista porque pueda subsistir en la realidad de manera esencial y primaria, es decir, precisivamente y en cuanto sustancia segunda; porque esto pertenece a la opinión atribuida a Platón acerca de los universales que existen separadamente en la realidad; y para excluir este sentido afirmó Aristóteles en los *Predicamentos*, c. sobre la sustancia, que la sustancia segunda parece ser algo concreto porque viene significada por modo de subsistente, aunque en realidad no es algo concreto, ya que no subsiste a no ser en los singulares. Por tanto, se dice que la sustancia en general existe por sí misma, porque en virtud

haec abstracta et concreta, licet distinguantur ex natura rei, ut diximus, tamen, proprie non distinguuntur essentialiter seu in essentia, sed in modo quodam terminante et complente essentiam, quem includunt concreta et non abstracta; ergo haec omnia concreta praeter essentiam includunt aliquid quod proprie non spectat ad essentiam, sed ad complementum talis substantiae in suo gradu.

11. *Quod sit in substantiae praedicamento generalissimum.*— Tertio, infertur ex dictis qualis sit ratio essentialis substantiae simpliciter dictae, id est, quae est generalissimum in praedicamento substantiae. Communiter enim describi solet quod sit ens per se; quae descriptio, sicut et ipsum substantiae nomen, ambigua esse potest. Nam, si nomen entis generalissime et transcendenter sumatur, et illud *per se* solum denotet negationem inhaerendi alteri per modum accidentis, sic non solum supremum genus substantiae et quidquid sub eo directe continetur est ens per se, sed in universum quidquid non est accidens, id est, omnis substantia, sive completa, sive incompleta vel physice, vel metaphysice, iuxta superius dicta in sect. 1 huius disputationis. Alio modo sumi potest ens per se pro ente completo quod per se subsistens esse potest. Et hoc modo describitur per illa verba essentialis ratio substantiae, prout est supremum genus; indigent tamen duplici annotatione. Prima est, substantiam quae est supremum genus (et idem est de qualibet secunda substantia) non dici per se esse seu subsistere, quia per se primo seu praecise, et prout secunda substantia est, possit in rerum natura subsistere; hoc enim pertinet ad opinionem Platoni attributam de universalibus in re ipsa separatim existentibus; et ad hunc sensum excludendum dixit Aristoteles, in Praedicamentis, c. de Substantia, secundam substantiam videri esse hoc aliquid, quia significatur per modum subsistentis, re tamen vera non esse hoc aliquid, quia non subsistit nisi in singularibus. Dicitur ergo substantia in communi per se esse, quia ex vi

de su razón formal exige ese modo de existir, y porque lo incluye en su concepto, según su razón comunísima y abstracta en grado sumo, si bien en la realidad no se ejerce sino en los singulares. La segunda observación es que, por no pertenecer la subsistencia actual a la esencia de la sustancia —según dijimos—, la razón esencial de sustancia en cuanto tal no consiste en el existir por sí misma, en cuanto mediante estas palabras se describe el mismo subsistir en acto, sino que consiste en poseer una esencia y naturaleza a la que se deba la subsistencia, es decir, que de suyo sea principio suficiente de ella.

12. *Qué cosas, y en qué orden, se sitúan en el predicamento de la sustancia.*— Por último, de lo expuesto cabe inferir qué realidades se constituyen en el predicamento de la sustancia y de qué manera. Porque, en primer lugar, como fundamento y base de ese predicamento, se encuentra el supuesto o la sustancia primera creada (ya que la increada no se coloca en el predicamento, según puede resultar manifiesto por lo que hemos dicho a propósito del ente por esencia); por eso Aristóteles dijo que la sustancia primera es *sustancia de modo principal y eminente.* Por encima de ella, y en línea recta, se colocan sus especies y géneros, hasta el supremo, ya que son también sustancias completas, como vimos arriba, puesto que expresan la naturaleza íntegra de sustancia con el modo de subsistir y a manera de un todo, y sólo difieren en la mayor o menor abstracción, es decir, en el modo más confuso o distinto de concebir la misma sustancia íntegra. Todas las demás cosas que componen física o metafísicamente la sustancia primera o la segunda se reducen al predicamento de la sustancia, pero no quedan constituidas en línea recta. La razón de esta última parte es que no son sustancias completas. Y la razón de la primera parte consiste en que la sustancia completa no puede estar integrada sino por completas, según atestigua Aristóteles, en el lib. I de la *Física*, c. 3 y 6. Porque la sustancia no puede estar compuesta esencialmente por accidentes ni, en general, la realidad de un predicamento puede estarlo por una realidad de otro predicamento, como sostiene Aristóteles, lib. I de los *Tópicos*, c. 3.

13. De este tipo son, en primer lugar, las mismas naturalezas sustanciales, tal como se significan y conciben en abstracto, porque, aun cuando éstas puedan

suae rationis formalis postulat illum essendi modum, et quia in suo conceptu includit illum, secundum communissimam rationem suam et maxime abstractam, quamvis in re ipsa non exerceatur nisi in singularibus. Altera animadversio est, cum actualis subsistentia non sit de essentia substantiae, ut diximus, essentialem rationem substantiae, ut sic, non consistere in esse per se, quatenus per haec verba describitur ipsum subsistere in actu; sed in hoc quod habeat talem essentiam et naturam cui debeatur subsistentia, seu quae ex se sit sufficiens principium illius.

12. *Quae et quo ordine in praedicamento substantiae sitae.*— Ultimo, licet ex dictis colligere quae res constituantur in praedicamento substantiae, et quomodo. Primum enim veluti fundamentum et basis illius praedicamenti est suppositum, seu prima substantia creata (nam increata non collocatur in praedicamento, ut ex his quae de ente per essentiam diximus constare potest); et ideo ab Aristotele prima substantia dicta est *praecipue et maxime substantia.* Supra illam vero in recta linea collocantur species eius et genera, usque ad supremum, eo quod sint etiam completae substantiae, ut supra vidimus, quia dicunt integram naturam substantiae cum modo subsistendi et per modum totius, solumque differunt in maiori vel minori abstractione seu in modo magis confuso vel distincto concipiendi ipsam integram substantiam. Caetera vero omnia quae primam aut secundam substantiam componunt physice aut metaphysice, revocantur ad praedicamentum substantiae, non tamen constituuntur in recta linea. Ratio huius posterioris partis est quia non sunt completae substantiae. Prioris autem partis ratio est quia non potest substantia completa nisi ex completis conflari, teste Aristotele, I Phys., c. 3 et 6. Non enim potest substantia per se ex accidentibus componi; neque in universum res unius praedicamenti ex re alterius praedicamenti, ut testatur Aristoteles, I Topic., c. 3.

13. Huiusmodi autem sunt imprimis ipsae naturae substantiales, prout in abstracto significantur et concipiuntur, nam, licet hae

concebirse con subordinación entre sí, y como constituyendo su propia línea, proporcional a aquella que está constituida por las sustancias primeras y por las segundas (pues así se concibe esta humanidad, y por encima de ella la humanidad, y sobre esta última la naturaleza animal hasta la naturaleza sustancial), a pesar de eso, toda esta línea y serie es sustancia relativamente, por lo cual sólo pertenece a ese predicamento de manera relativa o reductiva; y cada uno de esos abstractos se reduce a su concreto proporcional, es decir, esta humanidad a este hombre, la humanidad al hombre, y así en los demás casos. De ahí resulta consecuentemente que uno de los extremos de esta composición, a saber, la subsistencia, concebida en singular o en universal, tampoco puede colocarse directamente en este predicamento, ya que es sustancia completa mucho menos que la naturaleza misma; sin embargo, se reduce a los mismos compuestos en la indicada proporción; porque los componentes deben reducirse a su compuesto. Lo mismo hay que juzgar de las partes esenciales de la sustancia compuesta, como son la materia y la forma en las cuales el entendimiento puede asimismo establecer sus líneas, y sobre todo en las formas, a las que podemos concebir, ya en individuo, ya en especie, y de las formas específicamente diversas también podemos abstraer un concepto genérico, cuales el concepto de forma elemental, o de alma sensitiva; y fácilmente puede pensarse algo semejante en el caso de la materia, sobre todo si es verdad que se dan materias específicamente diversas, las cuales es preciso que convengan en la razón genérica de materia. Sin embargo, toda esta coordinación es relativa y por reducción con respecto al predicamento de la sustancia, porque ni la materia ni la forma son sustancias completas, ni los individuos de las mismas son sustancias primeras ni individuos concretos, como se toma también de Aristóteles, lib. II *De Anima*, c. 1, y lib. VII de la *Metafísica*, c. 3.

14. También hay que decir prácticamente lo mismo acerca de las partes integrantes, las cuales —según testimonio de Aristóteles, lib. VII de la *Metafísica*, c. 5—, mientras están componiendo en acto, no son entes en acto, sino en potencia, no porque no posean la actualidad del ente, sino porque no la poseen separadas y por razón de sí mismas, sino en el todo y por razón del todo; en igual sentido,

no son sustancias en acto, sino en potencia, y, por tanto, no se colocan directa y esencialmente bajo el género supremo de sustancia, sino que quedan comprendidas en el todo y a él deben reducirse, aun cuando mentalmente se conciban separadas. Y casi del mismo modo debe filosofarse a propósito de las diferencias sustanciales que no son sustancias, a saber, no lo son de manera directa y completa, como defiende Aristóteles en el capítulo sobre la sustancia; porque ninguna diferencia se coloca directamente bajo su género, ya que esto repugna a la composición propia de género y diferencia, como consta por Aristóteles, lib. III de la *Metafísica*, c. 2. De lo contrario, no sólo se procedería al infinito en tal composición, sino que también la misma diferencia sería especie y se predicaría *in quid*, cosas todas que son contradictorias, como indicó asimismo Aristóteles, lib. I de los *Tópicos*, c. 13. Por consiguiente, estas diferencias se ponen en el predicamento de la sustancia de manera reductiva, ya que ni son accidentes, como se ha demostrado, ni pueden estar fuera del ámbito total de la sustancia, entre la cual y el accidente no se da medio. Finalmente, por las mismas razones, todos los modos sustanciales, o las incoaciones o caminos para la sustancia en cuanto tal, como la creación pasiva y otras semejantes, se colocan en este predicamento por reducción. Toda esta doctrina es común entre los intérpretes de Aristóteles, parte en el lib. V de la *Metafísica*, c. 8, parte en los *Predicamentos*, capítulo sobre la sustancia, donde trata ampliamente de esta coordinación predicamental, porque éste es cometido propio del dialéctico; y a la consideración metafísica parece bastar lo que hemos dicho en sentido general; sólo nos falta tratar de los diversos grados u órdenes de sustancias, en la medida en que lo permite la abstracción metafísica.

possint inter se concipi cum subordinatione, et quasi constituendo suam lineam, proportionatam illi quae ex primis et secundis substantiis constituitur (sic enim concipitur haec humanitas, et supra illam humanitas, et supra hanc natura animalis usque ad substantialem naturam), tamen tota haec linea et series est secundum quid substantia, et ideo tantum secundum quid seu per reductionem pertinet ad illud praedicamentum; et unumquodque ex illis abstractis ad suum proportionale concretum revocatur, id est, haec humanitas ad hunc hominem, humanitas ad hominem, et sic de reliquis. Unde consequenter fit, ut alterum etiam extremum huius compositionis, scilicet, subsistentia, vel singulariter vel universe concepta, non possit directe in hoc praedicamento collocari, quia multo minus est completa substantia quam ipsa natura; reducitur tamen ad eadem composita cum praedicta proportione; nam componentia ipsa ad suum compositum revocanda sunt. Atque idem iudicium est de partibus essentialibus substantiae compositae, quales sunt materia et forma, in quibus etiam potest intellectus suas lineas constituere, et maxime in formis, quas possumus vel in individuo concipere, vel in specie, et a formis specie diversis possumus etiam conceptum genericum abstrahere, qualis est conceptus formae elementaris, vel animae sensitivae; et in materia potest facile aliquid simile excogitari, praecipue si verum est dari materias specie diversas, quas in generica ratione materiae convenire necesse est. Verumtamen, tota haec coordinatio est secundum quid et per reductionem, respectu praedicamenti substantiae, quia nec materia nec forma est completa substantia, neque individua earum sunt primae substantiae, aut hoc aliquid, ut sumitur etiam ex Aristotele, II de Anima, c. 1, et VII Metaph., c. 3.

14. Rursus, idem fere dicendum est de partibus integrantibus, quae, teste Aristotele, VII Metaph., c. 5, quamdiu actu componunt, non sunt actu entia, sed potentia, non quod non habeant actualitatem entis, sed quod non habeant illam separatam et ratione sui, sed in toto et ratione totius; et eodem sensu non sunt substantiae actu, sed potentia, ac propterea non collocantur directe ac per se sub supremo genere substantiae, sed in toto ipso comprehenduntur et ad illud revocandae sunt, etiamsi mente separatim concipiantur. Atque eodem fere modo philosophandum est de differentiis substantialibus quae non sunt substantiae, scilicet, directe et complete, teste Aristotele in c. de Substantia; nulla enim differentia sub suo genere directe collocatur; repugnat enim hoc propriae compositioni ex genere et differentia, ut constat ex Aristotele, III Metaph., c. 2. Alioqui, et in tali compositione procederetur in infinitum, et ipsa differentia esset species, et praedicaretur in quid; quae omnia repugnant, ut indicavit etiam Aristoteles, I Topic., c. 13. Ponuntur ergo hae differentiae in praedicamento substantiae reductive, quia nec sunt accidentia, ut ostensum est, nec possunt esse extra totam substantiae latitudinem, inter quam et accidens non datur medium. Denique, ob easdem rationes, omnes modi substantiales, vel inchoationes ac viae ad substantiam ut sic, ut passiva creatio et similes, in hoc praedicamento collocantur per reductionem. Quae tota doctrina communis est interpretum Aristotelis, partim V Metaph., c. 8, partim in Praedic., c. de Substant., ubi de hac coordinatione praedicamentali fusius disseritur; illud enim proprium est dialectici munus; ad metaphysicam autem considerationem ea quae generatim dicta sunt sufficere videntur, solumque superest ut de diversis gradibus seu ordinibus substantiarum, quantum abstractio metaphysica permittit, disseramus.

DISPUTACION XXXV

LA SUSTANCIA INMATERIAL CREADA

RESUMEN

Supone, en primer término, esta disputación la división de la sustancia en material e inmaterial, "porque nadie duda que existan sustancias materiales". La investigación de las sustancias inmateriales toca a los teólogos en sus tratados de los ángeles. En la presente disputación se tocarán solamente los siguientes puntos acerca de las inteligencias:

I: Si existen (Sec. 1).
II: Cuál es su esencia (Sec. 2).
III: Sus propiedades (Sec. 3, 4, 5 y 6).

SECCIÓN I

Comienza la sección por dar la definición de sustancia inmaterial (1), para pasar a enunciar tres razones que demuestran que no puede probarse la existencia de las inteligencias (2); entre ellas se cita un texto de la Metafísica de Aristóteles que luego comentará largamente. Siguen dos razones, una a priori y otra a posteriori, que demuestran que las inteligencias son posibles (3-4); y por fin se muestra que tales inteligencias se dan de hecho, basándose en las exigencias de la perfección del universo (5). Para completar la argumentación propone Suárez cuatro objeciones (6), que pasa a refutar extensamente (7-12). Atención particular le merece el pasaje de Aristóteles en que éste prueba la existencia de las inteligencias por el movimiento del cielo; y, sobre él, expone primeramente las dudas que se ofrecían acerca de si el cielo estaba verdaderamente animado y si Aristóteles llegaba con el movimiento a una demostración estricta de las inteligencias (13-15); en segundo lugar, la dificultad de que el movimiento local no siempre necesita un motor extrínseco, que refuta probando que ciertamente se requiere éste en los cielos (16-17), y en tercer lugar, que, aun cuando se requiera un motor extrínseco, no se deduce de ello que no sea el mismo Dios y haya de ser precisamente una inteligencia (18); por congruencia con el modo ordinario de proceder de Dios, parece que se requiere una criatura que realice ese movimiento (19). Se confirma lo expuesto porque el motor del primer móvil no es Dios, sino una inteligencia (20). Después de una breve exposición sobre el número de las inteligencias (21-25) cierra la Sección con la respuesta al segundo argumento negativo que se propuso, acerca del origen de las inteligencias (26).

SECCIÓN II

Versa sobre lo que podemos conocer con la razón natural acerca de la quididad de las inteligencias. Plantea la duda un texto de Aristóteles, en el que afirma que podemos conocer quiditativamente las inteligencias (1). Al resolverla, afirma que, con conocimiento propiamente quiditativo, no podemos conocer las inteligencias; podemos, empero, conocer algo de ellas con conocimiento negativo o connotativo (2-3). La razón de ello es que ni tenemos especies propias de las inteligencias, ni podemos llegar a ellas por los efectos, ni partiendo del conocimiento de las causas (4-5). Y no se puede objetar que el alma racional las puede conocer quiditativamente en su estado de separación, y, por tanto, también en el de unión (6), puesto que el modo del conocimiento es distinto (7) y porque la felicidad natural del hombre estriba en la contemplación de la sustancia primera increada, no de las sustancias separadas (8-9)

SECCIÓN III

Con esta sección comienza la tercera parte de la disputación, que versa sobre los atributos de las inteligencias. En ella va a tratar de los atributos que convienen a las inteligencias y, en primer lugar, de si conocemos quiditativamente algunos predicados en cuanto se dicen de las inteligencias (1-2); aduce a Escoto y otros, que piensan diversamente, y da su solución, afirmando que no se conoce quiditativamente ninguno (3-5). El primer atributo es que son intelectuales y carecen de materia (6); perfila la noción recorriendo el sentido del término espiritual, para terminar exponiendo que son solamente espíritu (7-9) y que no se dan inteligencias corpóreas (10-16); la inmaterialidad e intelectualidad de las inteligencias se prueba, por lo demás, con la consideración de sus funciones (17-22). Los ángeles tienen perfección finita, y modo cómo la tienen (23); no ofrecería esta cuestión mayor dificultad, si no se hubiese introducido en ella el punto de la infinitud virtual, de la que trata ampliamente (24-32). Acerca de la simplicidad y actualidad de las sustancias angélicas, afirma primeramente (33) que las inteligencias tienen simplicidad física, no metafísica, ya que tienen composición de género y diferencia (34-35), aunque dicha composición no presuponga la de materia y forma (36); y como se había negado la composición de género y diferencia apoyándose en un texto de Aristóteles, dedica preferente atención a su examen e interpretación adecuada (37-41). Acerca de si las inteligencias difieren esencialmente es más probable la opinión afirmativa, que prueba el autor con tres argumentos (42-43), e igualmente que tienen que convenir en un género subalterno (44). Que las inteligencias no son puros actos es cosa manifiesta, según atestigua el recto juicio de la filosofía (45). Los siguientes números de la sección van dedicados a tratar en breves apartados de los restantes atributos: las inteligencias creadas no son inmensas (46-50), no son eternas (51), son incorruptibles (52), no son entes necesarios en cuanto pueden perder el ser por potencia extrínseca, aunque no por potencia intrínseca (53-55); y, finalmente, que las inteligencias son comprehensibles, puesto que no son infinitas (56-57).

SECCIÓN IV

Se trata en esta sección de aquello que podemos conocer acerca del entendimiento y ciencia de las inteligencias, ya que los atributos operativos son entender, querer y operar (1); tras de bosquejar brevemente pretendidas opiniones de Aristóteles y el Comentador sobre este punto (2-3), distingue en la operación del entendimiento su objeto, su acto y el principio de ese acto (4); el objeto declara que es el mismo ángel, los otros ángeles y las demás cosas naturales del universo, que va pormenorizando al exponer que un ángel no puede conocer los actos libres de otro (5), pero puede conocer todas las cosas inferiores, que subdistingue en tres cuestiones (6-8), de las que sólo abordará la primera, a saber, si el ángel puede conocer los efectos contingentes, cuestión a la que responderá negativamente por no facultar el conocimiento de la causa para vaticinar la existencia del efecto (9). Sobre el acto de conocer de las inteligencias, afirma que no es su sustancia sino un accidente (10-11), y un accidente real y no meramente modal (12); cierra este punto con la solución de las objeciones (13-15). El último punto es el del principio de la intelección angélica; distingue principio principial intrínseco, que es la sustancia del ángel, y el principio próximo, que, contra Durando, mantiene que es una potencia realmente distinta de la sustancia angélica (16); y un tercer principio, que son las especies inteligibles (17); en cuanto a las modalidades que impone al conocimiento la mutación de su objeto, a saber, si es Dios, el ángel mismo o las demás cosas y la necesidad de especies infusas o la intervención de la propia esencia del ángel en cada una de ellas, trata ampliamente en los números siguientes (18-22), para terminar la sección respondiendo con una distinción a la cuestión de la necesidad de los hábitos en las inteligencias (23-24).

SECCIÓN V

Trata de la segunda facultad operativa de las inteligencias, que es la voluntad, sobre la cual desarrolla el mismo plan que expuso en la sección anterior acerca del entendimiento: existencia de la voluntad (1), su objeto (2), el acto de apetecer (3) y el principio apetitivo remoto (4), que identifica con la propia sustancia de las inteligencias; discute si se dan en ellas hábitos, y cuáles son éstos (5). Trata, finalmente, en esta sección de la libertad de las inteligencias, deteniéndose en considerar su existencia (6), su amplitud (7), para referir, por fin, todo esto a su amor para con Dios (8).

SECCIÓN VI

Se ocupa Suárez en esta sección del último punto que anunció: la virtud activa y eficacia de las inteligencias. Empieza por reducir toda acción transeúnte a dos grupos: sustancial y accidental, y ésta a otros dos: movimiento local y alteración (1). En la parte primera del tratado que sigue, mantiene que las inteligencias no pueden producir la sustancia ni la cualidad (2-14); y en la segunda afirma que tienen virtud y eficacia para mover los cuerpos con movimiento local (15-17), dejando para el resto de la sección puntos de menor importancia. La parte primera va dirigida contra Platón y Avicena, y prueba en ella que ninguno de los modos de producción cae dentro del ámbito de los ángeles (2-4); impugna seguidamente a Durando (5-6), corrobora la afirmación de Santo Tomás (7) y se detiene en considerar el argumento de Aristóteles, que basa en la inmutabilidad la impotencia de las inteligencias para transmutar la materia; lo estima insuficiente (8), porque valdría igualmente contra las ideas de la mente divina (9) y para la generación sustancial (10-11); termina este punto con la exposición y refutación de las objeciones (12-14). La parte segunda prueba que tienen eficacia las inteligencias para mover localmente (15); expone varios argumentos filosóficos y alguno teológico (16), aparte de que dicho poder es indispensable para que las inteligencias entren en relación con el mundo corpóreo (17). Corolario de la doctrina precedente es la función de custodios de las inteligencias, que era conocida tanto por los Padres como por

los Filósofos (18), y no se lleva a cabo de otro modo que por el movimiento local (19-20). Sobre la facultad o virtud motiva de los ángeles, niega que sea la voluntad, como afirma Durando (21), y cree más bien que es una virtud activa especial para ese movimiento, afirmación que prueba largamente (22-23). Niega la opinión de algunos, según la cual los ángeles imprimen un ímpetu distinto del mismo movimiento (24), cosa que no juzga necesaria siempre, ya que el ímpetu es un instrumento del motor cuando se halla separado del móvil (25). Por último, se refiere a la magnitud de la fuerza motriz de las inteligencias; por ser finitas, lo es también su virtud (26); a la dificultad de que dicho poder llegaría hasta subvertir el orden entero del universo, responde Santo Tomás diciendo que tienen un poder y un modo definido impuesto por la Providencia (27); acerca de la moción sobre los otros ángeles, hay moción de un ángel para con otro, no sólo moral, sino eficiente (28-29); no hay, en cambio, capacidad de modificar a otro ángel cuando se trata de formas intencionales (30).

DISPUTACION XXXV

LA SUSTANCIA INMATERIAL CREADA

Este título supone la división de la sustancia en inmaterial y material, división que paso por alto deliberadamente, ya que es cosa evidentemente conocida para nosotros por el testimonio de los sentidos que se da una sustancia material, y a nadie se le ha ocurrido dudar de que directa y propiamente se halle colocada en el predicamento de la sustancia. Por lo cual, para establecer y explicar la referida división, basta solamente con que establezcamos el otro miembro; una vez puesto, y explicada su razón, quedará también declarada esa división y no será difícil comprender su razón y suficiencia. Acerca de las sustancias incorpóreas disputan ampliamente los teólogos refiriéndose a los ángeles; nosotros no vamos a seguir en este lugar todas las cosas que ellos exponen, ni vamos a emprender una disputación prolija, sino breve y concisa, tocando solamente aquellos puntos que puede investigar el ingenio humano acerca de ellas, apoyado en los principios y efectos naturales y valiéndose de la sola luz de la razón, a saber, si existen, qué son y qué propiedades y causas o efectos tienen.

SECCION PRIMERA

¿Puede demostrarse por la razón natural que en el mundo existen algunas sustancias espirituales, además de Dios?

1. Primero hay que dar por supuesta la significación del nombre de sustancia espiritual o inmaterial; pues, de estas palabras, puede darse una significación

DISPUTATIO XXXV

De immateriali substantia creata

Supponit hic titulus divisionem substantiae in immaterialem et materialem, quam consulto praetermitto, quia per se notum ad sensum nobis est esse aliquam substantiam materialem et nemo unquam dubitavit quin illa directe ac proprie in substantiae praedicamento collocetur. Quapropter ad constituendam et declarandam dictam divisionem, solum necesse est ut alterum membrum constituamus; quo posito et eius ratione explicata, etiam illa divisio declarata relinquetur et facile erit eius rationem et sufficientiam intelligere. Disputant autem de substantiis incorporeis latissime theologi sub nomine angelorum; nos vero hoc loco non persequemur omnia quae ab eis dicuntur, nec prolixam disputationem instituemus, sed brevem ac concisam, ea solum attingendo quae ex principiis et effectibus naturalibus potest ingenium humanum solo lumine naturae utens de his substantiis investigare, scilicet, an sint, quid sint, et quas proprietates et causas vel effectus habeant.

SECTIO PRIMA

Utrum possit ratione naturali probari esse in universo aliquas substantias spirituales extra Deum

1. Primum oportet quid nominis substantiae spiritualis seu immaterialis supponere; potest enim horum verborum esse multiplex

múltiple, como veremos después, al explicar más la esencia de dicha sustancia. Ahora entendemos como sustancia inmaterial aquella que no tiene esa masa corpórea que se experimenta en las sustancias materiales, y que creemos que próximamente proviene de la cantidad, en cuanto por ella sucede que una parte de la sustancia está fuera de la otra, de tal modo que no pueden compenetrarse localmente; aunque radicalmente nazca esto de la misma sustancia que exige la cantidad. Preguntamos, por tanto, si existen en el universo algunas sustancias creadas, que ni tengan esta mole corpórea o extensión cuantitativa, ni la exijan por su naturaleza.

Razones de duda en favor de la opinión negativa

2. Y parece que esto no puede demostrarse con la razón natural, primero porque no somos capaces de conocer las sustancias más que por los efectos que experimentamos; ahora bien, no hay ningún efecto natural del que podamos deducir tal sustancia; por consiguiente. Se prueba la menor, porque, si hubiese algún efecto tal, lo sería, sobre todo, el movimiento del cielo; pues de éste solo se valió Aristóteles en el lib. VIII de la *Física* y en el lib. XII de la *Metafísica*, para demostrar estas sustancias; ahora bien, con él no pueden quedar probadas de modo suficiente, ya que permanece dudoso si el cielo es movido por un motor extrínseco, o más bien por el ímpetu intrínseco y natural; además, porque, aun cuando sea movido desde fuera, puede ser movido suficientemente por el primer motor solo; y, finalmente, porque, aunque admitamos que cada uno de los cielos tiene un motor propio e inmediato, no puede colegirse de ahí que éstos sean incorpóreos; pues, ¿por qué no iban a poder mover los cielos, aun cuando fuesen corpóreos? En segundo lugar lo pruebo porque, si se dan tales sustancias, o bien son enteramente improducidas, y esto no, ya que se mostró que sólo puede darse un ente que tenga el ser por sí y esencialmente sin producción de parte de otro; o, por el contrario, si son producidas, lo son por generación, y, por consiguiente, es preciso que tengan una materia de la cual sean engendradas; y, por tanto, no serán inmateriales; y si se dice que han sido hechas por creación, esto supera el

significatio, ut postea attingemus, declarando amplius essentiam huiusmodi substantiae. Nunc per substantiam immaterialem intelligimus eam quae non habet hanc corpoream molem quam in his materialibus substantiis experimur et a quantitate proxime credimus provenire quatenus per eam fit ut una pars substantiae sit extra aliam, ita ut non possint sese loco penetrare, quamvis radicaliter hoc proveniat ab ipsa substantia quae postulat quantitatem. Inquirimus ergo an sint in universo aliquae substantiae creatae quae neque huiusmodi habeant corpoream molem seu quantitatis extensionem, neque illam natura sua postulent.

Rationes dubitandi in negativam partem

2. Et videtur id non posse ratione naturali ostendi, primo, quia nos non possumus substantias cognoscere nisi ex effectibus quos experimur; sed nullus est effectus naturalis ex quo possimus colligere huiusmodi substantiam; ergo. Probatur minor, quia si esset aliquis effectus, maxime motus caeli; hoc enim solo usus est Aristoteles, in VIII Phys., et XII Metaph., ad has substantias demonstrandas; sed illo non possunt sufficienter probari, tum quia incertum est an caelum moveatur ab extrinseco motore, vel ab intrinseco potius et naturali impetu, tum etiam quia, licet extrinsecus moveatur, potest a solo primo motore sufficienter moveri; tum denique quia, licet admittamus habere singulos caelos proprios et immediatos motores, non inde colligi potest illos esse incorporeos; cur enim movere non possent caelos etiamsi corporei essent? Secundo argumentor quia, si tales substantiae dantur, vel sunt omnino improductae; et hoc non, quia ostensum est solum posse dari unum ens quod ex se et essentialiter habeat esse absque effectione ab alio; si vero sunt factae, aut per generationem, et consequenter necesse est ut habeant materiam ex qua generentur; non ergo erunt immateriales; si vero dicantur factae per creationem, id su-

conocimiento natural, pues es un principio filosófico que de la nada nada se hace, y, por consiguiente, que la creación, según la razón meramente natural, es imposible. En tercer lugar, porque, si hubiese alguna sustancia inmaterial, ésta o sería enteramente indivisible a la manera del punto, de tal modo que sólo pueda darse en un lugar o espacio indivisible; y esto es muy imperfecto y, por lo mismo, parece que repugna a una realidad sustancial completa y perfecta. O esa sustancia sería apta para existir en un lugar o espacio extenso y divisible; de lo cual parece que necesariamente se sigue que dicha sustancia es divisible en sí misma, y, por consiguiente, material e integrada de partes, de manera que con cada parte ocupe una parte diferente del espacio. Pues, si es indivisible en sí y está en un lugar indivisible, es necesario que esté toda ella en todo el lugar y toda en cualquiera de sus partes; y tal modo de existir apenas puede concebirlo la mente humana, y, por ello, aun cuando lo admita en el Creador, a causa de su infinita perfección, sin embargo a duras penas puede probarse que le convenga a la criatura finita; ni se ve razón alguna natural con la que ello pueda ser demostrado; por consiguiente, no puede mostrarse de ningún modo con la razón natural que se den algunas sustancias creadas inmateriales e indivisibles de este modo. Una cosa es investigar o probar que estas sustancias son posibles y otra que existan de hecho; lo primero depende de la sola divina potencia junto con la no repugnancia de parte de la realidad; en cambio, lo segundo, además de la potencia, requiere la divina voluntad, y ésta es más difícil de probar, puesto que su decreto es libre, a pesar de que la facultad o potencia sea necesaria.

Primera razón a priori *que demuestra que las sustancias inmateriales pueden crearse*

3. Por tanto, afirmo, en primer lugar, que puede demostrarse con la razón natural que son posibles las sustancias creadas inmateriales o espirituales. Primeramente se prueba *a priori*, porque no repugna por parte de la realidad; ni tampoco por parte de la causa eficiente puede faltar la virtud; por consiguiente, es evidente que tal efecto es posible. La menor quedó probada en lo que precede al

perat naturalem cognitionem; est enim philosophicum principium ex nihilo nihil fieri, et consequenter creationem, iuxta meram rationem naturalem, esse impossibilem. Tertio, quia, si esset aliqua substantia immaterialis, vel illa esset omnino indivisibilis ad modum puncti, ita ut in indivisibili tantum loco aut spatio esse posset, et hoc est valde imperfectum; unde videtur repugnare rei substantiali completae et perfectae. Vel talis substantia apta esset ad existendum in loco seu spatio extenso et divisibili; et ex hoc necessario videtur consequi ut talis substantia in se divisibilis sit, et consequenter materialis et partibus constans, ut secundum unam possit in una parte spatii esse et secundum aliam in alia. Nam si in se sit indivisibilis et adsit indivisibili loco, necesse est ut tota sit in toto et tota in qualibet parte illius; quem modum existendi vix capit humana mens; et ideo, licet illum in creatore admittat propter infinitam perfectionem eius, tamen vix potest suaderi ut creaturae finitae id convenire possit; neque apparet naturalis ratio qua id possit demonstrari; nullo ergo modo potest ratione naturali ostendi dari aliquas substantias creatas hoc modo immateriales et indivisibiles. Aliud est quaerere aut probare has substantias esse possibiles, aliud esse de facto; illud enim prius pendet ex sola divina potentia cum non repugnantia ex parte rei; hoc autem posterius praeter potentiam requirit divinam voluntatem, quae difficilius ostendi potest, quia eius decretum liberum est, cum tamen facultas aut potentia sit necessaria.

Prima ratio a priori, immateriales substantias creari posse ostendens

3. Dico ergo primo posse ratione naturali demonstrari esse possibiles substantias creatas immateriales seu spirituales. Probatur primo a priori, quia non repugnat ex parte rei; neque etiam ex parte causae efficientis potest deesse virtus; ergo evidens est huiusmodi effectum esse possibilem. Minor probata est in superioribus tractando

tratar de la infinita virtud intensiva de Dios, la cual es verdadera omnipotencia, ya que tiene poder para producir todo aquello que en sí no encierra contradicción, o (cosa que es igual) lo que no rebasa o supera los límites de la criatura. La mayor, por su parte, se prueba porque el hecho de que la sustancia sea al mismo tiempo creada e inmaterial no encierra ninguna repugnancia; ni el predicado aquél —a saber, inmaterial— rebasa los límites de la criatura; ¿por qué, entonces?, pues no exige una infinita perfección esencial, puesto que, aun cuando la realidad sea inmaterial, puede ser dependiente y, por lo mismo, simplemente finita en su ser, en su operación y en cualquier otra perfección. Más todavía (si se puede hablar así) parece más posible que se dé una sustancia inmaterial que una material. Y lo explico de este modo: la causa eficiente pretende asimilar a sí su efecto; por lo cual, cuanto más semejante es el efecto a la causa, tanto es más capaz de ser hecho por ella; por tanto, como Dios es la primera causa de todas, y es sustancia espiritual, es, en cierto modo, más posible y más conforme con dicha causa que de ella surjan sustancias inmateriales que materiales. Por lo cual han opinado algunos filósofos que la materia prima, por causa de su imperfección y de la desemejanza que tiene con Dios, como la tiene una pura potencia con un acto puro, no procede de Dios; en esto, ciertamente, se engañaron, pero vislumbraron una cierta verdad, a saber, que la sustancia creada, cuanto más actual e inmaterial es, tanto es más semejante a Dios y, por lo mismo, más conforme con la divina virtud, y en ese aspecto es, en cierto modo, más posible, si es que en estas cosas caben el más y el menos, porque, al ser infinita la divina potencia, de suyo puede igualmente todas las cosas. Se dirá que, con este raciocinio, se probaría que la sustancia infinitamente perfecta es la que es en sumo grado posible, porque es la más semejante a Dios. Se responde negando la consecuencia, pues tal sustancia no puede ser un efecto semejante a Dios, porque no puede ser efecto; evidentemente, por el hecho de ser efecto es desemejante a Dios en su esencia, a cuya razón esencial pertenece no ser efecto. Igualmente, si es efecto, es dependiente; si es dependiente, no es infinita por esencia, porque esta infinitud requiere ser por esencia sin dependencia. Por consiguiente, es con-

de infinita Dei virtute intensiva, quae vera est omnipotentia, quia vim habet efficiendi quidquid in sese non involvit repugnantiam, seu (quod idem est) quidquid non excedit aut superat limites creaturae. Maior vero probatur, quia quod substantia simul sit creata et immaterialis, nullam involvit repugnantiam, neque illud praedicatum, scilicet immateriale, excedit limites creaturae; cur enim? nam non requirit infinitam perfectionem essentialem, quia, licet res immaterialis sit, potest esse dependens, atque adeo finita simpliciter in essendo, in operando et in qualibet alia perfectione. Quin potius (si ita loqui licet) possibilius videtur dari immaterialem substantiam, quam materialem. Quod in hunc modum declaro; nam causa efficiens intendit sibi assimilare effectum suum; unde quo effectus est similior causae, eo aptior est ut ab illa fiat; cum ergo Deus sit prima causa omnium, et ipse sit substantia spiritualis, possibilius quodam modo et tali causae magis consentaneum est ut a tali causa prodeant immateriales substantiae, quam materiales. Unde quidam philosophi opinati sunt materiam primam, propter imperfectionem suam et dissimilitudinem quam cum Deo habet, utpote pura potentia cum puro actu, non esse a Deo; in quo quidem decepti sunt, in eo tamen quamdam veritatem adumbrarunt, quod substantia creata, quo actualior et immaterialior, eo est Deo similior et ideo conformior divinae virtuti, et ex hac parte quodam modo possibilior, si tamen in hoc potest esse magis et minus, nam divina potentia cum sit infinita, ex se aeque potest omnia. Dices: hoc discursu probaretur substantiam infinite perfectam esse maxime possibilem, quia esset simillima Deo. Respondetur negando sequelam; talis enim substantia non potest esse effectus Deo similis, quia non potest esse effectus; nam, hoc ipso quod sit effectus, est in essentia dissimilis Deo, de cuius essentiali ratione est ut non sit effectus. Item, si est effectus, est dependens; si est dependens, non est infinita per essentiam; quia haec infinitas requirit esse per essentiam absque dependentia. Repugnat ergo tan-

tradictoria tanta semejanza con Dios, o mejor igualdad, en la razón de efecto; pero la semejanza en la sola razón de sustancia inmaterial no es contradictoria con la razón de efecto; y, por ello, supuesta la divina omnipotencia, se concluye acertadamente que tal efecto es el más posible de todos. Y este razonamiento es propiamente metafísico o teológico.

Otra razón, partiendo de los efectos

4. En segundo lugar podemos argumentar partiendo de las otras cosas que han sido producidas, y en esto es menester que la metafísica suponga algo de lo que se estudia en la filosofía natural y se valga de la ayuda de ésta. Y el medio principal parece que se toma de la sustancia del alma racional; pues se da una cierta sustancia inmaterial, incompleta, y que es parte de otra; por consiguiente, también es posible la sustancia completa totalmente inmaterial. El antecedente se da por supuesto por la filosofía natural; pues el alma racional es una sustancia parcial y forma del hombre y, a pesar de todo, es inmaterial, por ser inmortal e independiente de la materia. La consecuencia se prueba por su parte, primero porque es más imperfecta la sustancia incompleta que la completa e íntegra; por consiguiente, si la que es menos perfecta puede ser inmaterial, mucho más lo podrá ser la que es más perfecta. Se dirá que esto no se deduce rectamente, porque la sustancia incompleta es, a veces, más simple que la completa, y por esa parte puede ser más inmaterial; pues también el alma del caballo, aun cuando se diga material en cuanto depende de la materia, sin embargo, en realidad, es menos material que el caballo, porque no consta intrínsecamente de materia, como el caballo. Se responde que eso es válido cuando la sustancia incompleta se compara con aquella completa de la que es parte; pero nosotros no argumentamos así, sino que, de una sustancia incompleta de un determinado orden y perfección, colegimos que puede darse otra completa en su orden y que no sea parte de otra, en la cual se halle la perfección semejante de un modo más noble. Y, en este sentido, la consecuencia aparece como evidente por sí misma, porque, si esa perfección no repugna a una realidad menos perfecta, ¿por qué ha de repugnar al orden de las realidades más perfectas? Igualmente, porque en el alma racional

ta similitudo ad Deum seu potius aequalitas, rationi effectus; similitudo autem in sola ratione immaterialis substantiae non repugnat cum ratione effectus; et ideo, supposita divina omnipotentia, recte concluditur talem effectum esse maxime possibilem. Et hic discursus est proprie metaphysicus seu theologicus.

Alia ratio ex effectibus

4. Secundo argumentari possumus ex aliis rebus factis, in quo necesse est ut metaphysica aliquid ex philosophia supponat eiusque ministerio utatur. Praecipuum autem medium sumi videtur ex substantia animae rationalis; datur enim quaedam substantia immaterialis, incompleta, et pars alterius; ergo etiam est possibilis substantia completa omnino immaterialis. Antecedens supponitur ex philosophia; anima enim rationalis est substantia partialis et forma hominis et tamen illa est immaterialis, cum sit immortalis et independens a materia. Consequentia vero probatur, primo quidem, quia imperfectior est substantia incompleta quam integra et completa; si ergo illa quae minus perfecta est potest esse immaterialis, multo magis poterit illa quae est perfectior. Dices id non inferri recte, quia substantia incompleta interdum simplicior est quam completa et ex hac parte potest esse immaterialior; nam etiam anima equi, licet materialis dicatur quatenus pendet a materia, tamen revera est minus materialis quam equus, quia non constat intrinsece ex materia sicut equus. Respondetur hoc recte procedere quando substantia incompleta comparatur ad completam cuius est pars; nos autem non ita argumentamur, sed ex una substantia incompleta talis ordinis et perfectionis colligimus posse dari aliam in suo ordine completam et quae non sit pars alterius, in qua similis perfectio nobiliori modo inveniatur. Atque hoc modo videtur consequentia per se nota, quia si illa perfectio non repugnat rei minus perfectae, cur repugnabit ordini rerum perfectiorum? Item, quia in anima

está incoado el orden de las sustancias inmateriales; por consiguiente, es posible que tal orden se complete produciendo algunas sustancias íntegras e inmateriales. Y, del mismo modo, aparece esto claro por la operación de entender o de raciocinar; efectivamente, ésta se sigue de la inmaterialidad de la sustancia; y, del mismo modo que en el alma racional la sustancia inmaterial es solamente incompleta, también la operación de entender está en ella como incoada e imperfecta y mezclada con otras operaciones inferiores y dependiente u originada de algún modo en ellas; por consiguiente, no será contradictorio que se dé una sustancia creada en la que esa operación de entender sea más perfecta y esté más desligada del consorcio del cuerpo y sea casi completa en su orden y adecuada a tal sustancia; ahora bien, la sustancia que tuviera una operación tal, debe ser necesariamente completa e inmaterial. Este argumento se explicará más con lo que sigue.

Se muestra casi con las mismas razones que se dan tales sustancias

5. Digo, en segundo lugar, que, con la razón natural, puede mostrarse suficientemente que existen en el universo algunas sustancias creadas enteramente inmateriales. Esta conclusión está de acuerdo con la doctrina de Santo Tomás, I, q. 50, y II *cont. Gent.*, desde el c. 46. Omito otros autores, porque sobre este punto apenas dicen nada expresamente; después expondré lo que dicen los filósofos acerca de los ángeles. Ahora se prueba la afirmación, aplicando casi las razones aducidas en la conclusión precedente. Por tanto, la primera razón, y la principal para Santo Tomás, es que perteneció a la perfección del universo el que hubiese en él este grado de sustancias inmateriales; ahora bien, Dios estableció un universo perfecto; por consiguiente, existen en él tales sustancias. La mayor se prueba, en primer lugar, porque a la perfección del efecto pertenece ser perfectamente semejante a la causa; por tanto, corresponde a la perfección del universo ser semejante a Dios, en cuanto es posible; por tanto, como Dios es una sustancia inmaterial e intelectual, pertenece a la perfección del universo que haya en él sustancias inmateriales e intelectuales, por razón de las cuales sea semejante a Dios en este grado. La menor, por su parte, parece verdadera o muy verosímil por sí o

rationali est inchoatus ordo substantiarum immaterialium; ergo possibile est talem ordinem compleri producendo substantias aliquas integras et immateriales. Item hoc clarius apparet ex operatione intelligendi seu ratiocinandi; haec enim consequitur ad immaterialitatem substantiae; sicut autem in anima rationali substantia immaterialis incompleta tantum est, ita operatio intelligendi est in illa quasi inchoata et imperfecta, et admixta aliis inferioribus operationibus et ab eis aliquo modo pendens vel originem ducens; ergo non repugnabit dari substantiam creatam in qua illa operatio intelligendi sit perfectior et abstractior a consortio corporis et veluti completa in suo ordine et adaequata tali substantiae; illa autem substantia, quae talem habuerit operationem, necessario esse debet completa et immaterialis. Quae ratio magis ex dicendis declarabitur.

Dari huiusmodi substantias eisdem fere rationibus ostenditur

5. Dico secundo ratione naturali posse sufficienter ostendi esse in universo substantias aliquas creatas omnino immateriales. Haec conclusio est conformis doctrinae D. Thomae, I, q. 50, et II cont. Gent., a c. 46. Alios auctores omitto, quia de hoc nihil fere expresse dicunt; quid vero philosophi de angelis senserint, referam inferius. Nunc probatur assertio applicando fere rationes factas in praecedenti conclusione. Prima ergo ratio et apud D. Thomam praecipua, est quia ad perfectionem universi pertinuit ut in eo esset hic gradus substantiarum immaterialium; sed Deus condidit universum perfectum; ergo sunt in eo huiusmodi substantiae. Maior probatur primo, quia ad perfectionem effectus pertinet ut sit perfecte similis causae; ergo ad perfectionem universi spectat ut sit similis Deo, quoad fieri possit; cum ergo Deus sit substantia immaterialis et intellectualis, ad perfectionem universi spectat ut in eo sint substantiae immateriales et intellectuales, ratione quarum sit simile Deo secundum hunc gradum. Minor vero per se et ex terminis videtur aut

por sus términos, ya sea porque de una causa perfecta y sumamente buena, que no mira mal a nadie, y potentísima, que no puede ser impedida por nadie, no debió surgir más que un efecto perfecto; ya también porque, al establecer el universo, pretendió Dios la comunicación de su bondad y la manifestación de su perfección; por ello, produjo un universo compuesto de varios grados y órdenes de realidades, porque ninguno bastaba por sí para cumplir el fin que pretendía Dios con la producción de las cosas y la perfección del universo; por consiguiente, el universo ha tenido que componerse de aquel orden de realidades que más podía contribuir a su perfección y al fin prefijado. Este razonamiento, según la capacidad de la materia, es, sin duda, eficacísimo y *a priori* en grado sumo; pues, al no operar Dios por necesidad de naturaleza, sino por su voluntad libre, el que existan tales sustancias depende de la divina voluntad; y, por ello, supuesta la posibilidad del efecto, únicamente por una razón que mueva a la divina voluntad y sea conforme con el fin y con su intención podemos colegir que esas sustancias no sólo son posibles, sino que se dan en acto.

En qué sentido es verdad que Dios ha producido un universo perfectamente semejante a sí

6. *Algunas razones que presentan dificultad.*— Para explicar más el sentido y la fuerza de esta razón, hay que objetar unas cuantas cosas. Primero, que fue imposible que Dios produjese un universo semejante a sí en sumo grado, ya que no existe este sumo grado; por tanto, de la perfecta semejanza del universo con Dios no puede inferirse la semejanza en las sustancias espirituales. En segundo lugar, se explica esto mismo, porque, así como pudo Dios producir más allá de las sustancias materiales las inmateriales, así también pudo crear por encima de cualesquiera inmateriales otras más excelentes, y cualesquiera que se hagan, todavía son posibles otras más perfectas; por consiguiente, de la perfección, o del exceso de perfección, o de la mayor semejanza con Dios de las sustancias espirituales sobre las materiales, no puede concluirse que Dios haya producido tales sustancias inmateriales, pues, de lo contrario, se concluiría siempre lo mismo

vera aut valde verisimilis, tum quia a perfecta causa et summe bona, quae nulli invidet, et potentissima, quae a nemine impediri potest, non debuit effectus prodire nisi perfectus; tum etiam quia Deus in condendo universo intendit et communicationem suae bonitatis et suae perfectionis manifestationem; ideoque condidit universum ex variis rerum gradibus et ordinibus constans, quia nullus per se sufficiebat ad finem quem in rerum conditione et universi perfectione Deus intendebat; ergo debuit universum constare ex hoc ordine rerum qui maxime ad perfectionem eius et ad finem praedictum conferre poterat. Hic discursus pro materiae capacitate est sine dubio efficacissimus et maxime a priori; nam, cum Deus non operetur ex necessitate naturae sed libera voluntate, quod tales substantiae existant ex divina voluntate pendet; et ideo, supposita effectus possibilitate, solum ex ratione movente divinam voluntatem et consentanea fini et intentioni eius colligere possumus has substantias non solum esse possibiles, sed actu reperiri.

Quomodo verum sit produxisse Deum universum sibi perfecte simile

6. *Aliquot difficultatem ingerentes rationes.*— Ut autem sensus et vis huius rationis amplius declaretur, nonnulla obiicienda sunt. Primum, quia impossibile fuit Deum producere universum sibi simillimum in summo gradu, quia nullus est huiusmodi gradus summus; ergo ex perfecta similitudine universi ad Deum non potest colligi similitudo in substantiis spiritualibus. Secundo, hoc ipsum declaratur, quia sicut Deus potuit ultra materiales substantias immateriales condere, ita ultra quascumque immateriales potuit alias excellentiores creare, et quibuscumque factis adhuc sunt possibiles aliae perfectiores; ergo ex perfectione, aut excessu perfectionis, aut maiori similitudine ad Deum spiritualium substantiarum ultra materiales, non potest concludi condidisse Deum huiusmodi immateriales substantias; alioqui idem semper concluderetur de quacumque

de cualquier sustancia más perfecta. Y, si tal vez se dice que la razón aducida no se funda en cualquier perfección mayor del universo, ni solamente en la mayor semejanza, de acuerdo con cualquier especie creable, sino de acuerdo con el supremo grado u orden de la realidad, contra esto se argumenta, en tercer lugar, que ese grado supremo parece que consiste en el entendimiento y voluntad libre; ahora bien, este grado intelectual está ya en el universo por razón de la especie humana, a la cual se dice, por eso, que produjo Dios, con un designio especial, a su imagen y semejanza; por consiguiente, por esta razón no es preciso que hubieran sido creadas algunas sustancias superiores. Se dirá que en el hombre ese grado se halla solamente cuasi incoado y que, por eso, son necesarias las sustancias inmateriales, en las cuales se halle completo y perfecto. Pero, en contra de esto, se objeta, en cuarto lugar, que de ahí se sigue que también puede probarse con la razón natural que se da en el universo el orden de la gracia y de la gloria, ya porque es un nuevo orden de realidades, que constituye no sólo una especie más perfecta, sino además un grado nuevo, ya también porque, sin dicho orden, el grado intelectual inferior permanece cuasi incoado e imperfecto e impotente para alcanzar su perfecta felicidad y la visión clara de su creador. Es más, un teólogo objetará todavía que de aquel discurso se sigue que pertenece a la perfección del universo el grado u orden de la unión hipostática. Por tanto, con un razonamiento natural semejante podría concluirse que se da en el universo ese grado de realidades, porque pertenece de manera eminente a la perfección del universo. De modo parecido, si es verdadera la opinión de algunos teólogos, de que puede darse concretamente una sustancia sobrenatural para la que sea connatural la visión de Dios con sus solas fuerzas naturales, se sigue que del mismo discurso se concluye que se da una sustancia tal en el universo, ya que sin duda constituiría un nuevo grado de realidades muy superior a toda sustancia natural y semejante a Dios de un modo nuevo y singular. Finalmente puede plantearse el mismo argumento acerca de cualquier sustancia que no sólo se conciba que es posible, sino que tiene un cierto modo singular de perfección, de razón y orden diferente de las restantes sustancias, como sería, por ejemplo, entender por su propia sustancia, o ser absolutamente

substantia perfectiori. Quod si forte dicatur rationem factam non fundari in quacumque maiori perfectione universi, neque tantum in maiori similitudine secundum quamcumque speciem creabilem, sed secundum supremum gradum seu ordinem rerum, contra hoc argumentor tertio quia hic gradus supremus consistere videtur in intellectu et voluntate libera: sed hic gradus intellectualis iam est in universo ratione speciei humanae, quam propterea dicitur Deus speciali consilio condidisse ad imaginem et similitudinem suam; ergo ob hanc causam non oportet superiores aliquas substantias fuisse conditas. Dices in homine esse illum gradum quasi inchoatum tantum, et ideo necessarias esse immateriales substantias in quibus sit completus et perfectus. Sed contra hoc obiicitur quarto, nam hinc sequitur etiam posse probari ratione naturali dari in universo ordinem gratiae et gloriae, tum quia ille est novus ordo rerum, constituens non tantum perfectiorem speciem, sed etiam novum gradum, tum etiam quia sine illo ordine inferior intellectualis gradus quasi inchoatus et imperfectus manet et impotens ad obtinendam perfectam beatitudinem suam et claram sui conditoris visionem. Immo ulterius obiiciet theologus ex illo discursu sequi pertinuisse ad universi perfectionem gradum seu ordinem unionis hypostaticae. Posset ergo simili discursu naturali concludi esse in universo huiusmodi gradum rerum, quia maxime pertinet ad universi perfectionem. Similiter, si vera est quorumdam theologorum sententia, posse, scilicet, dari supernaturalem substantiam cui connaturale sit suis solis naturalibus viribus videre Deum, sequitur ex eodem discursu concludi dari aliquam substantiam huiusmodi in universo, quia sine dubio constituet novum gradum rerum valde superiorem omni substantiae naturali et novo modo ac singulari similem Deo. Tandem idem argumentum fieri poterit de quacumque substantia quae et intelligatur esse possibilis, et habere singularem aliquem perfectionis modum alterius rationis et ordinis a caeteris substantiis, ut esset, verbi gratia, intelligere per suam substantiam, aut esse substantia-

simple de modo sustancial, o alguna parecida; pues, por lo mismo que tal sustancia fuese posible, se concluiría también que existe, porque pertenecería en grado máximo a la perfección del universo.

7. *Se satisface a las dificultades propuestas.*— A la primera y segunda objeción se ha respondido acertadamente allí que, en el caso presente, no hay que considerar la perfección del universo que surge de cada una de las especies de la realidad; pues ésta, como concluye el argumento, no tiene un término definido y puede progresar hasta el infinito, por lo cual no puede concluirse de ella que haya sido hecha alguna especie de realidades porque sea más perfecta. Por consiguiente, se considera, como acertadamente notó Cayetano, la perfección del universo que surge de los grados de la realidad, en los cuales no hay progreso hasta el infinito, sino que se llega a un grado sumo, que en los seres naturales es el grado intelectual, sea lo que fuere de momento acerca de las perfecciones sobrenaturales que Dios puede añadirle, lo cual no se refiere a la consideración metafísica. En cuanto a que el grado intelectual esté en el orden supremo de las realidades naturales, no sólo es la opinión común de todos, sino que parece claro por sí mismo, ya que el mismo Dios es intelectual, ni puede concebirse en él un acto u operación más perfecta; y, por ello, la criatura intelectual se dice singularmente que es a imagen de Dios, porque representa a Dios en el grado supremo de la vida que hay en El. Por consiguiente, a la primera objeción, si en el antecedente se habla de la semejanza máxima según la naturaleza específica más perfecta, es cierto que ella no se requiere para la perfección del universo, puesto que es imposible, como con razón objeta la dificultad segunda al hablar de la más perfecta posible por potencia absoluta; pues así hay que hablar para que la razón y el discurso propuesto tenga alguna fuerza; porque, si se estuviese tratando de la potencia ordinaria, es claro que cualquiera que sea la razón por la que el universo esté constituido, necesariamente existe en él alguna especie según la cual, de hecho, y en lo posible según la ley ordinaria, imita en grado máximo la perfección divina. Por tanto, no hablamos de la perfección suma que puede darse en las especies de la realidad, sino de la perfección en los grados de la realidad, y en tal sentido se

liter omnino simplicem, vel aliqua huiusmodi; nam, hoc ipso quod talis substantia esset possibilis, concluderetur etiam esse, quia maxime pertineret ad universi perfectionem.

7. *Positis difficultatibus satisfit.*— Ad primam et secundam obiectionem recte ibi responsum est hic non esse considerandam perfectionem universi quae ex singulis rerum speciebus consurgit; nam haec, ut argumentum concludit, non habet certum terminum et in infinitum progredi potest, et ideo non potest ex ea concludi aliquam speciem rerum esse factam eo quod perfectior sit. Consideratur ergo, ut recte Caietanus notavit, perfectio universi quae consurgit ex gradibus rerum, in quibus non sit progressus in infinitum, sed pervenitur ad summum, qui in naturalibus est intellectualis gradus, quidquid nunc sit de supernaturalibus perfectionibus quas Deus illi adiungere potest, quod ad metaphysicam considerationem non refert. Quod autem intellectualis gradus sit in supremo ordine naturalium rerum et est communis omnium consensus et videtur per se manifestum, quia Deus ipse intellectualis est, nec perfectior actus seu operatio in eo intelligi potest et propterea creatura intellectualis singulariter esse dicitur ad imaginem Dei, quia repraesentat Deum secundum supremum vitae gradum, qui est in ipso. Ad primam ergo obiectionem, si in antecedente sermo sit de maxima similitudine secundum perfectissimam specificam naturam, verum est hanc non requiri ad perfectionem universi, cum illa sit impossibilis, ut recte assumit obiectio secunda loquendo de perfectissima possibili de potentia absoluta; sic enim loqui oportet ut ratio et discursus factus vim aliquam habeat; nam, si esset sermo secundum ordinariam potentiam, clarum est, quacumque ratione constituatur universum, necessario esse in eo aliquam speciem secundum quam de facto et de possibili secundum legem ordinariam maxime imitatur divinam perfectionem. Non ergo loquimur de summa perfectione quae in speciebus rerum inveniri potest, sed de perfectione in gradibus rerum, et in hoc sensu negatur illud antece-

niega aquel antecedente, a saber, que no pueda darse en las cosas creadas un grado supremo en el que se asemejen a Dios. Y así queda también resuelta la segunda objeción, como bien se respondió allí, porque claramente es válida para la semejanza máxima en las perfecciones específicas.

8. Pero podrá insistirse en que, por consiguiente, para la perfección del universo bastaría el grado intelectual, ya que en sólo él se salva la semejanza más perfecta con Dios. Se responde, en primer lugar, que en el mismo consiguiente va implicada una contradicción, ya que, si existiese sólo el grado intelectual, no habría universo; pues, como el mismo nombre significa, el universo exige ser el resultado de la variedad, distinción y admirable conexión de las cosas. Por lo cual, para estar completo y perfecto debe constar por lo menos de todos los grados de cosas, entre los cuales se necesita, sobre todo, el que es más perfecto y más representa a su autor. Además, no haciendo hincapié en el nombre del universo y refiriéndonos al efecto de Dios, se responde que, si sólo hubiese sido producido por Dios el grado intelectual, éste tendría en sí la máxima semejanza intensiva que hay ahora en el universo; pero, sin embargo, en todo el universo habría mayor semejanza cuasi extensiva, y por ella es necesaria para la perfección del universo tanta variedad de cosas. Pues, como ninguna criatura se basta por sí para respresentar a Dios, fue preciso establecer un universo perfecto como efecto adecuadamente pretendido por Dios, para que, al menos con la multitud y variedad de cosas, quedase completada esta representación, en cuanto fuese posible o preciso, según el orden de la sabiduría divina. Pues, aunque una cosa más perfecta represente de suyo a Dios con más perfección, sucede, sin embargo, con frecuencia, que una cosa menos perfecta representa a Dios de otro modo, o según una perfección distinta.

9. *Del grado de intelectualidad supremo y del ínfimo, se infiere el medio, que es propio de los ángeles.*— A lo tercero se ha respondido allí con razón que el grado intelectual está en el hombre incoado e imperfecto, y que por eso no solamente no puede probarse partiendo de él que no son necesarias las sustancias inmateriales, completas y perfectamente intelectuales, sino que, con ello, también pude concluirse lo contrario. Primero, ciertamente porque un orden de realidades

dens, scilicet, non posse dari in rebus creatis supremum gradum in quo Deo assimilentur. Atque ita etiam soluta est secunda obiectio, ut ibi bene responsum est, quia aperte procedit de maxima similitudine in perfectionibus specificis.

8. Sed urgebis: ergo ad perfectionem universi sufficeret gradus intellectualis, quia in illo solo salvatur perfectissima similitudo ad Deum. Respondetur imprimis in ipso consequente involvi repugnantiam, quia, si esset solus gradus intellectualis, non esset universum; nam, ut ipsum nomen prae se fert, universum requirit ut ex rerum varietate, distinctione ac mira connexione resultet. Unde, ut sit consummatum et perfectum, constare debet saltem ex omnibus rerum gradibus, inter quos maxime postulatur is qui perfectissimus est magisque suum auctorem repraesentans. Deinde, non faciendo vim in nomine universi, et loquendo de effectu Dei, respondetur, si solus intellectualis gradus a Deo esset productus, illum in se habiturum maximam similitudinem intensivam quae nunc est in universo; nihilominus tamen in toto universo esse maiorem similitudinem quasi extensivam, propter quam tanta rerum varietas ad perfectionem universi necessaria est. Nam, quia nulla creatura per se sufficit repraesentare Deum, oportuit universum perfectum condi tamquam effectum adaequate intentum a Deo, ut saltem ex rerum multitudine et varietate haec repraesentatio perficeretur, quantum fieri posset aut oporteret iuxta divinae sapientiae ordinem. Quamvis enim res perfectior ex se perfectius repraesentet Deum, saepe tamen contingit ut res minus perfecta, vel alio modo, vel secundum distinctam perfectionem, Deum repraesentet.

9. *Ex suprema et infima intellectualitate, media, quae angelorum est, infertur.*— Ad tertium recte ibi responsum est intellectualem gradum esse in homine inchoatum et imperfectum, ac propterea non solum non inde probari non esse necessarias immateriales substantias, completas ac perfecte intellectuales, verum etiam oppositum posse inde concludi. Primo quidem, quia non de-

tan perfecto no se ha debido dejar en estado y perfección tan bajos; más aún, por el mismo hecho de hallarse en el hombre en su mínima expresión y cuasi entremezclado con naturalezas inferiores e incluso extrañas, es preciso que se encuentre puro y sin mezcla en algunas sustancias y según su razón completa y perfecta. Además, porque, como se dan en el universo criaturas enteramente materiales y criaturas compuestas de parte material e inmaterial, convenía que hubiese también criaturas enteramente inmateriales, para que quedase completa la perfección del universo. Igualmente, porque, al ser Dios sustancia completa, inmaterial e intelectual, no se tiene suficientemente la perfecta semejanza con Dios, que requiere el universo, con el modo en que participa el hombre del grado de racionalidad; por consiguiente, además de la especie humana, son necesarias sustancias completas, inmateriales y puramente intelectuales. Finalmente, porque Dios y el hombre son como los dos extremos, el supremo y el ínfimo, de todo el orden o grado de intelección; han debido hallarse, por tanto, también en el universo otras sustancias inteligentes intermedias entre Dios y los hombres, para que aquel grado tuviese en el universo el estado completo y la variedad conveniente. Esto puede confirmarse con los grados inferiores de la realidad, pues en cada uno de ellos hay una sorprendente variedad de seres sensitivos, vegetativos y de los demás cuerpos; toda la que era conveniente para que cada uno de los órdenes de la realidad tuviera en el universo su completa perfección; por consiguiente, con mayor razón hay que pensar lo mismo acerca del grado intelectual. Es más, si tales conjeturas se examinan rectamente, no sólo prueban que hay en el universo inteligencias inmateriales, sino también que están en mayor número y con mayor diversidad de especies que cualquiera de los grados inferiores, e incluso que todos ellos tomados conjuntamente; así opinó Santo Tomás, I, q. 50, a. 4, y en lo que sigue se nos volverá a ofrecer esto.

10. En la objeción cuarta se tocan muchos puntos, a los que, por ser teológicos, responderemos brevemente; sin embargo, pueden traer alguna claridad para juzgar en algunas cuestiones acerca de la posibilidad, partiendo de las cosas que ya han sido hechas. Respecto a la primera parte, que se refiere al orden de la gracia y de la gloria, concedo que el valor de la inferencia es el mismo, y, por

buit tam perfectus ordo rerum in tam infimo statu ac perfectione relinqui; immo, hoc ipso quod in homine est secundum infimam rationem suam et quasi admixtus inferioribus et velut extraneis naturis, oportuit ut in aliquibus substantiis esset purus et immixtus et secundum completam ac perfectam rationem suam. Deinde quia, cum dentur in universo creaturae omnino materiales et creatura composita ex materiali et immateriali, decuit ut etiam essent creaturae omnino immateriales, ut perfectio universi compleretur. Praeterea, quia, cum Deus sit substantia completa, immaterialis et intellectualis, perfecta similitudo ad Deum, quam universum requirit, non habetur sufficienter ex modo quo rationalis gradus ab homine participatur; praeter humanam ergo speciem necessariae sunt substantiae completae immateriales ac pure intellectuales. Tandem, quia Deus et homo sunt quasi duo extrema, supremum et infimum, totius ordinis seu gradus intelligendi; debuerunt ergo esse in universo aliae substantiae intelligentes mediae inter Deum et homines, ut ille gradus haberet in universo completum statum et convenientem varietatem. Quod ex inferioribus gradibus rerum confirmari potest, nam in singulis est mira varietas sentientium, vegetantium et aliorum corporum, quanta fuit expediens ut singuli rerum ordines completam perfectionem in universo habeant; ergo maiori ratione idem censendum est de intellectuali gradu. Immo, si huiusmodi coniecturae recte ponderentur, non solum probant esse in universo immateriales intelligentias, sed etiam esse in maiori numero, et in maiori specierum diversitate, quam sit aliquis ex inferioribus gradibus, vel etiam quam sint omnes simul sumpti, quod sensit D. Thomas, I, q. 50, a. 4, et infra iterum nobis occurret.

10. In quarta obiectione multa attinguntur, quae, quoniam theologica sunt, breviter a nobis expedientur; nonnullam tamen lucem afferre possunt ad iudicium ferendum in aliquibus quaestionibus de possibili, ex his quae iam sunt facta. Ad priorem ergo partem de ordine gratiae et gloriae, concedo vim illationis esse eamdem; atque adeo, si

ello, si suponemos por una vez que el orden de la gracia y de la gloria es posible, se deduce correctamente que se da en el universo ese orden de realidades y que pertenece al complemento de las obras de Dios. Sin embargo, se da ahí una doble diferencia que hay que notar. La primera es que el orden de la gracia y de la gloria está por encima de todo el orden natural; ahora bien, las sustancias inmateriales son naturales; de lo que resulta que, en cierto modo, se requieren más estas sustancias para la perfección del universo que el orden de la gracia y de la gloria; aquéllas, en efecto, se requieren para la perfección natural del universo, que se ha de presuponer para la sobrenatural; en cambio, la gracia y la gloria sólo son necesarias para la perfección sobrenatural; sin embargo, porque ésta es la perfección absoluta y consumada, y la más conforme con el fin de las obras divinas, y la que, en cierto modo, completa la semejanza con Dios en su imagen, como declaran muchos Padres al exponer el texto: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza,* entendiendo como imagen la perfección natural de la naturaleza intelectual, y por semejanza el ornato de la gracia; por ello, considerando la perfección absoluta y completa del universo, también es eficaz la ilación propuesta para el orden de la gracia y de la gloria. Hay, sin embargo, otra diferencia, y es que no puede probarse con la razón natural de modo tan eficaz que es posible el orden de la gracia y de la gloria como que es posible el grado de las sustancias intelectuales, ya que todo lo que es sobrenatural entra con más dificultad en el campo de la razón natural; y porque si el entendimiento natural no es capaz de alcanzar con su sola fuerza una visión clara de Dios, en lo cual se funda todo el orden de la gracia, no puede entenderse fácilmente de qué modo puede quedar elevado a una felicidad tan excelsa; por lo cual mucho menos puede probarse con la razón natural que ello es posible, y, por lo mismo, hablando absolutamente, no puede probarse con la sola razón natural que exista en el universo este orden de gracia y de gloria, como puede probarse que existen algunas sustancias inmateriales.

11. *Si se infiere también lo mismo acerca de la unión hipostática.*— Y lo mismo creo que puede decirse del grado de la unión hipostática; pues, suponiendo que es posible, juzgo que puede probarse eficazmente con ese razonamiento que

semel supponamus ordinem gratiae et gloriae esse possibilem, recte infertur dari in universo hunc ordinem rerum, pertinereque ad complementum operum Dei. Intercedit tamen duplex notanda differentia. Prior est, quod ordo gratiae et gloriae est supra totum ordinem naturae; substantiae autem immateriales naturales sunt; unde fit magis quodammodo requiri has substantias ad perfectionem universi quam ordinem gratiae et gloriae; illae enim requiruntur ad naturalem perfectionem universi, quae ad supernaturalem supponi debet; gratia vero et gloria solum necessaria est ad supernaturalem perfectionem; tamen, quia haec est perfectio simpliciter et consummata, et maxime consentanea fini divinorum operum, et complens quodammodo similitudinem ad Deum in eius imagine, ut multi ex Patribus loquuntur, exponentes: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram,* per imaginem, naturalem intellectualis naturae perfectionem, per similitudinem, ornamentum gratiae intelligentes, ideo, considerando absolutam et consummatam perfectionem universi, efficax est illatio facta etiam quoad ordinem gratiae et gloriae. Est tamen aliud discrimen, quia non potest tam efficaciter probari naturali ratione esse possibilem ordinem gratiae et gloriae, sicut esse possibilem gradum substantiarum intellectualium, quia quidquid supernaturale est difficilius cadit sub naturalem rationem, et quia si naturalis intellectus non potest vi sua claram Dei visionem attingere, in quo totus ordo gratiae fundatur, non potest facile intelligi quo modo possit ad tam excelsam beatitudinem elevari; unde multo minus potest ratione naturali probari hoc esse possibile, et ideo, simpliciter loquendo, probari non potest per solam naturalem rationem esse in universo hunc ordinem gratiae et gloriae, sicut potest probari esse aliquas substantias immateriales.

11. *An etiam de unione hypostatica.*— Atque idem dicendum censeo de gradu unionis hypostaticae; supponendo enim esse possibilem, existimo efficaciter probari illo discursu pertinere ad maximam perfectionem

corresponde a la perfección máxima del universo y a su complemento, y que, por ello, pertenece a la divina sabiduría y bondad no privar al universo de tanta perfección, punto sobre el que se discute ampliamente en III, q. 1, a. 3. Igualmente, acerca de la sustancia sobrenatural, opino que vale eficazmente la misma razón; y que, por ello, en la misma medida en que es cierto que Dios no produjo tal sustancia, es más probable —y para mí casi cierto— que no era posible. Efectivamente, si tal sustancia fuese posible, ninguna otra criatura sería por su ser natural semejante a Dios en las cosas que son propias de Dios en grado máximo, a no ser aquélla, ya que por su ser natural sería capaz de ver a Dios, tal como es en sí; y, consiguientemente, le vería con necesidad, con una necesidad al menos natural, del mismo modo que ahora el entendimiento ilustrado con la luz de la gloria ve necesariamente a Dios, y, por consiguiente, esa sustancia sería siempre por su naturaleza bienaventurada e impecable; y, de este modo, sería sumamente semejante a Dios en sus atributos más propios; por consiguiente, tal sustancia pertenecería en grado sumo a la perfecta semejanza con Dios que exige la perfección del universo; por tanto, si es posible, se concluye rectamente que ha sido hecha; y si no ha sido hecha, como en realidad no lo ha sido, es una gran prueba de que no es posible. Esto puede corroborarse también con otras razones, pero no es oportuno en el lugar presente.

12. Finalmente, pienso lo mismo de cualquier sustancia que imaginemos que tiene algún género de perfección de orden diferente a todas aquellas que han sido comunicadas a las sustancias creadas de hecho, a saber, que de tal perfección y sustancia se ha de decir, o que no es posible, o que ha sido hecha en su grado, o al menos que no puede mostrarse con ninguna razón suficiente que entre las sustancias creadas no exista ninguna que posea tal perfección connatural. Pues, si ésta es posible, y si dicha perfección se supone que es de tal clase que por razón de ella surja un nuevo orden de realidades, ¿por qué no ha de pertenecer a la variedad perfecta del universo poseer en sí tal orden sustancial, o con qué razón podrá mostrarse que no ha sido producido? Y si no se supone por la razón que no ha sido hecho, sino por la revelación y la autoridad, juzgo que de ahí se sigue con gran probabilidad que no es posible. Por lo cual, del mismo modo que

universi eiusque complementum, ideoque divinae sapientiae et bonitatis fuisse non privare universum tanta perfectione, de qua re disputatur latissime in III, q. 1, a. 3. De substantia item supernaturali opinor efficaciter procedere eamdem rationem; ideoque, quam est certum Deum non fecisse talem substantiam, tam esse probabilius, et mihi fere certum, non esse possibilem. Etenim si talis substantia possibilis esset, nulla alia creatura esset per sua naturalia similis Deo in his quae sunt maxime propria Dei, nisi illa, quia per sua naturalia esset potens ad videndum Deum, prout in se est; et consequenter necessario videret illum, necessitate saltem naturali, sicut nunc intellectus illustratus lumine gloriae necessario videt Deum, et consequenter talis substantia ex natura sua semper esset beata et impeccabilis; atque ita esset simillima Deo in propriissimis eius attributis; talis ergo substantia maxime pertineret ad eam perfectam similitudinem cum Deo quam perfectio universi postulat; si ergo illa est possibilis, recte concluditur factam esse; quod si facta non est, ut revera non est, magnum est argumentum non esse possibilem. Quod aliis etiam rationibus confirmari potest; sed non attinet ad hunc locum.

12. Tandem idem sentio de quacumque substantia, quae fingatur habere aliquod genus perfectionis alterius ordinis ab his omnibus quae communicatae sunt substantiis de facto creatis, nimirum, de tali perfectione ac substantia dicendum esse, aut non esse possibilem, aut in suo gradu factam esse, vel saltem nulla sufficienti ratione ostendi posse inter substantias creatas nullam esse quae talem habeat connaturalem perfectionem. Nam, si haec est possibilis et illa perfectio talis esse ponitur ut ratione illius novus ordo rerum insurgat, cur non pertinebit ad perfectam universi varietatem habere in se talem substantialem ordinem, vel qua ratione ostendi poterit non esse factum? Quod si non ratione, sed revelatione et auctoritate supponitur id factum non esse, censeo inde magna probabilitate colligi non esse possibile. Quocirca, sicut de facto nulla est sub-

de hecho no existe ninguna sustancia creada enteramente simple, así tampoco puede crearse; e igual que no hay ninguna que no sea capaz de accidentes, así tampoco puede existir, y del mismo modo en todo lo demás. Efectivamente, que tales propiedades semejantes radican en las sustancias creadas, lo creemos no por la revelación, sino por el raciocinio, deduciéndolas de la razón de sustancia creada y limitada en cuanto tal; por lo cual se concluye correctamente que las propiedades o perfecciones opuestas rebasan la razón de sustancia creada o limitada; y, por ello, del mismo modo que de hecho inferimos que no existen tales sustancias, se concluye también que no pueden existir; o al contrario, si alguien admite que son posibles, no puede negar con fundamento —excepto por revelación— que no existan, sobre todo cuando es tal la perfección que parece que a la sustancia que la posee la sitúa en un nuevo modo u orden de realidades.

Se examina el raciocinio de Aristóteles, y se satisface a las razones de duda propuestas al principio

13. A la primera razón que se dio al principio, ante todo hay que decir que nosotros, no tanto *a posteriori*, por el efecto, cuanto *a priori*, por la causa eficiente, ejemplar y final, con la no repugnancia de tales realidades espirituales, hemos mostrado que son posibles y que, de hecho, existen; y en cuanto a su primera parte, la demostración es absolutamente necesaria; en cuanto a la segunda, en cambio, no lo es tanto, pero es eficaz, en la medida de la capacidad de la materia. Y cuando decimos que esta demostración no procede *a posteriori*, partiendo del efecto, nos referimos a los efectos de las mismas sustancias creadas e inmateriales, no a los efectos de Dios mismo. Por lo cual, dicha demostración mediatamente es *a posteriori*, porque supone el conocimiento de la existencia, potencia y causalidad del mismo Dios, todas las cuales cosas sólo se conocen naturalmente por los efectos y *a posteriori;* ahora bien, conocidos aquellos principios, procedemos *a priori* con un raciocinio inmediato que parte de ellos, para probar que entre los efectos de Dios se dan algunos separados de la materia. Pero en aquella razón se pregunta si *a posteriori*, partiendo de algunos efectos de

stantia creata omnino simplex, ita nec creari potest; et, sicut nulla est quae non sit capax accidentis, ita nec esse potest, et sic de aliis. Huiusmodi enim proprietates similes inesse credimus substantiis creatis, non ex revelatione, sed ratiocinatione, colligendo eas ex ratione substantiae creatae ac limitatae ut sic; unde recte concludimus oppositas proprietates aut perfectiones excedere rationem substantiae creatae aut limitatae; et ideo, sicut de facto colligimus nullas esse tales substantias, concluditur etiam esse non posse; vel e converso, si quis admittat eas esse possibiles, non potest, seclusa revelatione, cum fundamento negare eas esse, maxime quando talis est perfectio ut substantia quae illam habeat novum quemdam rerum modum aut ordinem inducere videatur.

Discursus Aristotelis expenditur et rationibus dubitandi initio positis satisfit

13. Ad primam rationem in principio positam, imprimis dicendum est nos non tam a posteriori ex effectu, quam a priori ex causa efficienti, exemplari et finali, cum non repugnantia ex parte talium rerum spiritualium ostendere illas esse possibiles et de facto existere, et quoad priorem partem, demonstrationem esse simpliciter necessariam, quoad posteriorem autem non esse tam absolute necessariam, esse tamen, iuxta materiae capacitatem, efficacem. Cum autem dicimus hanc demonstrationem non procedere a posteriori ex effectu, loquimur de effectibus ipsarummet substantiarum creatarum ac immaterialium, non de effectibus ipsiusmet Dei. Unde illa demonstratio mediate est a posteriori, quia supponit cognitionem existentiae, potentiae et causalitatis ipsius Dei, quae omnia solum ex effectibus et a posteriori naturaliter cognoscuntur; illis tamen principiis cognitis, ex illis immediato discursu a priori procedimus ad probandum inter effectus Dei esse aliquos a materia separatos. Quaeritur vero in illo argumento an a posteriori ex aliquibus effectibus angelorum pos-

los ángeles, podemos alcanzar naturalmente su conocimiento, y en particular se trata esto acerca del movimiento del cielo, puesto que de los restantes efectos que pueden los hombres someter a experiencia es evidente que no se puede deducir la existencia de las inteligencias. Pero, partiendo del movimiento del cielo, los filósofos, sobre todo Aristóteles, llegaron al conocimiento de las inteligencias. Si lo alcanzaron de modo demostrativo o solamente probable, no consta.

14. Por mi parte, pienso que no se trata de una verdadera demostración; pero que puede hacerse, sin embargo, una conjetura probable si se toman de otra parte algunos otros principios. En efecto, en ese raciocinio que parte del movimiento del cielo se infieren dos cosas: primero, que el cielo es movido por un motor distinto del cielo mismo, y que es movido por Dios, primero y universal motor. Esa inferencia es por muchos motivos incierta. Primero, por la opinión de los que pensaron que el cielo está intrínseca, propia y formalmente animado, y esa opinión la mantuvieron muchos y acreditados filósofos, como refiere de Platón San Agustín, I *Retract.*, c. 11; y Aristóteles no parece totalmente ajeno a ese parecer, como consta por el lib. II *De Caelo*, c. 2, y XII *Metafísica*, c. 7, en los cuales lugares Alejandro de Afrodisia y Simplicio le interpretan y le siguen en tal sentido; la mantuvo también Avicena, lib. IX de su *Metafísica*, c. 2, 3 y 4, y lib. *De Anima*, I p., c. 1. Y, aunque esta opinión es falsa, no es posible demostrar con un argumento evidente la verdad que le es contraria, lo cual basta para que el otro raciocinio no sea demostrativo, pues supone necesariamente que el cielo no es animado, ya que, si lo fuese, podría ser movido por un alma intrínseca; por lo cual, de dicho movimiento no podría inferirse un motor extrínseco. Y lo que Avicena dice, que cada cielo, además del alma inteligente intrínseca, que le mueve eficientemente a él, tiene un motor extrínseco, que es una inteligencia separada, la cual no mueve al cielo eficientemente sino como causa final, esto —digo— con la misma facilidad con que se afirma, se ha de negar ya que del movimiento del cielo no puede inferirse semejante cosa, ni hay razón alguna para poner ese motor o fin intermedio entre el cielo animado y Dios. Por consiguiente, admitida la verdadera y propia animación del cielo, sin duda que pierde totalmente su fuerza ese raciocinio.

simus in eorum cognitionem naturaliter devenire, et in particulari communiter id tractatur de motu caeli, quoniam de reliquis effectibus quos homines experiri possumus, manifestum videtur non posse ex eis inferri existentiam intelligentiarum. Ex motu autem caeli, philosophi, praesertim Aristoteles, devenerunt in intelligentiarum cognitionem. An vero demonstrative vel solum probabiliter, non constat.

14. Ego vero existimo illam non esse demonstrationem, fieri tamen posse probabilem coniecturam, si aliqua alia principia aliunde sumantur. Duo enim in illa ratiocinatione ex motu caeli colliguntur: primum est, caelum moveri ab aliquo motore distincto ab ipso caelo, et a Deo, primo et universali motore. Quae collectio multis capitibus est incerta. Primo, ex opinione eorum qui putarunt caelum esse intrinsece, proprie et formaliter animatum, quam multi et graves philosophi tenuerunt, ut de Platone refert August., I Retract., c. 11; et Aristoteles non omnino videtur alienus ab illa sententia, ut constat ex secundo de Caelo, c. 2, et XII Metaph., c. 7, quibus locis Aphrodisaeus et Simplicius ita eum interpretantur et sequuntur; tenuit etiam Avicenna, lib. IX suae Metaph., c. 2, 3 et 4, et lib. de Anima, I p., c. 1. Quae opinio, licet falsa sit, non tamen potest opposita veritas evidenti demonstratione convinci; quod satis est ut alter discursus non sit demonstrativus; necessario enim supponit caelum non esse animatum, nam, si esset animatum, posset ab intrinseca anima moveri; unde non posset ex motu illo colligi extrinsecus motor. Quod enim Avicenna dicit, unumquodque caelum praeter intrinsecam animam intelligentem et effective moventem ipsum, habere extrinsecum motorem, qui est intelligentia separata, quae non effective sed finaliter movet caelum, hoc (inquam) qua facilitate dicitur, reiiciendum est, quia id ex motu caeli colligi non potest, neque est ulla ratio ponendi illum motorem seu finem medium inter caelum animatum et Deum. Posita ergo vera et propria animatione caeli, sine dubio enervatur omnino ille discursus.

15. Pero, a pesar de todo, aquella suposición, concretamente que el cielo no está verdadera y propiamente animado, se deduce racionalmente al menos como probabilísima. Porque en el cielo no existe alma vegetativa ni sensitiva, ya porque las acciones de esas almas piden cuerpos corruptibles y compuestos de cualidades primarias, ya también porque la misma figura, disposición y magnitud del cielo es desproporcionada con esas almas. Y la sustancia puramente intelectiva no es apta para informar el cuerpo, porque no puede valerse de él en modo alguno para su propia operación. Y como la materia es por causa de la forma y el cuerpo por causa del alma, si el cuerpo no puede servir al alma de ninguna utilidad para sus propias operaciones, en realidad no puede ser el cuerpo natural de tal alma; por consiguiente, contrariamente, si la sustancia puramente intelectual no puede usar del cuerpo para su propia operación, no puede ser, en realidad, forma de tal cuerpo. Por ello, el alma humana puede ser forma del cuerpo precisamente porque puede usar de él mediante los sentidos para su propia operación. Por tanto, la forma del cielo no puede ser un alma puramente intelectual. Ahora bien, fuera de esas tres almas no conocemos ninguna otra, como consta por la ciencia del alma. Pues, si alguien imagina un alma que sólo mueva localmente, sin conocimiento ni apetición vital, errará manifiestamente, porque la moción local por sí sola, si no procede del conocimiento y el apetito, no es acción vital, ya que puede ser hecha por un motor extrínseco, por natural dimanación y como por ímpetu intrínseco. Casi con ese razonamiento prueba Santo Tomás esta verdad en I, q. 70, a. 3; y aduce a Platón y Aristóteles en favor de ese parecer. También los Padres de la Iglesia lo prefieren al primero, como San Agustín, lib. I *Retract.*, c. 5 y 11, y lib. *De Duabus animis*, c. 4, donde lo insinúa, aunque no lo afirma de modo suficientemente claro. Con más claridad se expresan Basilio, homilía III *Hexam.*; Damasceno, lib. II *De Fide*, c. 6; Jerónimo, *Isaías*, 1. Y lo apoya la definición de la Iglesia en el c. *Firmiter*, que no reconoce otra criatura racional más que la humana y la angélica. Así, pues, por lo que se refiere a este capítulo, tal razonamiento es bastante probable, ya que en los cielos no hay ningún indicio

15. Nihilominus tamen illa suppositio, nimirum, caelum non esse vere ac proprie animatum, probabilissima saltem ratione colligitur. Quia in caelo non est anima vegetativa nec sensitiva, tum quia actiones harum animarum postulant corpora corruptibilia et mixta ex primis qualitatibus, tum etiam quia ipsa figura, dispositio et magnitudo caeli est improportionata his animabus. Substantia autem pure intellectiva non est apta ad informandum corpus, quia non potest illo uti ullo modo ad suam propriam operationem. Cum autem materia sit propter formam et corpus propter animam, si corpus nulli usui animae deservire potest quoad proprias operationes eius, revera non potest esse naturale corpus talis animae; ergo, et e contrario, si substantia pure intellectualis non potest uti corpore ad suam propriam operationem, non potest esse revera forma talis corporis. Unde anima hominis ideo potest esse forma corporis, quia per sensus potest illo uti ad suam propriam operationem. Igitur forma caeli non potest esse anima pure intellectualis. At vero praeter has tres animas nullam aliam agnoscimus, ut constat ex scientia de Anima. Nam, si quis fingat animam pure localiter motivam sine cognitione et appetitione vitali, errabit manifeste, quia motio localis per se sola, si non procedat ex cognitione et appetitu, non est actio vitae, cum possit et ab extrinseco motore et per naturalem dimanationem et quasi per intrinsecum impetum fieri. Quo fere discursu hanc veritatem probat D. Thomas, I, q. 70, a. 3; et Platonem ac Aristotelem in eamdem sententiam inducit, quam Patres etiam Ecclesiae priori praeferunt, ut August. lib. I Retract., c. 5 et 11, et lib. de Duabus animis, c. 4, ubi id insinuat, non tamen satis expresse loquitur. Clarius loquuntur Basilius, homilia III Hexam.; Damascenus, lib. II de Fide, c. 6; Hieronym., Isai., 1. Et favet definitio Ecclesiae in c. *Firmiter*, quae non agnoscit aliam rationalem creaturam praeter humanam et angelicam. Itaque, quod ad hoc caput attinet, satis probabilis est ille discursus, quia in caelis nullum est vitae indicium praeter motum

de vida fuera del movimiento local; y el movimiento local no es por sí indicio de vida, excluido el conocimiento y el amor, como se ha dicho.

16. *Segunda razón de la dificultad en el raciocinio de Aristóteles.*— Pero la dificultad surge de otro punto, porque también los seres inanimados suelen moverse localmente de modo intrínseco por un ímpetu innato, como la tierra por la gravedad, y entonces no necesitan motores extrínsecos; por consiguiente, si opinamos que los cielos se mueven así, partiendo de sus movimientos no podrán deducirse inteligencias separadas. Y no aparece ninguna razón suficiente por la que no pueda decirse que los cielos se mueven de ese modo por un ímpetu intrínseco y natural sin motores extrínsecos. Dirá alguien que, cuando los seres inanimados son movidos así por una inclinación intrínseca, o por otra cualidad, no se mueven a sí mismos, sino que son movidos por otro, a saber, por el que los engendra. Pero esto no es obstáculo, aun cuando admitamos ese modo de hablar; pues, por el mismo motivo, diremos que los cielos son movidos eficiente y próximamente por una cualidad intrínseca y connatural, pero que ese movimiento, en cuanto procede de tal cualidad, se le atribuye sólo de modo instrumental, pero principalmente se atribuye al autor y creador de los cielos, que le infundió tal virtud. Ni tampoco responderá satisfactoriamente quien diga que a los demás seres inanimados no se les ha impreso un ímpetu natural para algún movimiento, a no ser solamente en orden a aquel estado en que están fuera de su lugar natural, a fin de que puedan volver a él, lo cual es claro en los elementos y mixtos inanimados; pero que los cielos nunca se hallan en tal estado, sino que están siempre en sus lugares naturales, y en ellos se mueven; esto —repito— no satisface la cuestión, ya que no se ha de exigir una semejanza omnímoda, sino que se ha de atender a su proporción y razón, a saber, que la perfección natural congruente con la naturaleza intrínseca, y el camino hacia ella, proceden también de la naturaleza intrínseca; por lo cual, ya que los elementos existen naturalmente y descansan en sus lugares, tienen recibida de su intrínseca naturaleza la virtud, sea para permanecer en ellos, si en ellos están establecidos, sea para tender hacia ellos —si no hay nada que lo impida— cuando se hallan fuera de éstos. Ahora bien, para el cielo es natural el permanecer perpetuamente en su lugar natural y moverse

localem; motus autem localis per se non est indicium vitae, seclusa cognitione et amore, ut dictum est.

16. *Secunda difficultatis ratio in aristotelico discursu.*— Ex alio vero capite oritur difficultas, quia etiam inanimata solent localiter moveri ab intrinseco per impetum innatum, ut terra per gravitatem, et tunc non indigent extrinsecis motoribus; si ergo opinemur ita moveri caelos, non poterunt ex eorum motibus abstractae intelligentiae colligi. Non apparet autem ulla ratio sufficiens, cur dici non possit caelos illo modo moveri per intrinsecum et naturalem impetum absque extrinsecis motoribus. Dicet aliquis, quando inanimata sic moventur ab intrinseco pondere aut alia qualitate, non movere seipsa, sed moveri ab alio, scilicet, a generante. Hoc vero nihil obstat, tametsi illum modum loquendi admittamus; eadem enim ratione dicemus caelos effective quidem et proxime moveri ab intrinseca et connaturali qualitate, illum vero motum, ut est ab illa qualitate, esse solum instrumentaliter, principaliter vero attribui auctori et creatori caelorum, qui eam virtutem indidit. Neque etiam satisfaciet qui dixerit aliis rebus inanimatis non esse impressum naturalem impetum ad aliquem motum, nisi pro eo tantum statu in quo sunt extra loca naturalia, ut ad ea reverti possint, quod in elementis et mixtis inanimatis notum est; caelos autem nunquam esse in eo statu, sed semper esse in suis locis naturalibus, et in illis moveri; hoc (inquam) non satisfacit, quia non est petenda omnimoda similitudo, sed proportio et ratio eius est attendenda, nimirum, quod naturalis perfectio consentanea intrinsecae naturae et via ad illam ab intrinseca etiam natura manant; unde, quia elementa naturaliter existunt et quiescunt in suis locis, ab intrinseca natura habent vim vel permanendi in illis, si in eis constituantur, vel tendendi ad illa, cum extra ea existunt, nisi impediantur. Caelo autem naturale est et in suo naturali loco perpetuo manere, et

perpetuamente dentro de él, a fin de alcanzar su operación como su perfección última, y, por ello, se dirá también que ha recibido un principio interno o un cuasi ímpetu natural para ambas cosas.

17. *Se resuelve la segunda dificultad.*— Pero, a pesar de todo, esta evasiva no es tampoco obstáculo para que aquel razonamiento sea muy probable; porque, realmente, el movimiento del cielo no es para el cielo tan natural que, considerada la naturaleza particular y propia de tal cuerpo, mane de ella intrínsecamente o le sea debido o necesario para su perfección propia y particular. Pues el movimiento, como sólo es una cierta vía, únicamente por causa del término suele ser necesario o útil o connatural, como muy bien mostró Santo Tomás, III *cont. Gent.*, c. 23, y lib. IV, c. último, y q. 5 *de Potentia*, a. 4. Ahora bien, el término propio o intrínseco del movimiento local es el *donde* o presencia local, la cual no se inmuta ni se renueva en el movimiento circular, a no ser parcialmente; por consiguiente, con el movimiento circular sólo adquiere el cielo el tener unas veces presente esta parte o este astro a este hemisferio, y otras al otro, etc.; pero eso ¿qué importa para la perfección privada del cielo mismo, siendo así que todo el cielo permanece en el mismo lugar? Por tanto, el que se mueva así no sucede por causa de él mismo, sino por causa de su acción, concretamente para que se aplique a la operación en diversos lugares o cuerpos; y de esa acción, al ser meramente transeúnte, no se le añade a él ningún provecho o perfección, sino a las cosas en que influye, y a todo el universo, que se conserva con esa influencia. Por lo cual dicho movimiento es ciertamente natural para el universo mismo y para el cielo en cuanto es la parte principal de aquél; pero no lo es como debido al cielo por su particular y propia perfección y naturaleza; por lo cual, aunque alguna vez esté en reposo, no lo hará de modo violento, ni carecerá de perfección alguna que se le deba. Pero los cuerpos inanimados no reciben un ímpetu interno innato para un movimiento más que cuando ese movimiento o término suyo es tan natural, según su naturaleza propia y privativa, que le sea también debido y necesario para su propia perfección y para el estado conveniente a su naturaleza, como consta por la inducción en todos los otros cuerpos naturales. Y de ahí se concluye lógicamente

intra illum perpetuo moveri ut operationem suam tamquam ultimam perfectionem assequatur, et ideo ad utrumque etiam dicetur recepisse internum principium seu quasi naturalem impetum.

17. *Secunda difficultas dissolvitur.*— Nihilominus tamen haec etiam evasio non obstat, quin discursus ille valde probabilis sit; quia revera motus caeli non est ita naturalis caelo, ut, spectata illius corporis privata et propria natura, vel ab illa intrinsece manet, vel ei sit debitus aut necessarius ad propriam et privatam perfectionem. Motus enim, cum solum sit via quaedam, tantum propter terminum solet esse vel necessarius, vel utilis, aut connaturalis, ut optime ostendit D. Thom., III cont. Gent., c. 23 et lib. IV, c. ultimo, et q. 5 de Potent., a. 4. Terminus autem proprius seu intrinsecus motus localis est *ubi*, seu praesentia localis, quae in motu circulari non immutatur vel innovatur, nisi secundum partes; per motum ergo circularem solum acquirit caelum quod habeat interdum hanc partem vel hoc astrum praesens huic hemisphaerio, interdum alteri, etc.; hoc autem quid refert ad perfectionem privatam ipsius caeli, cum totum ipsum caelum in eodem loco permaneat? Quod ergo sic moveatur, non est propter ipsum, sed propter actionem eius, scilicet, ut applicetur ad agendum in diversa loca seu corpora; ex qua actione, cum sit mere transiens, nihil commodi aut perfectionis illi accrescit, sed rebus in quas influit, et toti universo, quod illa influentia conservatur. Quocirca motus ille est quidem naturalis ipsi universo, et caelo, quatenus est praecipua pars eius; non vero tamquam debitus caelo secundum privatam propriamque perfectionem et naturam; unde, quamvis aliquando quiescat, non violenter quiescet, neque carebit aliqua perfectione debita. Corpora autem inanimata non recipiunt internum impetum innatum ad aliquem motum, nisi quando ille motus vel terminus eius est ita naturalis secundum propriam et privatam naturam ut sit etiam debitus et necessarius ad propriam perfectionem et statum naturae convenientem, ut inductione constat in omnibus aliis corporibus naturalibus. Atque ita recte concluditur

que los cielos, como no son movidos desde dentro, necesitan un motor extrínseco. Lo cual prueba también bastante la armonía misma de los movimientos celestes y la uniforme alternancia de los mismos; en efecto, toda ella está establecida del modo que conviene para el buen régimen de todo el universo y para su conservación a lo largo de las continuas variaciones del tiempo. Por consiguiente, es señal de que aquellos movimientos no se dan por causa de los mismos cielos, ni son obra de una naturaleza particular, sino de la mente que gobierna la totalidad de la naturaleza.

18. *Tercera dificultad sobre el mismo razonamiento.*— Pero inmediatamente surge una tercera evasiva, pues, aun cuando concedamos que es necesario un motor extrínseco del cielo, sin embargo de ahí no se concluye que aquél sea una inteligencia creada, ya que el cielo puede ser movido inmediatamente por el primer motor, y ello de dos maneras. Primero, concreando, e imprimiendo desde el principio al mismo cielo, una cualidad a manera de ímpetu que posea esa fuerza motiva. Segundo, moviendo por sí mismo y por su voluntad todos los cielos; pues, con la misma facilidad con que los creó y conserva, puede moverlos también perpetuamente. A esto se agrega que, según la opinión de Aristóteles (si es verdadera la exposición del Comentador), el primer motor mueve inmediatamente al primer móvil, como se ve por el lib. XII de la *Metafísica*, text. 38 y 43, donde afirma que la primera sustancia inmóvil produce la primera traslación, y así parece que lo interpreta también allí Santo Tomás; por consiguiente, con el mismo motivo puede decirse que mueve inmediatamente todos los cielos, ya que no existe mayor razón para uno que para los otros, ni es más difícil para él moverlos a todos que a uno. Y además, aun cuando concedamos que Dios haya querido mover los cielos no por sí, sino por mediación de alguna inteligencia, ¿con qué fin es necesario multiplicar las inteligencias según el número de los cielos? En efecto, una sola inteligencia puede tener virtud para realizar todos aquellos movimientos. Y, además, es más conforme con el orden y proporción de aquellos movimientos que estén todos subordinados a la misma voluntad del mismo motor. Finalmente, porque el número de las inteligencias, es decir, que sean tantas y no más, no puede inferirse del movimiento de estos cielos; por tanto, tampoco

caelos, cum ab intrinseco non moveantur, indigere extrinseco motore. Quod etiam satis persuadet concentus ipse motuum caelestium et uniformis difformitas eorum; tota enim ita constituta est sicut expedit ad bonum regimen totius universi et ad eius conservationem per continuas temporum vicissitudines. Signum ergo est illos motus non esse propter ipsos caelos, neque esse opus privatae naturae, sed mentis quae providet universae naturae.

18. *Tertia difficultas circa eumdem discursum.*— Statim vero oritur tertia evasio; nam, licet concedamus necessarium esse extrinsecum motorem caeli, non tamen ideo concluditur illum esse intelligentiam creatam, nam potest caelum a primo motore immediate moveri, idque dupliciter. Primo, concreando et imprimendo a principio ipsi caelo qualitatem aliquam per modum impetus habentis eam vim movendi. Secundo, per seipsum et sua voluntate movendo caelos omnes; eadem enim facilitate qua eos sua sola virtute creavit et conservat, potest etiam perpetuo movere. Accedit quod, iuxta sententiam Aristotelis (si vera est Commentatoris expositio), primus motor immediate movet primum mobile, ut patet ex XII Metaph., text. 38 et 43, ubi ait primam substantiam immobilem efficere primam lationem, ubi etiam D. Thom. ita videtur exponere; ergo pari ratione dici potest movere immediate caelos omnes; neque enim est maior ratio de uno quam de aliis, neque difficilius illi est omnes movere quam unum. Ac deinde, licet demus voluisse Deum non per se, sed ministerio alicuius intelligentiae caelos movere, quid necesse est iuxta caelorum numerum intelligentias multiplicare? Una enim intelligentia sola habere potest virtutem ad omnes illos motus efficiendos. Estque magis consentaneum ordini et proportioni illorum motuum quod omnes subordinati sint eidem voluntati eiusdem motoris. Denique quia numerus intelligentiarum, id est, quod sint tot et non plures, non potest colligi ex motu horum caelorum; ergo nec quod sint tot et non pauciores;

que sean tantas y no menos; consiguientemente y en absoluto, de esos movimientos no puede inferirse que sean inteligencias creadas.

19. *De qué manera puede solucionarse la dificultad propuesta.*— Esta objeción o evasiva demuestra suficientemente que el razonamiento citado no es una demostración; pero, a pesar de todo, se le puede dar satisfacción de tal modo que la razón, en cuanto de este punto depende, siga siendo muy probable. Pues, en primer lugar, aun cuando Dios pudiese hacer aquel efecto inmediatamente por sí solo, sin embargo no está eso conforme con el modo suave de su providencia, de la cual es propio administrar por medio de las criaturas que le están sujetas aquellas cosas que creó por sí mismo; y de este modo tenemos también por la doctrina revelada que Dios gobierna los seres inferiores por medio de los superiores, y los corporales por los espirituales. Por consiguiente, no es digno que Dios sea el motor inmediato del cielo o de algún cielo corpóreo, y esto ya se crea que lo mueve inmediatamente con su voluntad, ya por otra cualidad impresa; pues de ambos modos sería El el motor inmediato principal y el que imprime dicha cualidad. Y esto, tanto más cuanto que esa cualidad sería superflua en presencia del motor próximo principal que tiene virtud suficiente para mover por sí mismo, por lo cual, si Dios fuese el motor inmediato, no concurriría por medio de una cualidad impresa, sino produciendo inmediatamente e imprimiendo el movimiento mismo; y de este modo es más conforme con la razón que realice ese efecto por medio de la criatura que le está sometida; por tanto, ese movimiento no se ha de referir a Dios inmediatamente, sino a una criatura intermedia, superior a los cielos e inferior a Dios, la cual no puede ser otra que una inteligencia. Sobre este razonamiento puede leerse a Santo Tomás, I, q. 110, a. 1, y diremos más cosas acerca de él cuando tratemos de la virtud activa de las inteligencias.

Sobre el motor inmediato del primer móvil

20. Por lo cual, a la confirmación acerca del motor del primer móvil hay que negar primeramente en consecuencia (por lo que se refiere a este punto), que el primer móvil sea movido inmediatamente por Dios, sino que lo es por una inteligencia superior a los demás motores de los restantes orbes. En lo que atañe

ergo et absolute, quod sint intelligentiae creatae non potest colligi ex illis motibus.

19. *Quanam ratione expediri possit posita difficultas.*— Haec obiectio seu evasio sufficienter declarat non esse demonstrationem discursum praedictum; nihilominus tamen ita potest illi satisfieri, ut ratio, quantum est ex hoc capite, maneat valde probabilis. Nam imprimis, licet Deus se solo posset illum effectum efficere immediate, tamen non est consentaneum suavi providentiae eius, ad quam spectat ea quae per seipsum condidit, per creaturas sibi subiectas administrare; et hoc modo etiam ex doctrina revelata habemus Deum gubernare inferiora per superiora et corporalia per spiritualia. Non ergo decet Deum esse immediatum motorem caelorum vel alicuius caeli corporei, sive credatur illud movere immediate per voluntatem suam, sive per qualitatem aliquam impressam; nam utroque modo ipse esset principale movens immediate et imprimens qualitatem illam. Eo vel maxime quod illa qualitas supervacanea esset in praesentia proximi motoris principalis habentis sufficientem virtutem ad movendum per seipsum, unde, si Deus esset immediatus motor, non concurreret per qualitatem impressam, sed immediate efficiendo et imprimendo ipsum motum; hoc autem modo magis consentaneum est rationi ut effectum illum faciat per subiectam sibi creaturam; ergo non est ille motus in Deum immediate referendus, sed in aliquam mediam creaturam superiorem caelis et inferiorem Deo, quae non potest esse nisi intelligentia. De quo discursu legi potest D. Thom., I, q. 110, a. 1, et dicemus plura infra, tractando de vi agendi intelligentiarum.

De immediato motore primi mobilis

20. Unde ad confirmationem de motore primi mobilis negandum consequenter est (quod ad rem attinet) primum mobile moveri immediate a Deo, sed ab aliqua intelligentia superiori aliis motricibus aliorum orbium. Quod vero attinet ad mentem Aristo-

a la mente de Aristóteles y del Comentador, es dudoso cuál fuese su pensamiento. Pues, a veces, Aristóteles señala que el primer motor, es decir, Dios, mueve inmediatamente al primer móvil, como en el lib. XII de la *Metafísica*, text. 38, donde atribuye al primer motor la traslación primera, y en el texto 43 dice que *el primer principio mueve con movimiento primero, sempiterno y único.* Y declara inmediatamente que este primer movimiento que produce el primer motor es el movimiento del primer móvil, y para producir los demás movimientos de los cielos destina otras inteligencias; por lo cual parece que con la misma proporción habla de los motores próximos; pues, si hablase de la moción mediata o universal por el concurso general, debería atribuir igualmente al primer motor el movimiento de todos los cielos. En este punto, Santo Tomás no solamente interpreta así a Aristóteles, sino que parece inclinarse a la misma opinión, al censurar a Avicena; y el Comentador en el mismo pasaje, y más claramente en el com. 94, enseña lo mismo, aun cuando lo interprete diversamente Janduno, XII *Metaph.*, q. 17, contra el cual disputa Iavello, q. 15; pero nos interesa poco lo que pensase el Comentador. En cambio, en otros pasajes indica Aristóteles que Dios solamente era el motor universal, que existía por encima de todo el orden del universo y lo gobernaba, como se ve por el lib. XII de la *Metafísica*, text. 38, y más claramente en todo el c. último; y así se lo atribuye Santo Tomás en I *cont. Gent.*, c. 13, y en la q. *De Spirit creat.*, a. 6, ad 10. Y, en realidad, es ésta la opinión más conforme con el razonamiento y propósito que pretende Aristóteles, aun cuando, si se atiene uno a sus palabras, parece que favorece más a la opinión contraria. Si alguien quisiese defender ésta, podría responder a la confirmación aducida negando la consecuencia, porque el movimiento del primer móvil es una causa más universal de los seres sublunares, y bien pudo atribuírselo a sí el primer motor por una razón particular, aun cuando concediese motores particulares a los demás cielos; esta respuesta la indica Santo Tomás en el referido lugar del lib. XII de la *Metafísica.*

Sobre el número de las inteligencias

21. A la otra confirmación, en la que se pregunta qué número de inteligencias puede inferirse del movimiento de los cielos, confieso claramente que la cosa es

telis et Commentatoris, res est dubia quid ipsi senserint. Nam interdum Aristoteles significat primum movens, id est, Deum movere primum mobile immediate, ut XII Metaph., text. 38, ubi primo motori tribuit lationem primam, et text. 43 ait *primum principium movere primo, sempiterno et uno motu.* Et declarat statim hunc motum primum, quem primus motor efficit, esse motum primi mobilis, et ad efficiendos alios motus caelorum constituit alias intelligentias; unde videtur eadem proportione loqui de proximis motoribus; nam, si loqueretur de motione mediata vel universali per generalem concursum, deberet aeque tribuere primo motori motus omnium caelorum. Ubi D. Thomas et interpretatur ita Aristotelem, et in eamdem sententiam inclinare videtur, reprehendens Avicennam; et Commentator ibidem, qui clarius, com. 94, idem docet, quamvis aliter illum interpretetur Iandunus, XII Metaph., q. 17, contra quem disputat Iavellus, q. 15; sed parum nostra interest quid senserit Commentator. Aliis vero locis significat Aristoteles Deum tantum esse motorem universalem, existentem supra totum ordinem universi et praesidentem illi, ut patet ex XII Metaph., text. 38, et clarius toto c. ult.; et ita illi attribuit D. Thomas, I cont. Gent., c. 13, et q. de Spirit. creat., a. 6, ad 10. Et revera est haec sententia magis consentanea discursui et rationi quam Aristoteles intendit, quamquam si verba eius spectentur, magis oppositae sententiae favere videatur. Quam si quis vellet defendere, posset ad confirmationem factam respondere negando consequentiam, quia motus primi mobilis est universalior causa rerum sublunarium, et potuit primus motor peculiari ratione illum sibi vendicare, etiamsi aliis caelis peculiares motores attribuerit; quam responsionem indicat D. Thomas citato loco XII Metaphysicae.

De numero intelligentiarum

21. Ad aliam confirmationem, in qua petitur quis numerus intelligentiarum ex motibus caelorum colligi possit, fateor quidem

bastante incierta; sin embargo, es una conjetura probable que a cada cielo se ha de asignar una inteligencia motriz, y, por ello, partiendo de este efecto sensible, al menos puede investigarse ese número de inteligencias. En cambio, que cada cielo tenga su propio motor lo infieren algunos de que la inteligencia que mueve al cielo, aunque no sea el alma propia que lo informa, tiene con él, sin embargo, una especial unión, por razón de la cual el cielo participa de la inteligencia no sólo el movimiento, sino también la influencia, más aún incluso las pasiones propias e internas y la perpetuidad; por causa de esa unión se dice animado el cielo, y que se mueve a sí mismo y se distingue en él la parte que mueve por sí de la parte que es movida por sí. De este modo discurren Averroes, XII *Metaph.*, com. 36 y 37, y II *De Caelo,* c. 61. Por consiguiente, como una inteligencia no puede tener esta unión más que con un cielo, es necesario, por ello, que se multiplique el número de las inteligencias de acuerdo con el número de los cielos. Pero este razonamiento no me agrada, porque tal unión, o se finge que es mayor que la existente entre el motor local y el móvil, o que no lo es. Lo primero no puede entenderse; pues ¿de qué clase puede ser esa mayor unión? En efecto, no puede ser sustancial, ya que se da entre dos supuestos íntegros y perfectos; ni tampoco puede intervenir ninguna que sea accidental, si no es mediante la acción o contacto virtual; y la inteligencia no puede ejercitar sobre el cielo otra acción que la moción local, y el cielo no recibe de la inteligencia la influencia o virtud para influir de otro modo sino en cuanto la influencia actual del cielo depende del movimiento local, acerca de la cual dependencia no es propio de este lugar discutir de qué clase sea, pero puede tomarse de lo dicho sobre la causa eficiente. En cambio, que el cielo reciba de la inteligencia pasiones propias e internas, como la cantidad, figura, luz y otras virtudes innatas, es algo imaginario, ya que todas estas cosas, o nacen de principios internos de la cosa, o son concreadas con ella y hechas por la misma causa por la que es creada la misma cosa. Por lo cual, en el primer instante de la creación tiene el cielo todas estas propiedades, aun cuando no se mueva todavía ni esté unido a la inteligencia, en cuanto productora de algo en él mismo. De ello se deduce asimismo que el cielo

rem esse satis incertam; coniectura tamen probabilis est unicuique caelo propriam intelligentiam motricem esse assignandam, ideoque ex hoc sensibili effectu saltem hunc numerum intelligentiarum investigari posse. Quod vero singuli caeli singulos habeant motores, multi ex eo colligunt quod intelligentia movens caelum, quamvis non sit propria anima informans illud, habet tamen cum illo quamdam specialem unionem, ratione cuius participat caelum ab intelligentia non solum motum, sed etiam influentiam, immo et proprias et internas passiones et perpetuitatem; propter quam unionem dicitur caelum animatum, et seipsum movere, et distingui in eo partem per se moventem a parte per se mota. Ita philosophatur Averr., XII Metaph., com. 36 et 37, et II de Caelo, c. 61. Quia ergo una intelligentia non potest nisi cum uno caelo habere hanc unionem, ideo necesse est iuxta numerum caelorum multiplicari numerum intelligentiarum. Hic vero discursus non placet, quia illa unio aut fingitur maior quam sit inter motorem localem et mobile, aut non. Primum intelligi non potest; quae enim esse potest illa maior unio? Nam substantialis esse non potest, cum sit inter duo supposita integra et perfecta; accidentalis autem nulla intervenire potest, nisi media actione vel contactu virtuali; intelligentia autem non potest exercere circa caelum aliam actionem, nisi motionem localem, neque aliter caelum recipit ab intelligentia influentiam seu virtutem influendi, nisi in quantum actualis influentia caeli a motu locali pendet, de qua dependentia qualis sit non est hoc loco disputandum; sumi autem potest ex dictis de causa efficienti. Quod vero caelum habeat ab intelligentia proprias et internas passiones, ut quantitatem, figuram, lucem, et alias innatas virtutes, fictitium est, quia haec omnia vel oriuntur ex internis principiis rei, vel concreantur cum re et ab eadem causa fiunt a qua res ipsa creatur. Unde in primo instanti creationis habet caelum has omnes proprietates, cum tamen in illa nondum moveatur, neque unitum sit intelligentiae, ut efficienti aliquid in ipso. Ex quo etiam constat nec perpetuitatem habere caelum ab

no tiene tampoco la perpetuidad recibida de la inteligencia, ya que es por su naturaleza incorruptible y tiene desde el primer instante de su creación una duración de suyo perpetua. Más todavía, es incluso más probable que la inteligencia no produzca ninguna cualidad en el cielo, por medio de la cual actúe sobre los seres inferiores, ya porque para este fin le bastan al cielo sus cualidades innatas, cuya participación pueden tal vez comunicarse entre sí los mismos cielos para que varíe la influencia; ya tambien porque, como diremos después, las sustancias separadas no pueden imprimir cualidades en los cuerpos.

22. Por consiguiente, entre el cielo y la inteligencia sólo interviene la unión, o, mejor, la proximidad necesaria para el movimiento local. Y de esta moción puede inferirse probablemente de varios modos el referido número. Primero, porque, al ser tan grande la magnitud de cada cielo y tan grande la diversidad en esos movimientos, tanto por su velocidad y lentitud como por los términos entre los que se lleva a cabo, no parece verosímil que todos sean hechos por un único e idéntico motor de virtud finita. Sobre todo por tener que estar el motor próximo al móvil y no poder una misma inteligencia finita estar presente en todos esos cuerpos. Asimismo, porque la inteligencia mueve al cielo por medio del entendimiento y la voluntad; por lo cual es menester que perpetuamente atienda, considere y quiera dicho movimiento, y, por lo mismo, no es verosímil que atienda al mismo tiempo a tanta variedad y multitud de movimientos. Esas razones, según mi parecer, no convencen de que no pueda ser creada por Dios una inteligencia que con una especie única y una intuición simple pueda atender a toda la variedad de los cielos y de sus movimientos, y que también con un acto único quiera producir todos esos movimientos y todas sus diferencias, y que tenga también potestad para ejecutar tal voluntad y, finalmente, que pueda tener presencia o proximidad suficiente para todo aquel efecto. Pues ninguna de estas cosas excede la capacidad de la sustancia finita en toda su amplitud, ni en todas esas cosas aparece envuelta contradicción alguna. Sin embargo, es de hecho más verosímil lo que dije y lo que expone Aristóteles y, con él, otros filósofos y teólogos, sobre todo porque no piensan que los ángeles que mueven los cielos pertenezcan a los órdenes supremos de los ángeles, sino a los inferiores.

intelligentia, cum ex natura sua sit incorruptibile et a primo instanti suae creationis durationem habeat ex se perpetuam. Quin potius probabilius etiam est intelligentiam nullam qualitatem efficere in caelo per quam agat in haec inferiora, tum quia ad hoc sufficiunt caelo qualitates innatae, quarum participationem possunt fortasse inter se ipsi caeli communicare, ut influentia varietur; tum etiam quia, ut infra dicemus, substantiae separatae non possunt imprimere qualitates in corpora.

22. Solum ergo intervenit inter caelum et intelligentiam unio, vel potius propinquitas necessaria ad motum localem. Ex hac autem motione probabiliter colligi potest dictus numerus variis modis. Primo, quia, cum tanta sit magnitudo uniuscuiusque caeli et tanta diversitas in illis motibus, tam in velocitate et tarditate quam in terminis inter quos fiunt, non videtur verisimile omnes fieri ab uno et eodem motore finitae virtutis. Maxime cum motor debeat esse propinquus mobili et non possit eadem intelligentia finita esse praesens omnibus illis corporibus. Item, quia intelligentia movet caelum per intellectum et voluntatem; unde necesse est ut perpetuo attendat, consideret et velit illum motum, et ideo non est verisimile quod simul attendat ad tantam motuum varietatem et multitudinem. Quae rationes, mea sententia, non convincunt creari non posse a Deo aliquam intelligentiam quae unica specie et simplici intuitu attendere possit ad totam caelorum et eorum motuum varietatem, et unico etiam actu velle efficere omnes illos motus et omnes differentias eorum, et quae potestatem etiam habeat ad huiusmodi voluntatem exsequendam, ac denique quae possit habere praesentiam seu propinquitatem ad omnem illum effectum sufficientem. Nam haec omnia non excedunt capacitatem substantiae finitae in tota sua latitudine, neque in illis omnibus apparet ulla implicatio contradictionis. Nihilominus verisimilius de facto est quod dixi quodque Aristoteles docet, et cum eo alii philosophi et theologi, praesertim cum angeli motores caelorum non credantur esse ex supremis, sed ex inferioribus ordinibus angelorum.

23. Por consiguiente, de los movimientos de los cielos se infiere un número semejante de inteligencias; en cambio, si es mayor el número de inteligencias que el de los cielos móviles, no parece deducirse de los efectos. Por lo cual, Santo Tomás, I, q. 110, a. 1, ad 2, dice que Aristóteles estableció el número de sustancias espirituales de acuerdo con el número de movimientos que aparecen en los cuerpos celestes, ya que investigó esas sustancias valiéndose de aquellos movimientos solos y no pensó que tuvieran en el universo otra acción o función rectora que los movimientos de los cielos. Pero Avicena, en el lib. IX de su *Metafísica,* c. 4, agrega a ese número una cierta inteligencia que está al frente del mundo sublunar e induce las formas sustanciales en la materia dispuesta. Pero esta función rectora u operación, en el sentido que pretende Avicena, no conviene a los ángeles, como se demostró antes en las disputaciones de la causa formal y eficiente. Por tanto, por este motivo no es verdad que aumente el número de inteligencias: *Pero hay otro gobierno inmediato de los ángeles* (dice más arriba Santo Tomás) *sobre estos cuerpos inferiores, que ignoraron los filósofos, porque se ordena no a las acciones meramente naturales, sino a las sobrenaturales o libres o a las que de algún modo se producen fuera del cauce común de la naturaleza;* y de esto se deduce lógicamente que es mucho mayor el número de los ángeles que el de los cuerpos celestes. Pero hay que añadir que, aunque no pueda inferirse de los efectos de un modo riguroso más que un determinado número de inteligencias, sin embargo lógicamente no se deduce de ahí que no existan más inteligencias de las que sean necesarias para tales efectos. Así que sin razón dice el Comentador, en el XII *Metaph.,* com. 44, que, *si hubiese algunas sustancias inmateriales que no movieran, serían superfluas;* esto es, ciertamente, falso, porque el fin primario de las inteligencias no es mover los cuerpos, ni tener alguna otra acción o gobierno sobre los seres corpóreos, sean celestes o sublunares. Lo cual puede hacerse también evidente con la razón natural, porque las sustancias espirituales son más nobles que las corporales, y tienen su perfección absoluta no solamente sin éstas, sino también sin relación intrínseca a ellas, porque no son sustancias incompletas y parciales, como el alma racional, la cual, por ese motivo, dice relación intrínseca

23. Ex motibus ergo caelorum similis numerus intelligentiarum colligitur; an vero maior sit numerus intelligentiarum quam caelorum mobilium, non videtur posse ex effectibus colligi. Unde D. Thom., I, q. 110, a. 1, ad 2, dicit Aristotelem posuisse numerum substantiarum spiritualium iuxta numerum motuum qui in caelestibus corporibus apparent, quia ex solis illis motibus illas substantias investigavit, quas non putavit habere in universo aliam actionem vel praesidentiam praeter caelorum motiones. Avicenna vero, lib. IX suae Metaph., c. 4, addit illi numero quamdam intelligentiam quae sublunari mundo praeest et formas substantiales inducit in materiam dispositam. Sed haec praelatio vel operatio, in sensu quem Avicenna intendit, non convenit angelis, ut supra, in disputationibus de causa formali et efficienti, demonstratum est. Unde ex hoc capite non est verum augeri intelligentiarum numerum: *Est autem* (ait D. Thom. supra) *alia immediata praesidentia angelorum supra haec corpora inferiora, quam philosophi ignorarunt, quia ordinatur, non ad actiones mere naturales, sed ad supernaturales vel liberas, vel quae aliquo modo fiunt praeter communem cursum naturae;* et ex hoc recte colligitur multo maiorem esse angelorum numerum, quam sit caelestium corporum. Addendum vero est, quamvis ex effectibus non possit terminate colligi nisi tantus numerus intelligentiarum, non recte tamen inde colligi non esse plures intelligentias quam ad tales effectus sint necessariae. Ita ut immerito dicat Comment., XII Metaph., Comment. 44, *quod si aliquae essent substantiae immateriales non moventes, essent otiosae;* id enim est falsum, quia primarius finis intelligentiarum non est movere corpora, neque habere aliquam aliam actionem vel praesidentiam in res corporeas, sive caelestes, sive sublunares. Quod ratione etiam naturali potest esse evidens, quia substantiae spirituales sunt nobiliores corporalibus et habent suam absolutam perfectionem, non solum sine illis, sed etiam sine intrinseca habitudine ad illas, quia non sunt substantiae incompletae et partiales, ut anima rationalis, quae ob eam causam dicit intrinsecam habi-

al cuerpo, sino que son sustancias íntegras y enteramente desligadas de los cuerpos y superiores a ellos; por consiguiente, el fin primario de las mismas no son los cuerpos o las acciones sobre los cuerpos, sino que existen para Dios como último fin, y fuera de El no tienen otro fin, sino que son por causa de sí y de su perfección. Por consiguiente, de la negación de los varios efectos o movimientos sobre los cuerpos no se infiere positivamente, por decirlo así, que no hay mayor número de ángeles, sino a lo sumo de modo negativo puede deducirse que sobre esa base no se infiere un número mayor.

24. Ahora bien, que sea mucho mayor, además de que consta por la Escritura Divina y los Padres, puede probarse también con la razón natural, al menos con probabilidad, porque un agente perfecto produce las cosas más perfectas y más semejantes a sí en el mayor número, si fácilmente puede. Y muchas otras congruencias aporta Santo Tomás, II *cont. Gent.,* c. 92, y I, q. 50, a. 3; y otros Doctores, *In II,* dist. 2 y 3. Ni parecen haber ignorado enteramente los filósofos este número de los ángeles, pues Aristóteles, en *I De Caelo,* c. 9, dice que sobre el cielo hay unos entes sempiternos, ajenos a toda alteración o pasión, que gozan por toda la eternidad de una vida óptima y plenamente suficiente; y en el lib. I, c. 3, dice que tanto los griegos como los bárbaros y todos en general piensan que existen dioses, y a ellos atribuyen el lugar más elevado, porque lo inmortal es propio de lo inmortal. Lo mismo repite en el lib. II, c. 1. En cambio, en el lib. I *De Anima,* c. 5 y al final, refiere, citando a Tales, que todo está lleno de dioses, y en el lib. I *De Part. animal.,* c. 5, refiere lo mismo citando a Heráclito, y parece que aprueba esa opinión, y en el lib. XII de la *Metafísica,* c. 8, explica que con el nombre de dioses hay que entender las primeras sustancias, es decir, las inteligencias separadas, y añade que acerca de los dioses han dicho muchas cosas en sentido mítico los antiguos, tanto para persuadir al pueblo, como también para las conveniencias de las leyes y negocios humanos: *De los cuales* —dice—, *si uno separase y tomase solamente esto, a saber, que los dioses son las primeras sustancias, pensará que es una afirmación divina.* Sobre estos dioses dice

tudinem ad corpora, sed sunt substantiae integrae et absolutae omnino a corporibus, et superiores illis; ergo primarius finis earum non sunt corpora, vel actiones in corpora, sed sunt propter Deum ut ultimum finem, et extra illum non habent alium finem, sed sunt propter se, et propter suam perfectionem. Ex negatione ergo plurium effectuum vel motuum in corpora non infertur positive (ut sic dicam) non esse maiorem numerum angelorum, sed ad summum potest negative inferri ex eo capite non colligi maiorem.

24. Quod vero longe maior sit, praeterquam quod ex divina Scriptura et Patribus constat [1], ostendi etiam potest ratione naturali, saltem probabiliter, quia perfectum agens res perfectiores sibique similiores, si commode potest, in maiori facit multitudine. Et plures alias congruentias adducit D. Thomas, II cont. Gent., c. 92, et I, q. 50, a. 3; et alii Doctores, In II, dist. 2 et 3. Nec philosophi videntur omnino ignorasse hunc angelorum numerum, nam Aristoteles, I de Caelo, c. 9, dicit supra caelum esse entia quaedam sempiterna, nullis alterationibus vel passionibus subiecta, quae optimam in universa sempiternitate vitam et sufficientissimam habent; et lib. I, c. 3, ait tam graecos quam barbaros, universosque omnes, deos esse putare eisque supremum locum tribuere, eo quod immortale ad immortale sit accommodatum. Idem repetit lib. II, c. 1. At vero, lib. I de Anima, c. 5, et in fine, ex Thalete refert omnia esse deorum plena, et lib. I de Partibus animal., c. 5, idem ex Heraclito refert, eamque sententiam approbare videtur, et XII Metaph., c. 8, declarat deorum nomine primas substantias intelligendas esse, id est, intelligentias separatas, dicitque a maioribus suis multa esse de diis tradita fabulose et ad populi persuasionem et ad legum et rerum humanarum opportunitatem: *E quibus* (ait) *si quis hoc solum separet et accipiat, scilicet, Deos esse primas substantias, divine dictum putabit.* De qui-

[1] Daniel, 7; Apocal., 5; Iob, 25; Luc., 2; Math., 23; Hyeron., his locis; Dion., de Caelest. hierarch., c. 15; Greg., 17; Moral., c. 7.

igualmente, en el lib. X de la *Etica,* c. 8, que se ha de pensar que son bienaventurados y felices en sumo grado y que su felicidad tan eximia no consiste en alguna acción, sino en la contemplación. Pero, en el I *Polit.,* c. 1, añade que *todas las gentes pensaron que los dioses tienen un rey,* indicando que, aun cuando las inteligencias se llamen dioses, hay, a pesar de todo, entre ellas un numen supremo que tiene por esencia la verdadera divinidad; y en el lib. VII *Polit.,* c. 14, declara que los dioses difieren clarísimamente de los hombres y los superan en mucho; y allí nombra también a los héroes, a los cuales separa de los hombres. Y, finalmente, en el lib. III *Rhetoric.,* c. 18, refiere, tomándolo de Sócrates y Melito, que hay unas sustancias que se llaman demonios, a las cuales llamaba Sócrates dioses, y Melito hijos de los dioses. De todo esto se infiere, por consiguiente, que Aristóteles conoció una multitud de inteligencias que no están destinadas a mover los cielos. Y que fue ésta la opinión de Platón consta por el diálogo X *De Legibus* y por el diálogo *Critias,* y por Masilio Ficino, en su argumento. Sobre esto pueden verse más cosas en Plotino, *Enéada III,* lib. V, c. 6; y en Alcinoo, lib. *De Doctrina Platonis,* c. 15; y en Proclo, lib. *De Anima et daemon.;* y en Eugubino, lib. III *de Peren. Philosoph.,* desde el c. 12 casi hasta el lib. V, y en lib. VIII, c. 1 y sigs.; allí nota que el nombre de dioses fue frecuentemente atribuido por los gentiles a los muertos y a veces a los cuerpos o astros celestes o a sus motores, y en ocasiones a las sustancias separadas, que no están ligadas a ningún cuerpo.

25. De lo cual, por fin, puede conjeturarse que los filósofos no han llegado al conocimiento de las sustancias separadas partiendo de solos los movimientos celestes, sino también por otro camino; de lo contrario, no hubiesen creído que existían otras sustancias de esta clase además de las que movían los cielos. Ahora bien, por qué camino han llegado a este conocimiento no está suficientemente claro. Y Aristóteles a veces insinúa que fue admitido por sola la tradición y por una fe humana, pero de esa tradición no juzga que hubo ningún comienzo. Por ello, en el lib. XII de la *Metafísica,* c. 8, tiene por verosímil que *muchas veces, habiendo sido hallada un arte, y, en cuanto era posible, también la filosofía, y habiéndose perdido nuevamente, las opiniones de aquéllos han sido conservadas hasta hoy como unas reliquias.* Otros tienen como verosímil que este conocimiento, o más bien esta sospe-

bus item diis, X Ethic., c. 8, dicit eos putandos esse maxime beatos atque felices, eorumque eximiam beatitudinem non in actione aliqua, sed in contemplatione positam esse. Addit vero, I Politic., c. 1, *omnes gentes existimasse deos habere regem,* indicans, quamvis intelligentiae dii appellentur, esse tamen inter eas unum supremum numen, quod veram divinitatem per essentiam habet; in VII autem Polit., c. 14, declarat deos manifestissime differre ab hominibus longeque antecellere; et ibidem etiam nominat heroas, quos ab hominibus separat. Ac denique, lib. III Rhetor., c. 18, ex Socrate et Melito refert esse quasdam substantias quae daemonia appellantur, quae Socrates appellabat deos, Melitus autem filios deorum. Ex his ergo omnibus colligitur Aristotelem agnovisse multitudinem intelligentiarum quae ad caelos movendos non sunt destinatae. Eamque fuisse sententiam Platonis constat ex Dialogo X Legibus, et ex Dialog. Critias, et ex Marsilio Ficino, in argumento eius. De qua re plura videri possunt in Plotino, Aenead. III, lib. V, c. 6; et Alcinoo, libro de doctrina Platonis, c. 15; et Proclo, lib. de Anima et daemon.; et Eugub., lib. III de Peren. philosoph., a c. 12 fere usque ad lib. V, et lib. VIII, c. 1 et sequentibus; ubi notat nomen deorum a gentilibus saepe fuisse tributum hominibus mortuis, nonnunquam corporibus vel syderibus caelestibus aut eorum motoribus, interdum vero substantiis separatis, quae nulli corpori alligatae sunt.

25. Ex quo tandem coniectare licet philosophos non ex solis motibus caelestibus pervenisse in cognitionem substantiarum separatarum, sed alia etiam via; alioqui non credidissent esse alias substantias huiusmodi praeter motrices caelorum. Qua autem via in hanc cognitionem pervenerint, non satis constat. Et Aristoteles interdum insinuat sola traditione et quadam humana fide id receptum fuisse, cuius traditionis nullum existimat fuisse initium. Unde XII Metaph., c. 8, verisimile putat *saepius quaque arte et philosophia, quoad possibile fuit, inventa, rursusque corrupta, has illorum opiniones quasi quasdam reliquias huc usque servatas esse.* Alii verisimile putant potuisse hanc

cha, haya podido elaborarse partiendo de algunos efectos que han experimentado los hombres, bien sobre sí mismos, bien sobre sus cosas, como eran las respuestas de los ídolos, los vaticinios u otras mociones extraordinarias, producidas por motores invisibles, pues de allí pudieron inferir que existían algunas sustancias invisibles e intelectuales, que se hallaban entre los hombres. Y a éstas las llamaron con nombres diversos, a saber, dioses, demonios, lares, genios, héroes, sobre los cuales y sus varias significaciones puede leerse a Eugubino, citado antes, y a Marsilio Ficino, orat. 6 *In Convivium Plat.;* y a Luis Vives, en los *Escolios a Agustín,* lib. VII *De Civitate,* c. 13. Es claramente verdadero que pudieron los gentiles atribuir dichos efectos a las almas de los hombres muertos; pero muchos de ellos ignoraban la inmortalidad del alma, otros en cambio no pensaron que todos aquellos efectos pudieran ser hechos por los espíritus humanos separados; y —lo que es más creíble— unida la tradición que tenían de esos dioses, ángeles y demonios, se llegaron a persuadir fácilmente de que tales efectos provenían de los dioses.

Sobre el origen de las inteligencias

26. En el segundo argumento se pregunta de dónde les viene el ser a tales sustancias, no con el testimonio de la fe, ya que eso no nos pertenece de momento y es cierto además por la fe que todas las cosas han sido creadas por Dios; sino con el testimonio de la filosofía y de los filósofos, sobre lo cual podrían decirse muchas cosas, si no se hubiesen tocado ya de modo suficiente en lo que precede. Pues, al disputar acerca de la causa eficiente, hemos mostrado que se conoce con la razón natural la creación de todas las cosas por un único Dios, y que esto no fue totalmente ignorado por Aristóteles. Y al tratar del primer ente, hemos demostrado que no hay más que un ente necesario por sí; y que los otros no lo son, más que en cuanto de El dimanan y son producidos por él. Por consiguiente, hay que decir así que todas las sustancias espirituales excepto la primera no son entes absolutamente necesarios, sino que reciben el ser por la producción y creación de Dios, y que esto no es ajeno a la filosofía; pues la razón principal por la que hemos mostrado antes que existen esas sustancias, fue tomada de su causa eficiente; y el modo de producción por creación no solamente no repugna

cognitionem vel potius suspicionem comparari ex aliquibus effectibus quos homines experti sunt, vel circa seipsos, vel circa res suas, ut erant responsa idolorum, vaticinia, vel aliquae extraordinariae motiones factae ab invisibilibus motoribus, nam inde colligere potuerunt esse aliquas substantias invisibiles et intellectuales, quae inter homines versabantur. Et has appellarunt diversis nominibus, scilicet, deos, daemonia, lares, genios, heroas, de quibus et de earum significationibus variis legi potest Eugubinus supra, et Marsil. Ficin., orat. VI in Convivium Plat.; et Ludov. Vives, in Scholiis ad Aug., lib. VII de Civit., c. 13. Verum quidem est potuisse gentiles praedictos effectus tribuere animabus hominum mortuorum; sed multi illorum ignorabant immortalitatem animarum; alii vero non existimarunt omnes illos effectus potuisse fieri ab spiritibus humanis separatis; et (quod credibilius est), adiuncta traditione quam de his diis, angelis aut daemoniis habebant, facile sibi persuaserunt illos effectus a diis provenire.

De origine intelligentiarum

26. In secundo argumento petitur unde habeant esse huiusmodi substantiae, non secundum fidem, tum quia id ad nos nunc non spectat, tum quia certum est secundum fidem omnia esse creata a Deo, sed secundum philosophiam et philosophos, de qua re multa dici possent, nisi in superioribus essent sufficienter tacta. Nam, disputantes de causa efficienti, ostendimus creationem omnium rerum ab uno Deo ratione naturali cognosci, et ab Aristotele non omnino fuisse ignoratam. Disputantes autem de primo ente, demonstravimus unum tantum esse ens ex se necessarium, alia vero non esse nisi in quantum ab eo manant et efficiuntur. Sic ergo dicendum est substantias omnes spirituales praeter primam non esse entia necessaria simpliciter, sed per effectionem et creationem Dei recipere esse, neque hoc esse alienum a philosophia; ratio enim praecipua qua supra ostendimus has substantias esse, ex causa efficienti earum desumpta est; modus autem effectionis per creationem non

sino que con otros hechos puede mostrarse que es necesario, como se mostró ya antes. Sobre el tercer argumento trataremos en las dos secciones siguientes; pues exige que expliquemos el modo de ser de estas sustancias.

SECCION II

QUÉ PUEDE CONOCER LA RAZÓN NATURAL SOBRE LA QUIDIDAD Y ESENCIA DE LAS INTELIGENCIAS CREADAS

1. Los escritores y filósofos suelen discutir extensamente sobre si en esta vida podemos conocer quiditativamente las sustancias separadas; la duda parece que la suscitó Aristóteles, III *De Anima*, c. 7, al decir: *Consideraremos después si es posible que él mismo,* es decir el entendimiento humano, *mientras no está separado de la cantidad, tenga o no alguna inteligencia de las realidades separadas:* sobre lo cual advierte el Comentador que la cuestión que quedó allí propuesta no fue resuelta por Aristóteles en ningún otro pasaje. En cambio él, juntamente con Temistio, Alejandro y Avempace, a quienes cita, la resuelve afirmando que nos es posible en esta vida alcanzar un estado tal de contemplación perfecta en el que podamos conocer quiditativamente y por sí mismas a dichas sustancias; y esta opinión la explica extensísimamente.

Resolución de la cuestión

2. Creo que es inútil perder el tiempo en exponer o refutar esta opinión; en efecto, si se entienden los términos, es evidente por sí mismo que en esta vida no podemos conocer quiditativamente esas sustancias, mayormente porque el Comentador no sólo habla de las inteligencias creadas, sino también de Dios; es más, se refiere principalmente a El, ya que en su contemplación reside sobre todo nuestra felicidad y perfección, como atestigua Aristóteles, XII de la *Metafísica*, c. 7, y X de la *Etica*, c. 7. Y es evidente que en esta vida no podemos conocer a Dios quiditativamente; más aún, es también cierto que ninguna criatura puede con sus

solum non repugnat, verum etiam ex aliis rebus ostendi potest necessarius, ut supra ostensum est. De tertio argumento dicemus in duabus sectionibus sequentibus; postulat enim ut explicemus modum essendi harum substantiarum.

SECTIO II

QUID POSSIT RATIONE NATURALI COGNOSCI DE QUIDDITATE ET ESSENTIA INTELLIGENTIARUM CREATARUM

1. Solet a scriptoribus et philosophis fuse disputari an possimus in hac vita substantias separatas quidditative cognoscere; quam dubitationem videtur movisse Aristoteles, III de Anima, c. 7, dum dixit: *Si fieri possit ut aliquam ipse,* scilicet humanus intellectus, *non separatus a magnitudine, separatarum rerum intelligat, necne, considerandum est postea:* ubi Commentator advertit quaestionem ibi propositam nullo alio loco fuisse ab Aristotele definitam. Ipse autem cum Themistio, Alexand., et Avempace, quos ipse refert, eam definit affirmans posse nos in hac vita ad eum statum perfectae contemplationis pervenire in quo possimus illas substantias quidditative et per seipsas cognoscere; quam sententiam fusissime declarat.

Resolutio quaestionis

2. Supervacaneum autem existimo in ea vel exponenda vel confutanda operam perdere; nam si termini intelligantur, est per se evidens non posse nos in hac vita cognoscere quidditative illas substantias, maxime quia Commentator non solum de creatis intelligentiis, sed etiam de Deo, immo de illo maxime loquitur; quia in illius contemplatione nostra beatitudo et perfectio potissimum consistit, teste etiam Aristotele, XII Metaph., c. 7, et X Ethic., c. 7. Est autem evidens non posse nos Deum in hac vita quidditative cognoscere; immo etiam est certum non posse ullam creaturam suis

fuerzas naturales alcanzar tal conocimiento, como se trató ampliamente en lo que antecede. Y nos referimos aquí al conocimiento quiditativo tal como allí lo explicamos, a saber, un conocimiento tal de la esencia y de la quididad de la cosa que nos manifieste no sólo los predicados comunes, sino también los propios hasta la última diferencia, con un conocimiento de ella propio y positivo; de éste, pues, habla Averroes, y ésta es la significación propia de las palabras "conocimiento quiditativo"; porque la quididad de una cosa no consiste sólo en los predicados comunes, sino sobre todo en los propios.

3. Por tanto, al tratar de este conocimiento suponemos —como es bien sabido por la misma experiencia— que no podemos conocer quiditativamente las inteligencias por camino o modo natural, aun cuando mediante conceptos negativos o connotativos, o sea, confusos, podamos explicar de algún modo su quididad. La primera parte está comúnmente admitida, como es claro por Santo Tomás, II *Metaph.*, lect. 1, partic. 6, y I, q. 12, a. 12, q. 88, a. 2, en los cuales lugares hay que consultar a Cayetano, *In De Ente et Essentia*, c. 6, q. 14; el Ferrariense, III *cont. Gent.*, c. 45; Iavello, II *Metaph.*, q. 3; Escoto, *In I*, dist. 3, q. 1; Antonio Andrés, II *Metaph.*, q. 3. Todos éstos parecen diferir ciertamente en el modo de hablar, cuando dicen que podemos alcanzar un conocimiento quiditativo de las sustancias separadas; pero, cuando explican ese conocimiento, declaran suficientemente que en la realidad no difieren, puesto que llaman conocimiento quiditativo a cualquier conocimiento de la quididad, aun cuando se logre por conceptos imperfectos, en parte comunes y en parte negativos, como también advirtieron los tomistas, y ampliamente Fonseca, II *Metaph.*, c. 1, q. 2. Y la razón de esta afirmación es que no tenemos ningún principio con el que podamos llegar naturalmente a ese conocimiento perfecto de las sustancias separadas. En efecto, nuestro conocimiento se lleva a cabo o bien inmediatamente por la especie de la cosa, o se logra mediatamente y por razonamiento, apoyándose en los efectos o propiedades; pero raramente procedemos *a priori* para conocer los efectos desde sus causas. Ahora bien, nosotros no tenemos especies propias con las que conozcamos quiditativamente las inteligencias, ni tampoco podemos adquirir el conocimiento por los efectos o las causas; por consiguiente, de ningún modo. La menor se

naturalibus viribus talem cognitionem assequi, ut in superioribus late tractatum est. Loquimur autem hic de cognitione quidditativa eo modo quem ibi explicuimus, scilicet, pro tali cognitione essentiae et quidditatis rei, quae non tantum praedicata communia, sed etiam propria usque ad differentiam ultimam secundum propriam ac positivam eius cognitionem manifestat; de hac enim loquitur Averr., et haec est propria significatio vocis quidditativae cognitionis; nam quidditas rei non consistit tantum in communibus praedicatis, sed maxime in propriis.

3. De hac igitur cognitione loquendo, supponimus, ut vel ipsa experientia satis notum, non posse nos via aut modo naturali quidditative cognoscere intelligentias, licet possimus quidditatem earum per conceptus negativos, aut connotativos, vel confusos aliquo modo declarare. Prior pars est receptissima, ut patet ex D. Th., II Metaph., lect. 1, partic. 6, et I, q. 12, a. 12, q. 88, a. 2, quibus locis videndus est Caietan., de Ente et essentia, c. 6, q. 14; Ferrar., III cont. Gent., c. 45; Iavell., II Metaph., q. 3; Scot., In I, dist. 3, q. 1; Ant. Andreas, II Metaph., q. 3. Qui in modo quidem loquendi videntur differre, dicentes posse nos comparare quidditativam cognitionem substantiarum separatarum; sed dum explicant illam cognitionem, satis declarant in re non differre, quia cognitionem quidditativam vocant quamcumque quidditatis cognitionem, etiamsi sit per imperfectos conceptus, partim communes, partim negativos, ut thomistae etiam notarunt, et late Fonseca, II Metaph., c. 1, q. 2. Ratio autem assertionis est quia nos nullum habemus principium quo possimus in huiusmodi cognitionem perfectam substantiarum separatarum pervenire naturaliter. Cognitio enim nostra aut fit immediate per speciem rei, aut mediate et per discursum comparatur ab effectis aut proprietatibus; raro vero a priori procedimus ad effectus ex causis cognoscendos. Sed nos non habemus species proprias per quas intelligentias quidditative cognoscamus, neque ex effectibus vel causis possumus illam acquirere; ergo nullo modo. Minor quoad prio-

prueba en cuanto a su primera parte, porque no tenemos esas especies naturalmente congénitas, puesto que el entendimiento humano está al comienzo como una tabla rasa en que nada se ha pintado. Ni tampoco podemos recibirlas de las cosas sensibles, ya que no están contenidas en ellas de modo alguno, ni los fantasmas sensibles pueden servir para producir las especies de las realidades espirituales tales como son en sí. Finalmente, tampoco podemos alcanzar dichas especies en el estado de la vida presente por un influjo de Dios o de las inteligencias, puesto que en el presente estado no puede concebir nada nuestra alma sino por conversión al fantasma, por lo cual el influjo de tales especies es algo enteramente preternatural o sobrenatural. Y lo que inventa Averroes acerca de un estado en el que el entendimiento pasivo (tal como él habla) se une al entendimiento agente, y por esa especial unión se eleva al conocimiento de las sustancias separadas, y se convierte, como dice, en entendimiento adquirido, todo esto —digo— se parece a una pura imaginación y supone el error de que el entendimiento —tanto pasivo como agente— sean sustancias separadas y de que nosotros entendemos en virtud de la unión de ambos sin la información propia del alma intelectiva, lo cual consta por los tratados del alma que es imposible. Y, además, finge falsamente y en contra de toda experiencia que llegamos a veces a una unión tan perfecta con ese entendimiento agente, o más bien con la inteligencia separada, que conocemos perfectamente las otras sustancias separadas; pues ese estado ni lo ha experimentado él, como manifiestan elocuentemente sus errores, ni lo experimentamos nosotros, ni puede pensarse o entenderse naturalmente, para omitir otras razones que, contra esa y otras ficciones parecidas, adujo Santo Tomás, III *cont. Gent.*, desde el c. 41 al 45.

4. Por otra parte, no hay ningún efecto en la naturaleza por el que podamos lograr un conocimiento quiditativo de las inteligencias, cosa que, *a fortiori*, se explica por lo que dijimos en la sección precedente. Pues, partiendo de los efectos, apenas podemos conocer con probabilidad que tales sustancias existen, incluso de modo confuso y en general; por consiguiente, ¿cómo íbamos a conocer por los efectos sus quididades, hasta las diferencias propias? Más aún, a pesar de que la esencia de Dios es para nosotros más incomprensible que la de las inteligencias,

rem partem probatur, quia non habemus illas species a natura congenitas, cum intellectus humanus a principio sit tamquam tabula rasa, in qua nihil est depictum. Neque etiam possumus ex sensibilibus illas recipere, quia in eis nullo modo continentur, nec phantasmata sensibilia possunt deservire ad efficiendas species rerum spiritualium prout in se sunt. Nec denique possunt huiusmodi species pro eo statu huius vitae naturaliter comparari per influxum Dei aut intelligentiarum; quia pro statu isto nihil potest anima nostra concipere, nisi per conversionem ad phantasmata, unde influxus talium specierum omnino est praeter vel supernaturalis. Quod autem Averroes comminiscitur de quodam statu in quo intellectus passivus (ut ipse loquitur) unitur intellectui agenti, et ex ea speciali unione elevatur ad cognoscendas substantias separatas, et fit (ut ait) intellectus adeptus, hoc (inquam) totum figmento simile est, et supponit errorem, quod intellectus tam passibilis, quam agens, sint substantiae separatae, ac per eorum unionem nos intelligimus absque propria informatione animae intellectivae, quod impossibile esse constat ex scientia de Anima. Et deinde falso et contra omnem experientiam fingit nos pervenire interdum ad tam perfectam unionem cum illo intellectu agente, vel potius intelligentia separata, ut perfecte cognoscamus alias substantias separatas; hunc enim statum neque ipse expertus est, ut eius errores satis manifestant, neque nos experimur, neque naturaliter cogitari aut intelligi potest, ut omittam rationes alias quas contra illam fictionem et similes produxit D. Thomas, III cont. Gent., a c. 41 ad 45.

4. Rursus non est aliquis effectus in natura per quem possimus quidditativam cognitionem intelligentiarum comparare, quod a fortiori patet ex dictis sectione praecedenti. Nam ex effectibus vix possumus probabiliter cognoscere has substantias esse, etiam in confuso et in communi; quomodo ergo cognoscemus per effectus earum quidditates, usque ad proprias differentias? Quin potius, licet essentia Dei incomprehensibilior nobis sit quam intelligentiarum, tamen per effectus

sin embargo, por sus efectos nos es más conocida que las otras inteligencias, ya que, partiendo de los efectos, conocemos con más evidencia la existencia de Dios que la de los ángeles, puesto que los efectos que entran en nuestra experiencia dependen esencialmente de Dios, y no de los ángeles. E igualmente conocemos más atributos esenciales de Dios que de los ángeles, ya que las perfecciones y fuerzas de aquél están más representadas en los efectos sensibles que las naturalezas de los ángeles. Por lo cual sucede también que, de ese modo imperfecto con que podemos concebir las realidades espirituales partiendo de las criaturas, llegamos a un concepto más propio de Dios que de cualquier inteligencia creada. En efecto, acerca de Dios conocemos por sus efectos muchas cosas que sólo en El pueden encontrarse, como es ser un acto puro por sí mismo y otras semejantes que fueron estudiadas antes. En cambio, nada podemos alcanzar acerca de las inteligencias, sobre todo apoyándonos en los efectos, a no ser las cosas que son comunes a todos los entes o sustancias creadas, o a lo más las cosas comunes a todas las sustancias incorpóreas. No hay, efectivamente, en la naturaleza ningún efecto dependiente de una sustancia inmaterial que no pudiera ser hecho por otra más perfecta, o incluso por una más imperfecta; por consiguiente, no depende de la diferencia específica, por decirlo así, o de una capacidad estrictamente propia de una inteligencia como tal; por tanto, partiendo de los efectos no es posible llegar a los conceptos específicos y propios de las inteligencias, incluso a los negativos e imperfectos, y mucho menos a un conocimiento quiditativo de las mismas.

5. Y con esto, por fin, podemos fácilmente persuadirnos de que, partiendo del conocimiento de las causas, no podemos conseguir esa noción, ya que las inteligencias no tienen una causa intrínseca, excepto su naturaleza simple, la cual no podemos conocer de modo inmediato en sí misma, como se probó. Y causa extrínseca no tienen otra que Dios, al cual no conocemos naturalmente sino en el grado que puede manifestarse por los efectos sensibles o, a lo más, por nuestra alma, como indicó San Agustín, IX *De Trinitate*, c. 3; por consiguiente, es imposible que, basándonos en este conocimiento de Dios, lleguemos a un conocimiento quiditativo de las inteligencias. La consecuencia es clara, ya que, con tal conocimiento, ni

notior nobis est quam aliae intelligentiae, nam ex effectibus evidentius cognoscimus Deum esse quam angelos, quia effectus quos experimur essentialiter pendent a Deo et non ab angelis. Et similiter plura essentialia attributa Dei cognoscimus quam angelorum, quia eius perfectiones et vires magis repraesentantur in effectibus sensibilibus quam angelorum naturae. Unde etiam fit ut, illo imperfecto modo quo possumus spirituales res concipere ex creaturis, perveniamus in conceptum magis proprium Dei quam alicuius intelligentiae creatae. De Deo enim multa cognoscimus ex effectibus quae in ipsum solum convenire possunt, ut est a se esse purum actum, et similia quae supra tacta sunt. De intelligentiis vero nihil assequi possumus, praesertim ex effectibus, nisi vel quod commune est omnibus entibus aut substantiis creatis, vel ad summum, quod commune est omnibus substantiis incorporeis. Nullus enim est effectus in natura pendens ab aliqua substantia immateriali qui non posset ab alia perfectiori, vel etiam ab imperfectiori fieri; non ergo pendet a differentia specifica, ut ita dicam, vel a facultate omnino propria alicuius intelligentiae, ut talis est; ergo ex effectibus deveniri non potest in conceptus specificos et proprios intelligentiarum, etiam negativos et imperfectos, nedum in quidditativam earum cognitionem.

5. Atque hinc tandem facile convinci potest non posse nos ex causarum cognitione comparare huiusmodi notitiam, quia intelligentiae non habent causam intrinsecam praeter simplicem naturam, quae in se immediate cognosci a nobis non potest, ut probatum est. Causam autem extrinsecam nullam habent nisi Deum, quem nos naturaliter non cognoscimus nisi quantum ex sensibilibus effectibus, vel ad summum quantum ex anima nostra manifestari potest, ut attigit August., IX de Trin., c. 3; ergo impossibile est ex hac cognitione Dei pervenire ad quidditativam cognitionem intelligentiarum. Patet consequentia, quia illa cognitione nec pos-

podemos conocer a Dios como es en sí, ni en cuanto contiene eminentemente esos efectos, ni tampoco la originación que cada uno de los efectos tiene respecto de El. Por lo cual, a lo sumo, partiendo de esa causa y de su potencia, deducimos que puede producir un grado de sustancias incorpóreas o intelectuales, y tal vez que en él pueden darse varios géneros y especies de sustancias; pero cuáles sean esas especies y cuál sea la quididad propia de cada una no lo podemos saber por virtud del conocimiento mismo que tenemos naturalmente de Dios. Por consiguiente, con ninguna razón o vía natural podemos alcanzar el conocimiento quiditativo de estas sustancias.

Se resuelve la objeción acerca del alma racional

6. Queda una dificultad, y es que nuestra alma separada del cuerpo puede conocer quiditativamente las inteligencias separadas, aun cuando no pueda hacerlo de modo comprehensivo (pues estas dos nociones son diferentes, como se ha demostrado extensamente en lo que precede y en otros lugares); por tanto, unida al cuerpo podrá asimismo alcanzar ese conocimiento. La consecuencia es clara, porque, de lo contrario, nuestra alma, como consecuencia de su unión al cuerpo, quedaría privada de una operación perfectísima, a la cual está sumamente inclinada, y así se hallaría en el cuerpo violentamente, y naturalmente desearía separarse de él a fin de poder alcanzar su última perfección; pero esto es contradictorio, por ser ella la forma natural del cuerpo. Ahora bien, esta dificultad depende de muchos principios que se refieren a la psicología. En efecto, el antecedente que se toma es incierto, principalmente en la doctrina de Santo Tomás, como se ve en I, q. 89, a. 2. Y si se concede dicho antecedente, se discute también si el alma informa al cuerpo o no según el grado superior o intelectivo. Por lo cual, los que sostienen la opinión negativa, responderán tal vez que el alma, por su unión con el cuerpo, no queda impedida de las operaciones que puede tener como forma del cuerpo, pero que, en cambio, puede quedar impedida de otras que podía tener de acuerdo con el grado en que no informa al cuerpo. Sin embargo, ni puede sostenerse esta respuesta, ni nos satisface, ya porque supone una opinión falsa,

sumus Deum cognoscere prout in se est, neque prout eminenter continet hos effectus, neque etiam ipsas emanationes singulorum effectuum ab ipso. Unde ad summum ex illa causa et potentia eius discurrimus posse efficere gradum quemdam substantiarum incorporearum vel intellectualium, et fortasse in eo posse fieri plura genera et species substantiarum; quales vero sint illae species, et quae sit uniuscuiusque propria quidditas, non possumus cognoscere ex vi eius cognitionis quam de Deo naturaliter habemus. Nulla ergo ratione aut via naturali possumus quidditativam cognitionem harum substantiarum comparare.

Solvitur obiectio de anima rationali

6. Una superest difficultas, quia anima nostra separata a corpore potest quidditative cognoscere intelligentias separatas, esto non possit comprehensive (haec enim duo distincta sunt, ut in superioribus et alibi latius declaratum est); ergo etiam coniuncta corpori poterit in huiusmodi cognitionem pervenire. Patet consequentia, nam alias anima nostra ex unione ad corpus privaretur perfectissima operatione ad quam habet summam inclinationem et ita esset in corpore violenter, et naturaliter appeteret ab illo separari ut ultimam posset perfectionem assequi; hoc autem repugnat, cum illa sit naturalis forma corporis. Haec vero difficultas ex multis principiis pendet, spectantibus ad scientiam de Anima. Nam et antecedens, quod sumitur, incertum est, praesertim in doctrina D. Thomae, ut patet I, q. 89, a. 2. Quod si illud antecedens concedatur, est etiam controversum an anima secundum superiorem gradum et intellectivum informet corpus, necne. Unde qui partem sustinet negativam, fortasse respondebit animam ex unione ad corpus non impediri, quoad eas operationes quas potest habere ut forma corporis, posse vero impediri quoad alias quas habere potest secundum eum gradum quo non informat corpus. Verumtamen neque haec responsio sustineri potest neque satisfacit, tum quia falsam sententiam supponit,

puesto que el alma racional es forma del cuerpo según toda su sustancia hasta el grado último y más perfecto que hay en ella, pues, de lo contrario, no constituiría al hombre formalmente en la especie humana y racional; ya también porque no resuelve la dificultad propuesta de cómo, a pesar de ser el alma forma natural del cuerpo, se ve impedida por él en su operación más perfecta.

7. Por lo cual hay que afirmar que nuestra alma es de una condición tal, que puede tener dos estados, uno en el cuerpo y otro fuera del cuerpo, y, por consiguiente, que puede adquirir conocimiento intelectual por un doble camino, a saber, por el cuerpo, o por el influjo de otra causa superior. Por consiguiente, mientras está el alma en el cuerpo, sólo puede adquirir conocimiento por medio del cuerpo, hablando en términos naturales; por tanto, ni siquiera puede conocerse por sí misma, sino por algunos efectos que experimenta en sí, ni tampoco a las sustancias superiores, a no ser por los efectos sensibles, o a lo más por analogía y proporción consigo misma y con los efectos que experimenta en sí. En cambio, el que no pueda ascender todavía más proviene de su imperfección natural, a la cual debe el ser forma del cuerpo y el valerse de él, en ese estado, como de un instrumento para adquirir el conocimiento; y, propiamente, el cuerpo no le impide, sino que más bien le ayuda cuanto puede en orden al conocimiento; y no es ayudada en más alto grado porque un conocimiento más elevado es enteramente desproporcionado con el cuerpo. Pero, en cambio, cuando el alma se ha separado, posee otro modo más inmaterial de adquirir las especies, mediante el influjo de una causa superior; tiene también un uso más libre de las mismas sin dependencia de los fantasmas, y, por ello, puede obtener en ese estado un conocimiento más perfecto de algunas realidades. Esto se ha de afirmar necesariamente en cualquier opinión, porque al menos está fuera de discusión que el alma separada puede verse intuitivamente a sí misma por medio de sí misma, lo cual es imposible mientras está unida al cuerpo, como es conocido evidentemente por la experiencia. Por eso, dicha dificultad no es especial, sino común en cualquier opinión, y, por ello, todos la tienen que resolver diciendo que el alma tiene una perfección finita y fuerzas limitadas, y que por eso no puede reunir en sí las perfecciones de ambos

quia anima rationalis secundum totam suam substantiam usque ad ultimum gradum et perfectissimum qui est in illa, est forma corporis, alias non constitueret formaliter hominem in specie humana et rationali; tum etiam quia non solvitur difficultas tacta, quo modo anima sit naturalis forma corporis et tamen ex eo impediatur a perfectissima operatione.

7. Quare dicendum est hanc esse animae nostrae conditionem ut duplicem statum habere possit, unum in corpore et alium extra corpus, et, consequenter, ut duplici via possit acquirere cognitionem intellectivam, scilicet, vel per corpus, vel per influxum alterius causae superioris. Quamdiu ergo anima est in corpore, solum potest per corpus acquirere cognitionem, naturaliter loquendo; ideoque nec seipsam potest per se cognoscere, sed per aliquos effectus quos in se experitur, nec etiam superiores substantias, nisi per effectus sensibiles, vel ad summum per proportionem et analogiam ad seipsam et ad effectus quos in se experitur. Quod vero ulterius ascendere non possit est ex naturali imperfectione sua, ex qua habet ut sit forma corporis, et quod pro illo statu eo utatur ut organo ad acquirendam cognitionem; neque proprie impedit illam corpus, sed iuvat potius ad cognitionem quantum ipsum potest; altius vero non iuvatur, quia altior cognitio est omnino improportionata corpori. At vero postquam anima est separata, habet alium modum acquirendi species magis immaterialem, per influxum superioris causae; habet etiam liberiorem usum earum sine dependentia a phantasmatibus, et ideo potest aliquarum rerum perfectiorem cognitionem habere in eo statu. Quod in omni opinione necessario asserendum est; nam saltem est extra controversiam quod separata anima potest seipsam intuitive videre per seipsam, quod non potest dum est corpori coniuncta, ut experientia evidenter notum est. Quare difficultas illa non est specialis, sed communis in omni sententia, et ideo ab omnibus solvenda est dicendo animam esse finitae perfectionis et habere limitatas vires, ideoque non posse sibi coniungere perfectiones utriusque status; ac

estados; y, por consiguiente, no es de maravillar que, mientras está unida, no pueda ejercer —en algún aspecto— tan libre y perfectamente esas acciones por las que conviene con las sustancias separadas; igual que, contrariamente, también cuando está separada se ve privada de muchas perfecciones u operaciones y causalidades que posee unida al cuerpo, por lo cual ese estado es más natural para ella, aun cuando el otro no sea positivamente violento, por decirlo así, sino preternatural.

8. Y, con lo que se dijo en la primera parte de la aserción, ha quedado probada de paso la segunda parte de la conclusión, concretamente, que nosotros en esta vida podemos entender de algún modo la quididad de las inteligencias, ya que al menos en común entendemos que son posibles, más todavía, que de hecho existen. Y además entendemos que son semejantes a Dios en el grado intelectual y espiritual completo; ahora bien, esto equivale a conocer de algún modo la quididad de las mismas. Y eso es lo que prueban a lo más los testimonios y razones que suelen aducirse para confirmar la opinión de Averroes. Una de ellas es ésta: que tales sustancias están contenidas en el objeto adecuado del entendimiento. De este principio puede sacarse a lo sumo que podemos conocer las inteligencias confusamente bajo la razón de ente o de sustancia; pues nuestro entendimiento no puede conocer con la misma perfección todas las cosas que están contenidas bajo la extensión del ente, según sus propias razones. En efecto, aparte de aquella razón objetiva general, se requiere una proporción tanto entre las fuerzas naturales del entendimiento y la perfección del objeto, cuanto entre la especie por la que se une la potencia al objeto y el modo connatural de obtener tal especie, y todas estas cosas en nosotros son desproporcionadas con respecto a las inteligencias, para que podamos conocerlas quiditativamente; sin embargo, nos conducen a un conocimiento aproximado, por la semejanza o conexión que tienen esas sustancias con las que nos son más conocidas.

9. Lo mismo prueba aquella otra razón de que la felicidad natural del hombre reside en la contemplación de las sustancias separadas. Porque, en primer lugar, nuestra felicidad esencial no consiste en el conocimiento de las inteligencias creadas, sino sólo de la sustancia primera increada; en efecto, sólo ella es nuestro

proinde mirum non est quod, dum est coniuncta, quoad aliquid non possit exercere tam libere et perfecte illas actiones, in quibus convenit cum substantiis separatis; sicut, e contrario, etiam dum est separata, privatur multis perfectionibus seu operationibus et causalitatibus, quas habet corpori coniuncta, propter quod hic status est illi magis naturalis, quamvis alter non sit positive (ut ita dicam) violentus, sed praeternaturalis.

8. Atque ex his quae in priori parte assertionis dicta sunt, obiter fere probata est altera pars conclusionis, nimirum, posse nos in hac vita quidditatem intelligentiarum aliquo modo intelligere, quia saltem in communi intelligimus eas esse possibiles, immo et esse de facto. Rursusque intelligimus esse similes Deo in gradu intellectuali et spirituali completo; sed hoc est cognoscere aliqualiter quidditatem earum. Atque hoc ad summum probant testimonia et rationes quae ad confirmandam Averrois sententiam adduci solent. Qualis est illa, quod huiusmodi substantiae continentur sub adaequato obiecto intellectus. Ex hoc enim principio ad summum colligi potest intelligentias posse a nobis confuse cognosci sub ratione entis vel substantiae; nam intellectus noster non potest aeque perfecte cognoscere omnia quae sub latitudine entis continentur, secundum proprias rationes eorum. Nam, ultra illam generalem rationem obiectivam, requiritur proportio tam inter naturales vires intellectus et perfectionem obiecti, quam inter speciem per quam potentia unitur obiecto et modum connaturalem obtinendi talem speciem, quae omnia sunt in nobis improportionata respectu intelligentiarum, ut possint a nobis quidditative cognosci; conducunt tamen ad aliqualem cognitionem, propter similitudinem aliquam vel connexionem quam habent illae substantiae cum iis quae nobis notiores sunt.

9. Idem probat illa ratio, quod naturalis beatitudo hominis in contemplatione substantiarum separatarum consistit. Nam imprimis essentialis nostra beatitudo non consistit in cognitione intelligentiarum creatarum, sed solius primae increatae substantiae; sola enim illa est ultimus finis noster: creatarum

último fin: en cambio, la contemplación de las inteligencias creadas se refiere, a lo más, a una perfección accidental de nuestra felicidad. Ahora bien, para la felicidad esencial connatural al hombre no se exige un conocimiento quiditativo de la inteligencia suma e increada, ya que éste no le es posible al hombre por la vía natural, como antes se mostró. Ni pertenece tampoco a la razón de la felicidad humana una perfección cualquiera del conocimiento, sino precisamente aquella que está proporcionada a la capacidad natural; pues, como dijo muy bien en esos mismos pasajes Aristóteles, el hombre sólo puede ser bienaventurado como hombre. Por tanto, para la bienaventuranza accidental, que consiste en la contemplación de las otras inteligencias, no se requerirá el conocimiento quiditativo de las mismas, aunque sea necesaria alguna concepción aproximada de su quididad. Y tal vez en este sentido dijo Aristóteles, lib. IX de la *Metafísica*, c. 12, text. 22, que en nosotros la ignorancia de las sustancias inmateriales no es al modo de la ceguera, que consiste en la privación de la misma potencia visiva, sino que en nosotros se dice sólo privación del acto, porque, concretamente, tenemos potencia para conocerlas, aunque muchos las ignoren. Esto puede entenderse bien del conocimiento imperfecto, para el cual tenemos facultad en el estado de la vida presente, o bien del conocimiento quiditativo, para el cual tiene nuestra alma potestad, y podrá usar de ella cuando esté separada del cuerpo, aun cuando Aristóteles nunca haya declarado esto expresamente. Queda sólo ya que expliquemos en particular cuál sea el grado de conocimiento que podemos tener en el estado de la vida presente acerca de las sustancias separadas, cosa que llevaremos a cabo en la sección siguiente.

SECCION III

QUÉ ATRIBUTOS PUEDEN CONOCERSE COMO PERTENECIENTES A LAS ESENCIAS DE LAS INTELIGENCIAS CREADAS

1. *Puede conocerse naturalmente que las inteligencias son entes reales y son sustancias.*— En principio es cierto que acerca de estas sustancias se conoce que son entes reales existentes por sí y, consecuentemente, que son sustancias. Esto queda por sí mismo claro con lo que ya se dijo; pues, cuando demostramos que

vero intelligentiarum contemplatio ad summum spectat ad accidentalem perfectionem nostrae beatitudinis. At vero ad beatitudinem essentialem connaturalem homini non requiritur cognitio quidditativa summae ac increatae intelligentiae, quia illa non est possibilis homini per naturam, ut supra ostensum est. Neque est de ratione humanae beatitudinis quaelibet perfectio cognitionis, sed illa quae naturali capacitati est proportionata; nam, ut optime dixit eisdem locis Aristoteles, homo solum potest esse beatus ut homo. Igitur ad accidentalem beatitudinem, quae in aliarum intelligentiarum contemplatione sita est, non erit necessaria quidditativa earum cognitio, aliqualis tamen quidditatis earum conceptio necessaria erit. Atque hoc fortasse sensu dixit Aristoteles, lib. IX Metaph., c. 12, text. 22, ignorationem substantiarum immaterialium non esse in nobis ut caecitatem, quae consistit in privatione ipsius potentiae visivae, sed dicere tantum privationem actus, quia, nimirum, in nobis est potentia ad cognoscendas illas, licet multi illas ignorent. Quod potest intelligi vel de cognitione imperfecta, ad quam est in nobis potentia pro statu huius vitae, vel de cognitione quidditativa, ad quam est potestas in anima nostra, eaque uti poterit a corpore separata, etsi Aristoteles nunquam hoc expresse declaraverit. Sed iam superest ut in particulari explicemus quanta possit esse haec cognitio substantiarum separatarum in nobis pro statu huius vitae, quod in sequenti sectione praestabimus.

SECTIO III

QUAE ATTRIBUTA COGNOSCI POSSINT DE ESSENTIIS INTELLIGENTIARUM CREATARUM

1. *Intelligentias esse entia realia et substantias, naturaliter cognosci potest.*— Principio certum est cognosci de his substantiis quod sint entia realia per se existentia, et consequenter quod sint substantiae. Hoc per se clarum est ex dictis; nam cum demon-

estas sustancias existen, demostramos que son entes; pero no son entes que inhieran en algún ente, porque no pueden inherir en la sustancia material por ser de un orden superior y más perfecto. Ni tampoco pueden inherir en una sustancia inmaterial, ya que, si ésta es increada, no es capaz de que inhiera en sí entidad alguna, y si es sustancia creada e inmaterial, a ésta la llamamos nosotros inteligencia separada, ya sea una o varias, como se ha dicho. Por lo cual, si en esos entes no hay ningunos accidentes, se concluye lógicamente que ellos son sustancias; y si tienen accidentes, de ahí se prueba también que hay en ellos una sustancia que sustenta a tales accidentes; por tanto, la misma inteligencia es esencialmente sustancia; por consiguiente, conocemos suficientemente la quididad de estas sustancias en cuanto a esos predicados comunes.

2. Pero alguno preguntará tal vez si conocemos quiditativamente estos mismos predicados, a saber, el ente y la sustancia, en cuanto se dicen de las inteligencias; pues Escoto, *In I*, dist. 3, q. 1, lo afirma del ente y lo niega de la sustancia. En primer lugar, porque el concepto de ente es absolutamente simple y uno; por ello, no puede ser parcialmente conocido y parcialmente ignorado, y, por tanto, si se lo conoce de algún modo, se lo conoce quiditativamente. En segundo lugar, porque no conocemos la sustancia por especie propia, ni, por tanto, quiditativamente. Pero otros, por el contrario, afirman que no conocemos quiditativamente el concepto de ente, y que, en cambio, sí conocemos así el concepto de sustancia. La razón de la parte primera está en que el concepto de ente no es uno, ni prescinde de los inferiores; por lo cual, no se conoce quiditativamente, al menos de modo adecuado, si no se conocen todos sus inferiores, cosa que es imposible para nosotros. La razón de la segunda parte es que, si no conocemos la sustancia en cuanto tal de modo quiditativo, no conocemos nada de este modo, porque, ignorando la sustancia, no puede ser conocido quiditativamente el accidente, e ignorado el género supremo, no pueden conocerse quiditativamente los inferiores que están contenidos en él. Tal vez piense alguien que se conocen quiditativamente ambos predicados, a causa del fundamento de una y otra sentencia.

stramus has substantias esse, demonstramus esse entia; non autem sunt entia quae alicui enti inhaereant, quia substantiae materiali inhaerere non possunt, cum sint superioris et perfectioris ordinis. Neque inhaerere possunt alicui substantiae immateriali, quia illa quae increata est non est capax alicuius entitatis sibi inhaerentis; si autem sit substantia creata et immaterialis, hanc nos vocamus intelligentiam separatam, sive una sit, sive plures, sicut iam dictum est. Unde, si in his entibus nulla sint accidentia, recte concluditur ea esse substantias; si vero accidentia habent, inde etiam convincitur in eis esse substantiam quae talibus accidentibus substet; ipsa ergo intelligentia essentialiter est substantia; quoad haec ergo praedicata communia, satis cognoscimus quidditatem harum substantiarum.

2. Quaeret vero aliquis an haec ipsa praedicata, scilicet, ens et substantia, prout de intelligentiis dicuntur, cognoscantur a nobis quidditative; nam Scotus, In I, dist. 3, q. 1, affirmat de ente et negat de substantia. Primo, quia conceptus entis est omnino simplex et unus; unde non potest partim cognosci, partim ignorari, et ideo si aliquo modo cognoscitur, quidditative cognoscitur. Secundo, quia nos non cognoscimus substantiam per propriam speciem, ergo nec quidditative. Alii vero e contra dicunt conceptum entis non cognosci quidditative a nobis; conceptum vero substantiae ita cognosci. Ratio prioris partis est quia conceptus entis non est unus nec praecisus ab inferioribus; unde non cognoscitur quidditative, saltem adaequate, nisi omnia inferiora cognoscantur, quod nobis possibile non est. Posterioris vero partis ratio est quia, si substantiam ut sic quidditative non cognoscimus, nihil prorsus quidditative cognoscimus, quia, ignorata substantia, non potest accidens quidditative cognosci, et, ignorato genere summo, non possunt quidditative cognosci quae sub illo continentur. Aliquis vero fortasse opinabitur, utrumque praedicatum quidditative cognosci, propter utriusque sententiae fundamentum.

3. Yo, por mi parte, opino que quiditativamente no se conoce ninguno, si se habla del conocimiento quiditativo con propiedad. En efecto, para el conocimiento quiditativo no basta que sea conocimiento propio de alguna realidad o predicado, es decir, que no sea común a otros; pues de este modo conocemos la esencia de Dios con un concepto de alguna manera propio, y, sin embargo, no la conocemos quiditativamente, porque no conocemos aquello precisamente que es propio de Dios del modo que lo es, sino que lo conocemos por medio de negaciones o en relación con las cosas creadas. De manera semejante, en esta vida conocemos nuestra alma de algún modo hasta su diferencia específica, y, sin embargo, no la conocemos quiditativamente, según la opinión más verdadera, ya que no la concebimos por su sustancia y especie propia, ni nos es suficientemente claro su modo de entender o de obrar, ni, finalmente, aprehendemos el modo de su sustancia positivamente (por decirlo así), sino mediante una negación. Por consiguiente, no conocemos de modo quiditativo ni la razón de sustancia ni la de ente, ya que sólo podemos explicar las razones propias de estos conceptos de modo confuso por medio de negaciones o de algunas relaciones.

4. Y esto se explica más en particular: en efecto, acerca del ente conocemos, a lo más, que es lo que es, pero no conocemos de modo quiditativo qué es el ser mismo, por lo cual unos opinan que es un acto realmente distinto de la esencia, y otros, en cambio, que no se distingue. Igualmente es dudoso si el mismo concepto que expresamos con esas palabras, a saber, *aquello que es*, es objetivamente uno y tiene una quididad; por consiguiente, no es señal de que lo conozcamos quiditativamente. Ni basta para esto que esa razón sea absolutamente simple y de algún modo una, según nuestra opinión, ya que una razón, aun cuando sea simple, puede ser conocida de modo confuso y a través de conceptos impropios, sean negativos o connotativos. Esto se ve con más evidencia en el concepto de sustancia, cuya razón no concebimos más que por la negación de existir en otro, o por la relación de servir de substrato a otros, cosas ambas que no pertenecen a la razón quiditativa de sustancia. Además no conocemos quiditativamente la razón de subsistencia; más todavía, si no hubiésemos conocido con la luz de la fe

3. Ego vero opinor neutrum cognosci quidditative, si de quidditativa cognitione proprie loquamur. Nam ad cognitionem quidditativam non satis est quod sit cognitio propria alicuius rei vel praedicati, id est, non communis aliis; hoc enim modo essentiam Dei cognoscimus conceptu aliquo modo proprio, et tamen non cognoscimus eam quidditative, quia non cognoscimus illud ipsum quod est proprium Dei eo modo quo est, sed per negationes vel habitudinem ad res creatas. Similiter in hac vita cognoscimus animam nostram usque ad eius differentiam specificam aliquo modo, et tamen non cognoscimus quidditative, iuxta veriorem sententiam, quia non concipimus illam per propriam substantiam ac speciem, nec modum intelligendi aut operandi eius satis perspicimus, nec denique modum substantiae eius positive (ut ita dicam), sed per negationem apprehendimus. Sic ergo nec rationem substantiae aut entis quidditative cognoscimus, quia proprias rationes horum conceptuum confuse tantum per negationes, vel habitudines quasdam explicare possumus.

4. Quod in particulari declaratur amplius: nam de ente ad summum cognoscimus esse id quod est, non cognoscimus autem quidditative quid sit ipsum esse; unde alii opinantur esse actum re distinctum ab essentia, alii vero non distingui. Item incertum est an illemet conceptus quem hac voce explicamus, scilicet, *id quod est*, sit obiective unus et habens unam quidditatem; ergo signum non est cognosci a nobis quidditative. Neque ad hoc satis est quod illa ratio sit simpliciter simplex et aliquo modo una, iuxta nostram sententiam, quia ratio, quamvis simplex, potest confuse et per improprios conceptus, vel negativos, vel connotativos, cognosci. Hoc ipsum evidentius constat in conceptu substantiae, cuius rationem non concipimus nisi aut per negationem non existendi in alio, aut per habitudinem substandi aliis, quae non pertinent ad quidditativam rationem substantiae. Rursus non cognoscimus quidditative rationem subsistentiae; immo, si lumine fidei non cogno-

el misterio de la Encarnación, no hubiéramos distinguido nunca con el solo conocimiento natural la subsistencia de la esencia de la sustancia; y, sin conocer quiditativamente la subsistencia, es imposible conocer quiditativamente la sustancia. Además, no podemos conocer quiditativamente ni siquiera la sustancia material, que es la que parece que está más proporcionada a nosotros, porque tampoco conocemos la materia de modo quiditativo, sino por analogía, como dijo Aristóteles, y, por consiguiente, ocurre lo mismo con la forma, cosa que manifiesta bastante también la diversidad de opiniones al explicar las razones propias y los efectos de tales principios. ¿Qué tiene, por tanto, de extraño que no podamos conocer quiditativamente la razón de sustancia, en cuanto tal, y del modo que se halla en las inteligencias? Principalmente, no siendo muy cierto que la razón común de aquéllas sea una y unívoca, e incluso existiendo acerca de ese punto varias opiniones de filósofos. Finalmente, el argumento de Escoto es muy bueno, porque no conocemos la sustancia como tal mediante una especie propia, como se ve claro en psicología y tocaremos poco después comparando el accidente con la sustancia.

5. Y no me parece que sea un inconveniente conceder que no conocemos quiditativamente ninguna sustancia en esta vida; más todavía, pienso que ello está suficientemente comprobado por la experiencia. En efecto, una cosa que no ha sido averiguada por tantos filósofos, empleando en ello tanta diligencia, es muy verosímil que exceda la facultad natural del ingenio humano; ahora bien, no conozco que se haya hallado aún ese conocimiento quiditativo de ninguna sustancia; pues la que más nos parece que conocemos es la especie humana o el alma, y ese mismo conocimiento es tan imperfecto que no puede llamarse quiditativo. Lo mismo puede afirmarse fácilmente acerca de los accidentes que no son sensibles *per se;* en cambio, puede tenerse un conocimiento mayor de los sensibles *per se,* ya que son concebidos mediante una especie propia. Pero ni siquiera éstos parecen ser conocidos de modo quiditativo (tanta es la debilidad del ingenio humano); pues, ¿quién ha explicado de modo satisfactorio hasta ahora qué es el sonido, el olor y cosas semejantes? Pero de todo esto trataremos con más amplitud en otra parte; con todo, con este razonamiento queda confirmada con más evidencia la resolución de la sección precedente.

vissemus Incarnationis mysterium, per solam naturalem cognitionem non distinxissemus subsistentiam ab essentia substantiae; non cognita autem quidditative subsistentia, impossibile est quidditative cognoscere substantiam. Praeterea nec substantiam materialem, quae magis proportionata nobis esse videtur, quidditative cognoscere possumus, quia nec materiam quidditative cognoscimus, sed per analogiam, ut Aristoteles dixit, et consequenter nec formam, quod satis etiam manifestat diversitas opinionum in explicandis propriis rationibus et effectibus talium principiorum. Quid ergo mirum quod rationem substantiae ut sic, et prout in intelligentiis reperitur, quidditative cognoscere non possimus? Maxime cum non sit ita certum illarum rationem communem esse unam et univocam, immo de ea re sint variae philosophorum opiniones. Denique ratio Scoti est optima, quia non cognoscimus substantiam ut sic per propriam speciem, ut constat ex scientia de anima et attingemus paulo inferius comparando accidens ad substantiam.

5. Nec censeo inconveniens concedere nullam substantiam cognosci a nobis quidditative in hac vita; quin potius existimo sufficienti experimento id notum esse. Quod enim a tantis philosophis et tanta adhibita diligentia compertum non est, satis verisimile est excedere naturalem facultatem ingenii humani; non video autem adhuc inventam esse hanc quidditativam cognitionem alicuius substantiae; quam enim maxime videmur cognoscere est humana species vel anima, et illamet cognitio tam est imperfecta, ut quidditativa dici non possit. De accidentibus vero quae non per se sentiuntur, idem dici facile potest; de iis vero quae per se sentiuntur, maior haberi potest cognitio, quia per propriam speciem concipiuntur. Sed adhuc illa non videntur quidditative cognosci (tanta est humani ingenii imbecillitas); quis enim adhuc satis explicuit quid sit sonus, odor et similia? Sed de his alibi latius; ex hoc tamen discursu confirmatur evidentius resolutio praecedentis sectionis.

Se muestra que los ángeles son intelectuales y que carecen de materia

6. Digo, en segundo lugar: con la razón natural conocemos que las inteligencias son sustancias incorpóreas, inmateriales e intelectuales. Esta conclusión está tomada de Aristóteles, XII de la *Metafísica,* en donde habla únicamente de los motores de las esferas celestes, pero el argumento es el mismo para los demás, y así lo cree el Comentador y otros filósofos posteriores y los intérpretes de Aristóteles; también los teólogos y Padres antiguos enseñaron esto expresamente, y a ellos me referiré después. Omito los pasajes de la Escritura en que se llama a los ángeles espíritus, no con la designación común con la que también el aire suele llamarse espíritu, sino con la designación propia con que se dice de una realidad incorpórea, como se advierte por el c. *Firmiter* de *Sum. Trinit. et fide Cathol.* Por tanto, nos tenemos que valer únicamente de la razón, y para explicar esa conclusión supongo que una sustancia puede ser corpórea de dos modos: uno, totalmente corpórea y en cuanto a las dos partes, a saber, la materia y la forma; porque supongo, basándome en lo que antes se dijo de la causa material, que toda sustancia corpórea está compuesta de materia y de forma, aunque, si pudiese haber una sustancia simple y corpórea, sería absolutamente necesario que fuese en su totalidad extensa y divisible en partes, porque es la condición e imperfección de la sustancia material. De un segundo modo puede ser corpórea una sustancia sólo por parte de la materia, es decir, estando compuesta de cuerpo y espíritu, como el hombre. Y la misma distinción puede hacerse acerca de los otros dos atributos, a saber, ser inmaterial y ser intelectual; estos tres atributos, efectivamente, como diré en lo que sigue, se convierten en el caso de la materia presente.

7. *Las inteligencias no son corpóreas en toda su integridad.*— Por consiguiente, acerca del primer atributo, a saber: *incorpóreo,* si se toma en cuanto opuesto a corpóreo, según el primero de los modos dichos, es de todo punto evidente que las inteligencias no son corpóreas en ese sentido, porque una realidad que es totalmente y en cuanto a sus dos partes corpórea, es muy imperfecta; ya que ni en su ser ni en su obrar se aparta en manera alguna de la materia ni la

Ostenditur angelos intellectuales esse et carere materia

6. Dico secundo: ratione naturali cognoscitur intelligentias esse substantias incorporeas, immateriales et intellectuales. Haec conclusio sumitur ex Aristotele, XII Metaph., ubi solum loquitur de motoribus orbium caelestium, sed est eadem ratio de reliquis, atque idem sentiunt Commentator et alii posteriores philosophi et Aristotelis interpretes; theologi etiam et antiqui Patres hoc expresse docuerunt, quos infra commemorabo. Omitto Scripturae loca in quibus angeli spiritus vocantur, non communi appellatione, qua etiam aer vocari solet spiritus, sed propria, qua dicitur de re incorporea, ut sumitur ex c. *Firmiter,* de Sum. Trinit. et fide Cathol. Ratione igitur tantum agendum est, ad quam explicandam suppono duobus modis posse substantiam esse corpoream: uno modo omnino et quoad utramque partem, materiam, sicilicet, et formam; suppono enim ex supra dictis de causa materiali omnem substantiam corpoream esse compositam ex materia et forma, quamvis si posset esse substantia simplex et corporea, omnino necessarium esset illam secundum se totam esse extensam et divisibilem in partes, quae est conditio et imperfectio substantiae materialis. Alio modo esse potest aliqua substantia corporea solum ex parte materiae, id est, composita ex corpore et spiritu, sicut est homo. Atque eadem distinctio adhiberi potest de aliis duobus attributis, scilicet, esse immaterialem et intellectualem; nam haec tria attributa, ut in progressu dicam, in praesenti materia convertuntur.

7. *Intelligentiae non sunt corporeae secundum se totas.*— De primo ergo attributo, scilicet *incorporeum,* si sumatur prout opponitur corporeo, primo modo dicto, evidentissimum est intelligentias non esse corporeas illo modo, quia res totaliter et quoad utramque partem corporea est valde imperfecta; nam in suo esse et operari nullo modo seiungitur a materia, nec dominatur illi. At

domina. Y, en cambio, las inteligencias están situadas dentro del universo en el supremo grado y orden de realidades; en este sentido dice Aristóteles, I *De Caelo*, c. 8, que por encima de los cielos están los entes sempiternos, que gozan de la mejor vida. Por lo cual, las inteligencias son, sin duda alguna, más perfectas que la especie humana. Que esto lo conocieron también los gentiles lo prueba extensamente Franc. Georg. en *Harm. mundi*, t. VI, cant. 1, c. 32, al cual cita Juan Arbóreo, lib. I *Theosoph.*, c. 2, diciendo que aquél pensaba lo contrario. Sin embargo, esto no sólo es ajeno a los Santos Padres y al modo de hablar de la Escritura, como expone extensamente allí Arbóreo, sino también a la tradición de todos los pueblos que han tratado de esas sustancias y ajeno a toda razón. Pues, si hay algunos efectos por los que llegamos al conocimiento de las inteligencias, ellos nos muestran o indican que en las inteligencias existe una fuerza y potencia mayor —o, al menos, no menor— que en la naturaleza humana, como es claro en el caso de los movimientos celestes y en otros efectos que operan en los hombres, como son las predicciones o revelaciones de cosas ocultas, etc. Igualmente, la principal razón con que probamos antes la existencia de las inteligencias basándonos en la semejanza más perfecta con Dios, prueba que éstas son más perfectas que todas las otras cosas visibles, incluido el hombre, y que participan con más perfección del grado intelectual; de lo contrario, no serían necesarias en el universo por esa razón. Por tanto, como el hombre no es sustancia corpórea del modo dicho, tampoco serán corpóreas de ese modo las inteligencias. Además, porque de allí deducimos que el hombre no es corpóreo de ese modo, sino que tiene por lo menos la forma espiritual, porque participa de la operación intelectual; ahora bien, las inteligencias son intelectuales de un modo más noble; por consiguiente.

8. Y, partiendo de la razón aducida, podemos avanzar más allá para mostrar que las inteligencias son incorpóreas también en el segundo sentido, es decir, no teniendo en sí ninguna mole cuantitativa ni extensión. En efecto, Dios es incorpóreo de este modo; por consiguiente, pertenece a la perfección del universo que exista algún grado de criaturas semejante a Dios en este modo de ser; porque la participación del ser divino en cuanto a un modo semejante de sustancia

vero intelligentiae ponuntur in universo in supremo gradu et ordine rerum, et ita Aristoteles, I de Caelo, c. 8, ait esse supra caelos entia sempiterna optimam vitam ducentia. Unde sine ulla dubitatione perfectiores sunt intelligentiae quam species humana. Quod etiam agnovisse gentiles probat late Franc. Georg., in Harm. mund., tom. VI, cant. 1, c. 32, quem refert Ioan. Arbor., lib. I Theosoph., c. 2, dicens illum sensisse oppositum. Quod tamen non solum est alienum a SS. Patribus et modo loquendi Scripturae, ut ibi Arboreus late tractat, sed etiam a traditione omnium gentium quae de his substantiis locuti sunt, et ab omni ratione. Nam si qui sunt effectus per quos in intelligentiarum cognitionem deveniamus, illi ostendunt seu indicant in intelligentiis maiorem, vel saltem non minorem vim potentiamque inesse, quam sit in humana natura, ut patet de motibus caelorum et de aliis effectibus quos in hominibus operantur, ut sunt praedictiones aut revelationes occultissimarum rerum, etc. Ratio item praecipua, qua supra probavimus intelligentias esse, ex perfectiori similitudine ad Deum, probat eas esse perfectiores omnibus rebus visibilibus, etiam homine, perfectiusque participare intellectualem gradum; alioqui non fuissent propter eam causam in universo necessariae. Cum ergo homo non sit substantia corporea illo modo, neque illo modo erunt corporeae intelligentiae. Item quia inde colligimus hominem non esse corporeum illo modo, sed habere saltem formam spiritualem, quia participat intellectualem operationem; sed intelligentiae sunt nobiliori modo intellectuales; ergo.

8. Ex ratione autem facta possumus ulterius progredi ad ostendendum intelligentias esse altero etiam modo incorporeas, id est, nullam in se habentes quantitatis molem aut extensionem. Nam Deus est hoc modo incorporeus; ergo ad perfectionem universi pertinet ut sit aliquis creaturarum gradus Deo similis in hoc modo essendi; nam participatio divini esse quoad similem substantiae modum non videtur involvere repugnantiam,

no parece encerrar contradicción, ni supera los límites de la criatura, y, por ello, una sustancia creada tal es propia de la perfección del universo; ahora bien, a las sustancias de ese grado y orden las llamamos inteligencias. Esta razón es la misma y tiene la misma eficacia que aquella que se trató ampliamente en la sección 1.ª, y prueba ciertamente que se dan algunas sustancias creadas que son incorpóreas de ese modo, pero no prueba que todas aquellas sustancias que llamamos inteligencias, y que admitimos que son superiores al hombre, sean incorpóreas de ese modo, ya que se salva suficientemente la semejanza con Dios y la perfección del universo si se dan algunas inteligencias supremas totalmente incorpóreas, aun cuando haya otras de orden inferior que tengan cuerpo. Más todavía, si esa variedad de inteligencias es posible, pertenecerá a la hermosura del universo que se dé en él uno y otro modo y orden de inteligencias.

9. Por lo cual, no solamente muchos de los antiguos filósofos, sino también algunos modernos filósofos y teólogos parecen afirmar en este sentido que algunos ángeles, especialmente los demonios, son corpóreos. Y esto lo afirma Cayetano de los motores del cielo en el c. 4 *Genes.*, y sobre los demonios en el c. 2 *ad Ephes.*, en cuyo texto aduce la razón que hemos tocado de la perfección y complemento del universo, a saber, que es menester que se den en él todos los grados de realidades, uno de los cuales es el de la sustancia corpórea intelectual no sensitiva, sino dotada únicamente de movimiento local. Esto lo mantuvo también Nifo, lib. III *De Daemon.*, c. 3 y ss.; lo mismo ampliamente Eugubino, lib. VIII *Peren. philos.*, c. 27 y 41, en donde no sólo cita a Platón, sino también a Aristóteles como partidarios de esa opinión, y a ella parece inclinarse en el lib. V de la *Metafísica*, c. 8. Más todavía, Santo Tomás, en la q. 16 *De Malo*, a. 1, ad 2, dice que es probable que Dionisio creyese que los demonios son corpóreos. Y San Agustín, a quien cita en el mismo sitio, lib. XI *Genes. ad litter.*, c. 13, y en otros lugares, parece que fue también de esa opinión.

Se prueba que no se dan ningunas inteligencias corpóreas

10. Por consiguiente, para que la razón aducida concluya de modo universal, hay que excluir por otro camino aquella distinción de las inteligencias incorpóreas y corpóreas. Y, en primer lugar, podemos mostrar que tal distinción no se apoya

nec excedit limites creaturae, et ideo ad perfectionem universi spectat huiusmodi substantia creata; substantias autem huius gradus et ordinis intelligentias vocamus. Quae ratio eadem est et eiusdem efficaciae cum illa quae sect. 1 tractata est late, et probat quidem dari aliquas substantias creatas hoc modo incorporeas, non tamen probat omnes illas quas intelligentias vocamus et superiores homine esse fatemur, esse illo modo incorporeas, quia similitudo ad Deum et perfectio universi satis salvatur si dentur aliquae supremae intelligentiae omnino incorporeae, quamvis dentur aliae inferioris ordinis habentes corpora. Immo, si huiusmodi varietas intelligentiarum possibilis est, pertinebit ad decorem universi ut insit uterque modus et ordo intelligentiarum.

9. Unde non solum multi ex antiquis philosophis, sed etiam moderni aliqui philosophi et theologi videntur hoc modo asseruisse aliquos angelos, praesertim daemones, esse corporeos. Quod de motoribus caelorum affirmat Caiet., in c. 4 Genes., et de daemonibus, in c. 2 ad Ephes., ubi adducit rationem tactam de perfectione et complemento universi, quod, scilicet, oportet in eo esse omnes gradus rerum, quorum unus est substantiae corporeae intellectualis non sentientis, sed tantum se loco moventis. Quod etiam tenuit Niph., lib. III de Daemon., c. 3 et sequent.; idem late Eugub., lib. VIII Peren. philos., c. 27 et 41, ubi non solum Plat., sed etiam Aristot. in eam sententiam adducit, qui videtur favere V Metaph., c. 8. Immo D. Thomas, q. 16 de Malo, a. 1, ad 2, dicit probabile esse Dionys. credidisse daemones esse corporeos. Et Augustin., quem ibidem refert, lib. XI Genes. ad litter., c. 13, et aliis locis, in eadem videtur fuisse sententia.

Nullas dari intelligentias corporeas

10. Ut ergo ratio facta concludat universaliter, alia via excludenda est illa distinctio intelligentiarum in incorporeas et corporeas. Et imprimis ostendere possumus hanc distinctionem nulla ratione fulciri, neque ullum

en ninguna razón, y que no podemos indicar ninguna señal por la que juzguemos que unos ángeles son corpóreos más bien que otros. Pues que haya ángeles buenos y malos no es argumento para que los malos sean corpóreos y los buenos incorpóreos, porque, siendo todos ellos criaturas, todos —de cualquier grado y orden que sean— pudieron inclinarse al mal, y, según la opinión más probable de los teólogos, cayó el ángel más perfecto por naturaleza y se hizo demonio, y juntamente con él cayeron otros pertenecientes a todos los órdenes y jerarquías; por consiguiente, basándose en la distinción de la bondad y malicia no puede deducirse en las inteligencias la distinción de incorpóreas y corpóreas. Por ello, afirma Dionisio, en el c. 4 *De Divinis Nominibus,* que la prueba de que el cuerpo no es la causa propia de los vicios es que los demonios, careciendo de cuerpo, han caído, y Damasceno, lib. II, c. 3, dice que los ángeles buenos se distinguen de los malos por su comportamiento, no por su naturaleza. Y a este propósito, aquella distinción trimembre de los antiguos filósofos que dividían los animales racionales en dioses, demonios y hombres, atribuyendo a los dioses cuerpos celestes, a los demonios cuerpos aéreos y a los hombres cuerpos terrestres, como refiere San Agustín, lib. VIII *De Civitate,* c. 4, esa distinción —repito— no sólo fue hecha sin ningún fundamento, sino que se introdujo partiendo falsamente de un error, concretamente, de pensar que las almas racionales se unían a diversos cuerpos según la diversidad de sus méritos, como refiere el mismo San Agustín tomándolo de Plotino, lib. IX *De Civitate,* c. 10, 11 y 12. Además, tampoco fundándose en la operación pueden dividirse los ángeles en incorpóreos y corpóreos, pues todos son inteligencias perfectas, que para la función intelectiva no necesitan la ayuda del cuerpo, y no puede probarse lo contrario en caso alguno con ningún indicio. Además, todas las acciones que tienen exteriormente son en todos ellos de la misma clase, porque no superan la moción local, que puede hacer un agente incorpóreo. Más todavía, apoyándose en el movimiento local perpetuo pretende Aristóteles deducir que los motores de los cielos son incorpóreos, y aun cuando esto no lo consiga con suficiente evidencia, como se vio en lo que precede, es, sin embargo, cierto que dicha moción no necesita esencialmente el cuerpo y que se realiza de modo más expedito, uniforme e invariable si se hace sin el cuerpo.

indicium a nobis assignari posse ob quod quosdam angelos iudicemus esse corporeos potius quam alios. Nam quod quidam sint boni et alii mali nullum argumentum est malos esse corporeos, bonos vero incorporeos, tum quia cum omnes sint creaturae, omnes cuiuscumque gradus et ordinis potuerunt ad malum declinare, et iuxta probabiliorem theologorum opinionem angelus praestantissimus in natura cecidit et daemon effectus est, cum quo ex singulis ordinibus et hierarchiis aliqui ceciderunt; ergo ex distinctione in bonitate vel malitia non potest sumi distinctio incorporei vel corporei in intelligentiis. Unde Dionys., c. 4 de Divinis nomin., dicit inde constare corpus non esse vitiorum propriam causam, quod daemones sine corpore lapsi sunt, et Damascen., lib. II, c. 3, moribus, non natura, dicit separari angelos bonos a malis. Quocirca trimembris illa distinctio veterum philosophorum, qui animalia rationalia dividebant in deos, daemones et homines, diis corpora caelestia, daemonibus aerea, hominibus terrestria tribuentes, prout meminit August., lib. VIII de Civit., c. 4, haec (inquam) divisio et sine fundamento data est, et ex aliquo falso errore introducta, quod putabant animas rationales pro diversitate meritorum diversis corporibus uniri, ut ex Plotino refert idem Augustinus, lib. IX de Civit., c. 10, 11 et 12. Rursus neque ex operatione discerni possunt angeli in incorporeos et corporeos, nam omnes sunt perfectae intelligentiae, quae ad usum intelligendi non indigent ministerio corporis, neque oppositum aliquo indicio de aliquibus probari potest. Omnis item actio quam extra se habent est eiusdem rationis in omnibus, quia non transcendit localem motionem, quae ab agente incorporeo fieri potest. Quin potius de motoribus caelorum, ex locali motu perpetuo conatur Aristoteles elicere esse incorporeos, quod licet non satis evidenter colligat, ut in superioribus visum est, certum est tamen illam motionem per se non requirere corpus, et magis expedite, uniformiter, et invariabiliter fieri, si fiat sine corpore.

11. Y en lo que se refiere a aquellas inteligencias que muchos gentiles pensaron que había entre nosotros, no hay acción alguna de ellas que no pueda ser hecha por las superiores, aun cuando frecuentemente las hagan las inferiores; por tanto, tampoco esas acciones requieren cuerpos unidos sustancialmente, sino que bastan para ellas los cuerpos asumidos, o movidos localmente, como tratan más ampliamente los teólogos, I, q. 51. Finalmente, tampoco basándose en las pasiones sensibles y corpóreas puede manifestarse que algunos ángeles sean corpóreos más bien que otros, ya que ninguna razón natural puede hacer ver que en alguna inteligencia tengan lugar tales pasiones; pues la principal pasión por la que creemos nosotros que padecen los demonios por parte del fuego corpóreo, no puede conocerse con la razón natural, y es cierto que no se realiza por virtud natural. Por lo cual, aun cuando proceda de un agente o instrumento corpóreo, sin embargo, en sí misma, y por parte del que la recibe, no es corpórea; por ello tiene también cabida en las almas separadas. Pero, a veces, suelen atribuirse a los demonios otras pasiones animales, como deleitarse con los olores sensibles, según refiere San Agustín de los gentiles, lib. VIII *De Civitate,* c. 15, tomándolo de Apuleyo, lib. *De Deo Socratis,* y lib. IX, c. 16, y en el lib. XI, c. 1, citando a Porfirio, epist. *ad Anebundem;* y lo mismo refiere Cirilo, lib. IV *cont. Iulian.*, tomándolo de Porfirio, lib. II *de Abstinentia animator.*, y de Homero y otros; también lo refieren Orígenes, lib. VII *cont. Celsum;* y Teodoro, lib. III y VII *de Affect. Graecan.* Más aún, muchos Padres, que no es preciso citar ahora, pensaron que los demonios se deleitaban con placeres venéreos; puede consultarse sobre esto a Pamel., en las anotaciones a Tertuliano, *Parad.* 1. Sin embargo, los que atribuyeron a los demonios tales pasiones, si concibieron esto de modo propio y formal, se equivocaron pensando que eran animales corpóreos, dotados de sentidos, cosa que no pudieron conocer con ninguna señal o efecto suficiente, sino que, por el contrario, los que así pensaron fueron engañados por un rumor falso y por la tradición humana. En cambio, si esto se entiende sólo de modo objetivo, para ese efecto no sería necesario el cuerpo, porque los demonios son capaces de percibir intelectualmente los olores sensibles o los aromas de los sacrificios de los paganos y com-

11. Quod vero spectat ad illas intelligentias quas inter nos versari multi etiam ex gentilibus intellexerunt, nullae sunt actiones earum quae, etsi frequenter fiant ab inferioribus, non possint etiam a superioribus fieri; ergo neque illae actiones requirunt corpora substantialiter unita, sed ad illas sufficiunt assumpta, vel localiter mota, ut theologi latius tractant, I, q. 51. Denique neque ex sensibilibus et corporeis passionibus constare potest quosdam angelos esse corporeos potius quam alios, quia nulla naturali ratione constare potest in aliqua intelligentiarum habere locum huiusmodi passiones; illa enim praecipua passio qua nos credimus daemones pati ab igne corporeo, non potest ratione naturali cognosci et certum est non fieri virtute naturali. Unde, licet procedat ab agente seu instrumento corporeo, non tamen est corporea in se et ex parte recipientis; ideoque etiam in animabus separatis locum habet. Aliae vero passiones animales interdum solent tribui daemonibus, ut quod delectentur odoribus sensibilibus, ut ex gentilibus refert August., lib. VIII de Civit., c. 15, ex Apuleio, lib. de Deo Socratis, et lib. IX, c. 16, et lib. XI, c. 1, ex Porphyrio, epist. ad Anebundem; et similia refert Cyrill., lib. IV cont. Iulian., ex Porph., lib. II de Abstinentia animator., et ex Homero et aliis; referunt etiam Origen., lib. VII cont. Celsum; et Theodor., lib. III et VII de Affect. Graecan. Immo multi ex Patribus censuerunt daemones rebus venereis delectari, quos referre nunc non est necesse; potest autem videri Pamel., in annotat. ad Tertullian., Parad. 1. Verumtamen, qui huiusmodi passiones daemonibus tribuerunt, si id proprie et formaliter intellexerunt, erraverunt existimantes eos esse animalia corporea habentia sensus, quod nullo sufficienti signo aut effectu cognoscere potuerunt, sed alioqui falso rumore et humana traditione decepti sunt qui ita senserunt. Si vero obiective tantum id intelligatur, ad illum effectum non erit necessarium corpus; possunt enim daemones intellectualiter percipere sensibiles odores aut nidores sacrificio-

placerse en ellos con afecto espiritual. Por consiguiente, basándose en los efectos, no hay razón alguna para distinguir las inteligencias corpóreas de las incorpóreas.

12. Dirá alguno que, aun cuando nosotros no percibamos esto apoyándonos en la operación y, por lo mismo, no podamos determinar en particular qué ángeles son corpóreos y cuáles son incorpóreos, es decir, si lo son los buenos o los malos, o si son los motores de los cielos o los custodios de los hombres, etc., sin embargo, por una razón *a priori*, podemos entender que se dan esos dos órdenes de inteligencias, no sólo porque son posibles, sino porque dicha variedad pertenece a la perfección del universo, y sólo podemos decir en general que las inteligencias incorpóreas son más perfectas por su naturaleza. Pero, a pesar de todo, hay que decir que con razones filosóficas (aun cuando no sean demostraciones matemáticas) puede mostrarse suficientemente que las inteligencias corpóreas no son posibles ni pertenecen a la perfección del universo. Esto lo pruebo así: o esas inteligencias tienen unos cuerpos tales que no pueden usar de ellos para sentir o para cualquier otro acto de la vida, o bien tienen órganos y operaciones sensitivas en los cuerpos. No puede decirse ninguna de las dos cosas; por consiguiente. Se prueba lo primero con el razonamiento de Santo Tomás, I, q. 51, a. 1, y q. 70, a. 3, porque la forma que es un principio puro de intelección y que no puede ejercer por medio del cuerpo ningún acto vital, no puede ser forma verdadera y sustancia incompleta, ordenada por su naturaleza a actualizar sustancialmente al cuerpo, y que constituya con él una sustancia completa *una per se*. Pues, como la forma es más perfecta que la materia, no se une a ella por causa de la materia principalmente, sino por causa del compuesto y por causa de sí y de su operación; por tanto, si no puede ejercerse por medio del cuerpo ninguna operación propia de tal forma, el ser de esa forma no está naturalmente ordenado al cuerpo, porque la operación indica el mismo ser y su modo, ya que el ser es por causa de la operación y la operación emana del ser. Agréguese que un cuerpo tal no serviría para nada a la operación intelectiva, dado que el cuerpo no sirve para esa acción sino mediante los sentidos. Ni tampoco se ha de unir al cuerpo un principio intelectivo tal por causa del movimiento local solamente; en efecto, este movi-

rum gentilium, et in eis spirituali affectu complacere. Igitur ex effectibus nulla est ratio discernendi intelligentias corporeas ab incorporeis.

12. Dicet aliquis: etiamsi a nobis ex operatione id non percipiatur et ideo in particulari non possimus discernere quinam angeli corporei sint, qui vero incorporei, id est, an boni vel mali, an motores caelorum vel custodes hominum, etc., ex ratione tamen a priori intelligere possumus dari illos duos ordines intelligentiarum, quia et possibiles sunt et pertinet illa varietas ad perfectionem universi, solumque possumus in generali dicere intelligentias incorporeas esse natura sua perfectiores. Sed nihilominus dicendum est, philosophica ratione (etsi mathematica demonstratio non sit) sufficienter posse ostendi intelligentias corporeas non esse possibiles nec pertinere ad perfectionem universi. Quod ita ostendo: nam vel illae intelligentiae talia habent corpora quibus uti non possint ad sentiendum vel ad aliquem alium actum vitae, vel habent organa et operationes sensuum in corporibus. Neutrum dici potest; ergo. Primum probatur discursu D. Thomae, I, q. 51, a. 1, et q. 70, a. 3, quia forma quae est purum intelligendi principium et per corpus exercere non potest aliquem actum vitae, non potest esse vera forma et substantia incompleta, natura sua ordinata ad actuandum substantialiter corpus et cum illo substantiam completam per se unam constituens. Nam, cum forma sit perfectior materia, non unitur illi propter materiam principaliter, sed propter compositum et propter se et suam operationem; si ergo nulla operatio propria talis formae potest per corpus exerceri, esse talis formae non est natura sua ordinatum ad corpus; nam operatio indicat ipsum esse et modum eius, quia esse est propter operationem et operatio manat ab esse. Adde quod tale corpus nihil prorsus deserviret ad operationem intelligendi, quia corpus non deservit ad hanc actionem nisi mediis sensibus. Nec vero tale intellectivum principium uniendum est corpori propter solum localem motum; nam hic motus per se

miento no es por sí una acción vital, sino sólo en cuanto procede del conocimiento y del apetito, y guardada la proporción, no es una acción del cuerpo viviente más que en tanto que procede de un conocimiento y apetito que poseen órganos corpóreos, como son la fantasía y el apetito sensitivo. Y, si procede de un conocimiento y afecto puramente intelectual y espiritual, lo realiza de modo suficiente en el cuerpo un motor extrínseco; por consiguiente, el principio intelectivo no puede unirse de modo sustancial y vital al cuerpo a causa de este solo movimiento; luego las inteligencias no pueden estar compuestas por cuerpos carentes de acciones vitales.

13. Tampoco pueden las inteligencias tener cuerpos que sean por sí mismos sensitivos, ya que tales cuerpos han de poseer necesariamente órganos acomodados a los sentidos, entre los cuales tiene la primacía el sentido del tacto; ahora bien, dichos órganos exigen un cuerpo compuesto y en el que se mezclan proporcionalmente las primeras cualidades, como consta por los libros *De Anima*. Por consiguiente, las inteligencias no pueden tener tales cuerpos, ya que éstas son sustancias enteramente incorruptibles e incapaces de las alteraciones naturales que disponen para la corrupción; ahora bien, tales cuerpos son, por su naturaleza, corruptibles y alterables, por constar de una materia sujeta a esas cualidades elementales. Se podrá decir que los ángeles no son incorruptibles por su naturaleza, sino por la gracia. Pero esto mostraremos después que es falso, y se ve claramente que es ajeno a toda razón natural. Por lo cual, incluso aquellos mismos que afirman que los cielos son corruptibles por parte de su materia, pero que nunca se corrompen, ni hay en los agentes naturales ninguna fuerza activa contraria a ellos, establecen en los cielos mismos algunas disposiciones que no tienen contrario, por razón de las cuales no pueden corromperse; de lo contrario, si se diese en ellos una mezcla armónica de calor y humedad, no podría encontrarse razón alguna por la cual no se corrompiesen. Por consiguiente, si los ángeles tuviesen unos cuerpos dispuestos y combinados de ese modo, podrían alterarse y corromperse naturalmente. Sobre todo, porque aquellas sustancias no están siempre existiendo en un lugar natural separado de esos agentes naturales, sino que recorren diversos parajes y atraviesan cualesquiera lugares dotados de

non est actio vitae, nisi quatenus procedit a cognitione et appetitu, et, servata proportione, non est actio viventis corporis, nisi quatenus procedit a cognitione et appetitu habentibus organa corporea, ut sunt phantasia et appetitus sensitivus. Si autem procedat a cognitione et affectu pure intellectuali et spirituali, sufficienter fit in corpore ab extrinseco movente; ergo propter hunc solum motum non potest principium intellectivum substantialiter et vitaliter uniri corpori; ergo non possunt intelligentiae esse compositae ex corporibus actionum vitae expertibus.

13. Neque etiam possunt intelligentiae habere corpora quae per se sentiant; nam talia corpora oportet habere organa sensibus accommodata, inter quos primum locum habet sensus tactus; haec autem organa requirunt corpus mixtum et ex primis qualitatibus temperatum, ut constat ex libris de Anima. Ergo non possunt habere intelligentiae talia corpora. Nam intelligentiae sunt substantiae omnino incorruptibiles et incapaces alterationum naturalium quae ad corruptionem disponunt; huiusmodi autem corpora sunt natura sua corruptibilia et alterabilia, cum constent ex materia his elementaribus qualitatibus subiecta. Dices angelos non natura, sed gratia esse incorruptibiles. Sed hoc esse falsum infra ostendemus et per se constat esse alienum ab omni ratione naturali. Unde, etiam illi qui dicunt caelos esse corruptibiles ex parte materiae, nunquam vero corrumpi, neque in agentibus naturalibus esse vim activam in illos, ponunt in ipsis caelis dispositiones aliquas non habentes contrarium, ratione quarum corrumpi non possunt; alioqui si in illis esset temperamentum calidi et humidi, nulla posset reddi ratio cur non possent corrumpi. Si ergo in angelis essent corpora sic disposita et temperata, naturaliter possent corrumpi et alterari. Maxime cum illae non sint substantiae semper existentes in aliquo naturali loco ab his agentibus naturalibus remoto, sed quae varia loca circumeunt et per quaelibet loca quibusvis qualitatibus affecta pertranseunt, a

las cualidades más diversas y nada padecen de parte de ellos; por tanto, esto es señal de que no tienen cuerpos corruptibles naturalmente.

14. Al argumento puede responderse de otra manera: que sólo concluye que los cuerpos de las inteligencias no tienen unos órganos y sentidos como los tienen los nuestros; pero que pueden tener otro género de sentidos que no exija cuerpos corruptibles ni órganos conformados con las primeras cualidades. ¿Por qué, pues, no podría Dios hacer unos sentidos y unos cuerpos tales? Ahora bien, aun cuando no podamos demostrar abiertamente que esto implica contradicción, sin embargo nos basta que no haya en la naturaleza un principio para fingir tales cuerpos y que no pueda entenderse con los principios naturales cómo son posibles, o de qué clase son o qué actos tienen esos sentidos. De aquí que, quienes atribuyen cuerpo a los demonios o a los ángeles, no les atribuyen cuerpo orgánico o con aptitud para sentir, sino cuerpos sutiles o parecidos, y, por ello, les llaman aéreos, los cuales, ciertamente, no podrían menos de ser muy imperfectos. Y, por eso, es mucho más verdadero que las inteligencias no tienen cuerpo y que no se da ninguna otra naturaleza que conste de cuerpo y de espíritu, fuera de la humana. Esto lo indicó el Concilio Lateranense en el c. *Firmiter, de Summ. Trinit.*, afirmando que *Dios al comienzo del tiempo produjo la criatura espiritual y la corporal, es decir, la angélica y la mundana, y después la humana, que es cuasi común, y está constituida por cuerpo y espíritu.* Sin embargo, la naturaleza angélica entera, y en cuanto abarca todas las inteligencias, no consta de cuerpo y espíritu, sino que es solamente espiritual. Y de ese modo piensan acerca de los ángeles los Padres de la Iglesia y en tal sentido les llaman espirituales, como Dionisio, en el c. 1 y 2 *De Caelest. hierar.*, y en el lib. IV *De Divin. nom.*; Ignacio, Epist. 2 *ad Trallian.*; Damasceno, lib. I *De Fide*, c. 17, y lib. II, c. 3; y Basilio, homilía *Quod Deus non est auctor malorum;* Crisóstomo, hom. XXII *in Genes.*, y XLIV *in Matth.*; Cirilo, lib. IV *in Ioannem*, c. 10; Atanasio, orat. *de Commun. essent. Patris et Filii et Spiritus Sancti*, e *In Psalm.* 79, acerca de las palabras: *El que se sienta más alto que los Querubines*, como se refiere en el VII *Syn., epist. Germani ad Thomam;* Ireneo, lib. II *cont. Haeres.*, c. 54 y 55; Gregorio, II *Moral.*, c. 5; Hilario, VIII

quibus nihil patiuntur; ergo signum non est habere corpora naturaliter corruptibilia.

14. Aliter responderi potest ad argumentum, solum concludere corpora intelligentiarum non habere talia organa et tales sensus, quales nostra habent; habere tamen posse aliud genus sensuum quod non requirat corpora corruptibilia neque organa ex primis qualitatibus temperata. Cur enim non posset Deus huiusmodi sensus et corpora facere? Sed quamvis demonstrare aperte non possimus hoc implicare contradictionem, nobis tamen satis est non esse in natura principium ad fingenda huiusmodi corpora, neque ex naturalibus principiis intelligi posse quomodo sint possibilia, aut quales essent illi sensus, vel quos actus haberent. Unde qui tribuunt corpora daemonibus aut angelis, non tribuunt illis corpora organica aut apta ad sentiendum, sed subtilia aut similaria, et ideo aerea illa vocant, quae sane non possent non esse imperfectissima. Ideoque longe verius est nulla esse intelligentiis corpora, neque esse aliam naturam ex corpore et spiritu constantem praeter humanam. Quod indicavit Concil. Lateran., in c. *Firmiter*, de Summ. Trinit., dicens *Deum ab initio temporis condidisse creaturam spiritualem et corporalem, id est, angelicam et mundanam, et deinde humanam quasi communem, ex spiritu et corpore constitutam.* Natura vero angelica tota, et ut omnes intelligentias complectitur, non constat corpore et spiritu, sed spiritualis tantum est. Atque hoc modo sentiunt de angelis eosque in eo sensu spirituales vocant Patres Ecclesiae, ut Dionysius, c. 1 et 2 de Caelest. hierar., et IV de Divin. nom.; Ignat., epist. 2 ad Trallian.; Damascen., lib. I de Fid., c. 17, et lib. II, c. 3; et Basil., homilia Quod Deus non est auctor malorum; Chrysostom., hom. XXII in Genes., et XLIV in Matth.; Cyrill., lib. IV in Ioan., c. 10; Athan., orat. de Commun. essent. Patris et Filii et Spiritus Sancti, et in Ps. 79, circa id: *Qui sedet super Cherubim*, prout refertur in VII Syn., epist. Germani ad Thomam; Iren., lib. II cont. Haeres., c. 54 et 55; Gregor., II Moral., c. 5; Hilar., VIII de Trinit.; Hieron.,

De Trinitate; Jerónimo, *Isaiae*, 63; León Papa, *epist.* 96. Y San Agustín, aun cuando parece dudoso en muchos sentidos, sin embargo en el lib. I *Retract.*, c. 11 y 12, y en el lib. II, c. 14, se retracta de lo dicho anteriormente acerca de que los ángeles tienen almas o son almas, y dice que se han de llamar criaturas espirituales y espíritus.

15. *Cómo hay que entender a los Padres cuando dicen que los ángeles son corpóreos.*— Reconozco que pueden objetarse también muchas cosas tomadas de los Padres de la Iglesia y de los antiguos filósofos. Sin embargo, no es de maravillar que hayan errado los filósofos en una materia oculta y muy distante de los sentidos. En cambio, los Padres de la Iglesia, en estas cosas que no pertenecen a la doctrina de la fe, a veces han seguido a los filósofos antiguos, sobre todo a Platón; y otras, llaman a una cosa material o corporal, no con propiedad absoluta, sino con frase comparativa; así dice el Damasceno antes, que los ángeles son al mismo tiempo incorpóreos e inmateriales en sí, pero materiales respecto de Dios. Y del mismo modo puede exponerse lo que se dice, *de Ecclesiast. dogmat.*, c. 12 y 13, de que no hay nada incorpóreo excepto Dios; y se da la explicación de que toda criatura está circunscrita localmente, cosa que también puede entenderse en sentido general, como diré después. Más todavía, San Agustín, *haeres.* 86, citando a Tertuliano, que afirma que Dios es cuerpo, dice que puede interpretarse piadosamente que llamó corpóreo a Dios en el sentido de que no es algo vacío o ficticio, sino un ente verdadero y perfecto. En ese sentido exponemos nosotros el dicho de San Pablo: *En quien habita la plenitud de la divinidad corporalmente*, es decir, de modo verdadero y natural y no sólo figurado. Por consiguiente, con mucho mayor motivo pueden llamarse los ángeles corpóreos, no por causa de una masa y extensión corpórea, sino por causa de alguna composición e imperfección que tienen en comparación con Dios.

16. *Los ángeles son inmateriales.*— De esta parte de la conclusión se infiere otra, es decir, otro atributo de las inteligencias, concretamente que los ángeles son inmateriales, o sea, que no están compuestos de materia o de partes esenciales realmente distintas, de las que una sea potencia y la otra acto sustancial. Esta inferencia es clara por otro principio que se probó en la Disputación XIII, a saber,

Isaiae, 63; Leo Papa, epist. 96. Et Augustinus, licet multis modis videatur dubius, tamen, I lib. Retract., c. 11 et 12, et lib. II, c. 14, retractat quod alibi dixerat, angelos habere animas aut esse animas, sed appellandos dicit creaturas spirituales et spiritus.

15. *Patres dicentes angelos corporeos qualiter intelligendi.*— Scio posse etiam in contrarium multa obiici ex Patribus Ecclesiae et ex antiquis philosophis. Sed quod philosophi in re occulta et a sensibus valde distanti erraverint mirandum non est. Patres vero Ecclesiae interdum secuti sunt in his rebus, quae ad doctrinam fidei non pertinent, antiquos philosophos, praesertim Platonem; aliquando vero rem aliquam materialem vel corpoream vocant non absoluta proprietate, sed comparativa locutione; sic Damascenus supra simul dicit angelos esse incorporeos et immateriales in se, materiales autem respectu Dei. Et eodem modo exponi potest quod dicitur de Ecclesiast. dogmat., c. 12 et 13, nihil esse incorporeum praeter Deum; et ratio redditur, quia omnis creatura localiter circumscribitur, quod etiam lato modo intelligi potest, ut inferius dicam. Quin etiam Augustinus, haeres. 86, referens Tertullianum asserentem Deum esse corpus, pie dicit posse exponi vocasse Deum corporeum, id est, qui non est inane quid aut confictum, sed verum et perfectum ens. Quo sensu a nobis exponitur illud Pauli: *In quo habitat plenitudo divinitatis corporaliter*, id est, vere et naturaliter et non tantum figurate. Multo ergo magis possunt angeli dici corporei, non propter corpoream molem et extensionem, sed propter compositionem aliquam et imperfectionem quam habent in comparatione Dei.

16. *Angeli sunt immateriales.*— Ex hac parte conclusionis colligitur alia seu aliud attributum intelligentiarum, scilicet, angelos esse immateriales, id est, non compositos ex materia, seu ex partibus essentialibus realiter distinctis, quarum altera sit potentia, altera actus substantialis. Haec illatio constat ex alio principio, quod disp. XIII probatum

que no se da esta composición sino en las realidades cuantas y corpóreas; por consiguiente, como se ha mostrado que los ángeles no tienen cantidad de masa ni extensión de partes, se concluye lógicamente que son inmateriales. Y, como allí adujimos todas las cosas que para esto pueden desearse, no es menester que se añada o repita nada en este lugar.

Se muestra que los ángeles son intelectuales

17. Por último, de esos atributos se infiere otro que se ha establecido en la tercera parte de la conclusión, a saber, que los ángeles son de naturaleza intelectual, lo cual es también evidente por su naturaleza y certísimo por nuestra fe, como notó Bernardo, lib. V *de Consider. ad Eugenium.* Pues lo ángeles malos pudieron pecar y los ángeles buenos *ven siempre el rostro del Padre,* y unos y otros hablan a los hombres, y les enseñan, los instruyen, los tientan, etc.; y todo eso no puede hacerse sin entendimiento. Finalmente, el nombre mismo de inteligencias, que impusieron a los ángeles los filósofos, indica suficientemente que pensaron que los ángeles eran intelectuales. Además, la razón aducida anteriormente, por la que mostramos que son inteligencias, convence de que deben tener naturaleza intelectual: Dios, en efecto, está constituido en este grado supremo, y por la semejanza con El y la perfecta participación de ese grado, cuanto puede hacerse en una naturaleza creada, hemos concluido que son necesarias en el universo tales criaturas; por consiguiente, tales criaturas son sustancias vivientes e intelectuales.

18. Finalmente, podemos probar esto mismo valiéndonos de los atributos anteriores; pues así prueba Santo Tomás, I, q. 14, a. 1, que Dios tiene naturaleza intelectual, porque es incorpóreo e inmaterial. *Pues la inmaterialidad de una realidad* —dice— *es la razón de que sea cognoscitiva, y según el grado de inmaterialidad se tiene el grado de conocimiento;* y, por lo mismo, Dios, como es inmaterial en grado sumo, es también cognoscitivo en grado sumo; y, contrariamente, las realidades corpóreas, hasta el grado de las plantas, no participan de ningún conocimiento a causa de su excesiva materialidad; los animales, en cambio, participan de algún conocimiento, porque, en cierto modo, comienzan a dominar la materia

est, scilicet, hanc compositionem non inveniri nisi in rebus quantis et corporeis; cum ergo ostensum sit angelos non habere quantitatem molis nec extensionem partium, recte concluditur eos esse immateriales. Et quia eo loco adduximus omnia quae hic desiderari poterant, nihil hoc loco addere aut repetere necesse erit.

Angelos esse intellectuales

17. Ultimo ex dictis attributis infertur aliud in tertia parte conclusionis positum, scilicet, angelos esse intellectualis naturae, quod etiam est naturaliter evidens, et in fide nostra certissimum, ut Bernardus notavit, lib. V de Consider. ad Eugenium. Nam angeli mali peccare potuerunt, et angeli boni *semper vident faciem Patris,* et utrique ad homines loquuntur, et eos docent, instruunt, tentant, etc.; quae omnia sine intellectu fieri non possunt. Denique, ipsum nomen intelligentiarum, quod philosophi angelis imposuerunt, satis indicat eos sensisse angelos esse intellectuales. Praeterea, ratio supra facta, qua ostendimus intelligentias esse, convincit eas debere esse naturae intellectualis: quia Deus in hoc supremo gradu constitutus est, et ex similitudine ad ipsum et ex perfecta participatione illius gradus, quantum in natura creata esse potest, conclusimus necessarias esse in universo huiusmodi creaturas; ergo tales creaturae sunt substantiae viventes et intellectuales.

18. Tandem hoc ipsum probare possumus ex prioribus attributis; sic enim D. Thomas, I, q. 14, a. 1, probat Deum esse naturae intellectualis, quia est incorporeus et immaterialis. *Nam immaterialitas* (inquit) *alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva, et iuxta gradum immaterialitatis est gradus cognitionis;* et ideo Deus, sicut est summe immaterialis, ita est summe cognoscitivus; e contrario vero res corporeae usque ad gradum plantarum propter nimiam materialitatem nullam participant cognitionem, animalia vero aliquam participant cognitionem, eo quod aliquo modo incipiunt dominari materiae, et

y a ser capaces de formas o especies inmateriales; pero el alma racional alcanza ya el grado intelectual, pues, aunque informe la materia, puede, no obstante, subsistir sin ella; por consiguiente, las inteligencias, que se acercan más a la inmaterialidad de Dios —pues no solamente subsisten sin materia, sino que no pueden informar a ésta, y no dicen relación esencial a ella, ni la necesitan de ningún modo para sus operaciones propias y vitales—, viven una vida puramente intelectual, como enseñó también Aristóteles, XII de la *Metafísica,* c. 8, y I *De Caelo,* c. 8. Y que la inmaterialidad sea para una cosa la razón de ser cognoscitiva lo explica Santo Tomás basándose en el hecho de que la materia es la que limita y coarta a la forma; ahora bien, la naturaleza de la realidad cognoscente exige una cierta facultad y capacidad por razón de la cual pueda de un modo superior convertirse en las cosas que conoce, como se ve en el lib. III *De Anima,* text. 34. Y puede explicarse de este modo: la vida intelectual es perfectísima; ahora bien, toda vida actual consiste en un determinado modo de operar perfecto e interno, que proviene necesariamente de la forma y no de la materia, pues la materia no es activa, sino puramente receptiva. Por consiguiente, cuanto más supera la forma la imperfección de la materia, tanto más perfectamente es operativa; y, por esto, las formas de los seres inanimados, a pesar de que pueden operar algo fuera de sí, no lo hacen de un modo perfecto y vital, porque son muy materiales. Y las restantes formas, o bien alcanzan el grado de la vida, o dentro de él participan de una perfección tanto mayor cuanto más distan en su ser y perfección de la imperfección de la materia; por consiguiente, las formas que están enteramente separadas y alejadas de la potencialidad de la materia participarán del mejor grado de vida, que consiste en la intelección.

19. Pero podrá alguien objetar que todo este razonamiento supone que cualquier sustancia inmaterial es intelectual: y tal principio ni es manifiesto por sí mismo, ni está demostrado con evidencia. Pues, ¿qué contradicción hay en que Dios cree alguna sustancia inmaterial no inteligente? Y si este hecho no la implica, ¿de qué modo nos consta que ninguna de las creadas es de esta clase?

esse capacia formarum seu specierum sine materia; anima vero rationalis iam attingit intellectualem gradum, quia, licet informet materiam, subsistere tamen potest sine illa; ergo intelligentiae, quae magis accedunt ad immaterialitatem Dei, quia non solum subsistunt sine materia, sed etiam illam non possunt informare, neque ad eam habent essentialem habitudinem, neque illa indigent ullo modo ad suas proprias et vitales operationes, vivunt vita pure intellectuali, ut etiam Aristot. docuit, XII Metaph., c. 8, et I de Caelo, c. 8. Quod autem immaterialitas sit ratio alicui rei quod sit cognoscitiva, declarat D. Thomas ex eo quod materia est quae limitat et coarctat formam; natura autem rei cognoscentis postulat quamdam habitudinem et capacitatem, ratione cuius possit superiori modo fieri ea quae agnoscit, ex III de Anima, text. 34. Potest autem in hunc modum declarari, quia intellectualis vita est perfectissima; omnis autem vita actualis consistit in perfecto et interno quodam modo operandi, qui necessario provenit a forma et non a materia, quia materia non est activa, sed pure receptiva. Ergo, quo forma magis superat imperfectionem materiae, eo perfectius est operativa; et ideo formae inanimatorum, quia valde materiales sunt, licet aliquid extra se agere possint, non tamen perfecto et vitali modo operari. Reliquae vero formae vel attingunt gradum vitae, vel in eo tanto maiorem perfectionem participant, quanto in suo esse et perfectione magis distant ab imperfectione materiae; ergo formae omnino abstractae et elongatae a potentialitate materiae participabunt optimum vitae modum, qui in intelligendo consistit.

19. Sed obiiciet aliquis totum hunc discursum supponere omnem substantiam immaterialem esse intellectualem: hoc autem principium neque est per se notum, neque evidenter demonstratum. Quam enim contradictionem implicat creare Deum aliquam substantiam immaterialem non intelligentem? Si autem hoc non implicat, unde constat nullam ex creatis esse huiusmodi? Dein-

Además, ¿cómo puede la inmaterialidad ser razón de la intelectualidad, siendo aquélla una negación y ésta una perfección positiva? Y si, mediante esa negación se delimita una diferencia positiva, ésta, o bien es más común que la intelectualidad, y así no puede ser la razón adecuada de la intelectualidad, por lo que se dan accidentes inmateriales que de ningún modo son intelectuales; o, si se toma en cuanto es una perfección de las sustancias intelectuales, no expresa una cosa distinta de la intelectualidad.

20. Esta objeción y otras proponen Gabriel, *In I*, dist. 35, q. 1; y Auréolo, citado por Capréolo, en el mismo pasaje, q. 1. Se responde, sin embargo, que parece más verdadera la imposibilidad de una sustancia creada espiritual e incorpórea que no sea intelectual. Esto parecen suponerlo Santo Tomás y todos los teólogos; y Dionisio, en todo el libro *De Caelesti Hierar.* Pues deduce de allí que los ángeles son inteligentes, porque son semejantes a Dios en el ser espiritual e inmaterial, y cuanta más pureza tienen en esto, mayor perfección tienen en la intelección. Y San Agustín, lib. XII *De Genes. ad litter.*, c. 10, afirma que toda sustancia actualmente inteligible es intelectual; y, aunque hable de hecho, sin embargo piensa que ésta es una conexión esencial y necesaria. Más aún, si no fuese tal, nadie podría afirmar con fundamento que toda sustancia actualmente inteligible o espiritual fuese intelectual; pues, ¿por qué no había de hacer Dios en ese orden la sustancia cognoscente y la no cognoscente, si fuese posible una y otra diferencia, como lo es en el orden corporal? Y la razón de por qué no es esto posible fue señalada antes y se explica más porque no puede concebirse una sustancia, sobre todo la sustancia actual y que posea el ser absolutamente, que no tenga una operación que le sea proporcionada de modo connatural; por consiguiente, toda sustancia espiritual tendrá necesariamente tal operación. Ahora bien, esa operación no puede consistir en una mera acción transeúnte, ya sea porque esa acción, tal como puede darse entre las cosas creadas, supone alguna comunicación en la materia o en el modo de composición, como diré después; ya también porque tal acción, si no procede de una operación vital, es muy imperfecta; y la sustancia espiritual, al pertenecer al orden más perfecto de la realidad, debe parti-

de, quomodo potest immaterialitas esse ratio intellectualitatis, cum illa sit negatio, haec perfectio positiva? Quod si per illam negationem aliqua positiva differentia circumscribatur, illa vel est communior quam intellectualitas et ita non potest esse ratio adaequata intellectualitatis, unde dantur accidentia immaterialia quae nullo modo sunt intellectualia; vel, si sumatur ut est perfectio substantiarum intellectualium, non dicit aliquid distinctum ab intellectualitate.

20. Haec et alia obiiciunt Gabr., In I, dist. 35, q. 1; et Aureol., apud Capr., ibid., q. 1. Respondetur tamen verius videri esse impossibilem substantiam creatam spiritualem et incorpoream quae intellectualis non sit. Quod videntur divus Thom. et omnes theologi supponere; et Dionys., toto libro de Caelesti hierar. Nam inde colligit angelos esse intelligentes, quia sunt similes Deo in esse spirituali et immateriali, et quo in hoc puriores sunt, eo esse in intelligendo perfectiores. Et August., lib. XII Genes. ad litter., c. 10, omnem substantiam actu intelligibilem ait esse intellectualem; et licet de facto loquatur, tamen sentit illam esse connexionem per se ac necessariam. Immo, si huiusmodi non esset, nemo certe affirmare cum fundamento posset omnem substantiam actu intelligibilem seu spiritualem esse intellectualem; nam cur Deus in illo ordine non fecisset substantiam cognoscentem et non cognoscentem, si esset possibilis utraque differentia, sicut est in corporali? Ratio autem cur hoc non sit possibile, tacta est supra et declaratur amplius, quia non potest intelligi substantia, praesertim actualis et habens esse simpliciter, quae non habeat operationem connaturaliter sibi proportionatam; ergo omnis substantia spiritualis necessario habebit huiusmodi operationem. Illa autem operatio non potest consistere in sola actione transeunte, tum quia huiusmodi actio prout esse potest inter res creatas, supponit communicationem aliquam in materia seu in modo compositionis, ut infra dicam, tum etiam quia talis actio, si non procedat ex operatione vitae, valde imperfecta est; substantia autem spiritualis, cum sit in perfectissimo ordine rerum, participare debet ex natura

cipar por su naturaleza de un modo de operar perfecto; por consiguiente, la operación de la sustancia espiritual, intrínseca y connatural, es inmanente. Y, consecuentemente, será también una operación vital, porque una acción esencialmente inmanente, en cuanto tal, es siempre vital, y porque el grado de viviente es más perfecto que el de no viviente. Por consiguiente, la sustancia espiritual, por ser de un orden perfectísimo, debe estar constituida en ese grado. Finalmente, esa operación será necesariamente espiritual, por estar en una sustancia espiritual; ahora bien, sólo es operación espiritual, vital e inmanente la que pertenece al grado intelectual.

21. A la segunda parte de la objeción responde Capréolo que, cuando el ser inmaterial se dice que es la razón del ser intelectual, el término intelectual no se toma como diferencia esencial, esto es, radicalmente, según se dice; así, pues, la razón propuesta prueba que es lo mismo ser sustancia espiritual que intelectual, y que, por ello, una de estas cosas no puede ser razón de la otra; pero que se emplea el término intelectual como la facultad próxima de la intelección y en dicho sentido es claro que el entendimiento sigue a esa sustancia por el hecho de ser espiritual. Añado, sin embargo, que, aunque se tome lo intelectual del primer modo, puede comprobarse que la inmaterialidad es su razón, no ciertamente a manera de principio propio y de causa, sino, o bien únicamente en el sentido de que una condición infiere a otra, o a lo sumo en cuanto un concepto es la razón del otro, a la manera como decimos que en Dios un atributo es razón de otro. Y, ciertamente, si la inmaterialidad se toma como la negación de composición de materia y forma en la sustancia completa o actual, en este sentido la razón de intelectualidad puede decirse sólo a manera de condición *sine qua non*, una vez afirmada la cual, se sigue necesariamente que tal sustancia sea intelectual. En cambio, si se toma como una perfección positiva que delimitamos mediante aquella negación, en este sentido, aun cuando en la sustancia espiritual no se distingan la espiritualidad (por llamarla así) y la intelectualidad, sin embargo podemos nosotros distinguirlas mediante conceptos precisos e inadecuados. En efecto, de igual modo que una misma forma, según una entidad y razón esencial enteramente idéntica, no sólo informa, sino que es principio de operaciones, aun cuando dis-

sua perfectum operandi modum; ergo operatio substantiae spiritualis, intrinseca et connaturalis, est immanens. Et consequenter etiam erit operatio vitalis, quia actio per se immanens, ut talis est, semper est vitalis, et quia gradus viventis perfectior est quam non viventis. Ergo substantia spiritualis, cum sit perfectissimi ordinis, in eo gradu constitui debet. Denique talis operatio necessario erit spiritualis, cum sit in substantia spirituali; operatio autem spiritualis, vitalis et immanens, tantum est illa quae ad gradum intellectualem pertinet.

21. Ad alteram partem obiectionis respondet Capreolus, cum esse immateriale dicitur ratio esse intellectualis, non sumi intellectuale pro differentia essentiali, seu (ut aiunt) radicaliter; sic enim ratio facta probat idem esse substantiam esse spiritualem et intellectualem, et ideo non posse unum esse rationem alterius; sed sumi intellectuale pro facultate proxima intelligendi, et hoc modo clarum est intellectum consequi ad talem substantiam, eo quod spiritualis sit. Addo vero, etiamsi sumatur intellectuale priori modo, posse verificari quod immaterialitas sit ratio eius, non quidem per modum proprii principii et causae, sed vel solum quatenus una conditio infert aliam, vel ad summum quatenus unus conceptus est ratio alterius, quomodo in Deo dicimus unum attributum esse rationem alterius. Et quidem, si immaterialitas sumatur pro negatione compositionis ex materia et forma in substantia completa seu actuali, sic dici potest ratio intellectualitatis solum per modum conditionis sine qua non, qua posita, necessario consequitur talem substantiam esse intellectualem. Si vero sumatur pro perfectione positiva quam per illam negationem circumscribimus, sic, licet in substantia spirituali non distinguatur spiritualitas (ut sic dicam) et intellectualitas, nihilominus nos possumus ea distinguere secundum praecisos et inadaequatos conceptus. Nam, sicut eadem forma secundum eamdem omnino entitatem et rationem essentialem, et informat, et est principium operandi, quamvis haec duo per con-

tingamos estas dos cosas conceptualmente, así la misma forma separada, en virtud de su propia diferencia esencial, no sólo tiene en sí tal determinada perfección y orden, sino que es principio radical de tal operación, que es entender; pero nosotros distinguimos conceptualmente aquellas dos cosas por medio de conceptos inadecuados. Del primero de ellos (comparándolos objetivamente) decimos con toda verdad que es la razón del segundo; porque, como la forma es tal en sí que alcanza el grado y orden de las sustancias espirituales, por ello necesariamente es intelectual, es decir, principio radical de intelección. Y, tomada de ese modo, la inmaterialidad no es algo que tenga más extensión que la intelectualidad, ni al revés, sino que se convierten entre sí, y, sin embargo, se dice que una es la razón de la otra por causa de esa precisión del entendimiento.

22. Por ello, no importa que los accidentes espirituales no sean intelectuales, porque no son inmateriales en el sentido en que hablamos ahora de cosa inmaterial, a saber, en cuanto conviene al ente por sí. Y la razón está en que la sustancia sola es el primer principio de la operación; los accidentes, en cambio, son facultades u operaciones o disposiciones de la sustancia, y, por ello, aun cuando la sustancia inmaterial sea necesariamente el principio principal de la intelección, los accidentes, aunque sean también espirituales, no participan de dicha perfección. Más todavía, aunque algunos sean principios próximos, no lo son todos, porque, o bien son las operaciones mismas y actos últimos, o son los principios próximos de otras acciones que pueden convenir también a los ángeles, como son apetecer, mover, etc., o sólo son unos modos de la misma sustancia, como la presencia local.

Se muestra que los ángeles tienen perfección finita y de qué modo la tienen

23. Digo, en tercer lugar, que con la razón natural conocemos que todas las inteligencias creadas son limitadas y finitas en la perfección esencial y, consecuentemente, también en todas las virtudes que se siguen de la misma esencia. Esta afirmación es totalmente cierta en sí; se demuestra, en efecto, fácilmente con los principios anteriormente establecidos y demostrados. Porque se ha probado

ceptus a nobis distinguantur, ita eadem forma separata ex vi eiusdem differentiae essentialis, et est in se talis perfectionis et ordinis, et est radicale principium talis operationis, quae est intelligere; nos vero ea duo ratione distinguimus per inadaequatos conceptus. De quorum priori (obiective eos comparando) verissime dicimus esse rationem posterioris; nam, quia forma in se talis est ut gradum et ordinem substantiarum spiritualium attingat, ideo necessario est intellectualis, id est, radicale principium intelligendi. Atque hoc modo sumpta immaterialitas non est quid communius quam intellectualitas, nec e converso, sed convertuntur inter se, et nihilominus una dicitur esse ratio alterius propter dictam praecisionem intellectus.

22. Unde non refert quod accidentia spiritualia intellectualia non sint, quia non sunt immaterialia eo modo quo nunc loquimur de re immateriali, scilicet, prout convenit enti per se. Et ratio est quia sola substantia est primum operandi principium; accidentia vero sunt facultates aut operationes vel dispositiones substantiae, et ideo, licet substantia immaterialis necessario sit principale principium intelligendi, accidentia, licet spiritualia etiam sint, non participant hanc perfectionem. Immo, licet quaedam sint principia proxima, non tamen omnia, quia vel sunt operationes ipsae et actus ultimi, vel sunt principia proxima aliarum actionum, quae possunt etiam angelo convenire, ut sunt appetere, movere, etc., vel sunt tantum quidam modi ipsius substantiae, ut localis praesentia.

Angelos esse finitae perfectionis, et quo modo

23. Dico tertio, naturali ratione cognosci omnes intelligentias creatas esse limitatas et finitas in perfectione essentiali et consequenter in omni etiam virtute quae ad eamdem essentiam consequitur. Haec assertio in se quidem omnino certa est; demonstratur enim facile ex principiis in superioribus positis et demonstratis. Probatum est enim om-

que todas estas sustancias distintas de la primera habían de ser necesariamente creadas, ya que el ente necesario por sí sólo puede ser uno en la naturaleza. Además se ha mostrado que pertenece al concepto intrínseco y esencial del ente creado ser esencialmente finito, porque es propio de su esencia ser dependiente; ahora bien, encierra contradicción que un ente infinito tenga dependencia, como antes dijimos, y de ello hemos concluido también que es imposible que Dios cree otro Dios, o sea, otro ente absolutamente infinito; por consiguiente, un atributo común a todas las inteligencias distintas de Dios es ser finitas y de perfección esencial limitada, y en ello convienen todos los filósofos católicos.

Pensamiento de Aristóteles sobre este punto

24. Sin embargo, preguntan algunos si éste fue el pensamiento de Aristóteles acerca de las inteligencias, o si pensó más bien que eran absolutamente infinitas. Y la razón de dudar está en que en el libro XII de la *Metafísica* infiere la virtud infinita del motor partiendo del movimiento perpetuo del cielo; ahora bien, él pensó que mueven perpetuamente todas, o muchas de las inteligencias; por tanto, juzgó que todas ellas eran infinitas. Además no prueba de otro modo la inmaterialidad de estas sustancias, más que valiéndose de su infinitud, como se ve por el lib. XII de la *Metafísica,* text. 41, donde razona de ese modo acerca del primer motor; y en el text. 42 concluye que son varias esas sustancias que se mueven perpetuamente; y en el text. 43 infiere que todas ellas son eternas, inmóviles y carentes de magnitud. En lo cual advierte Santo Tomás que la inferencia del Filósofo se funda en que mueven durante un tiempo infinito y, por consiguiente, con virtud infinita. Sin embargo, parece increíble que Aristóteles pensase que todas las inteligencias motoras de los orbes eran infinitas absolutamente y por esencia, tal como ahora hablamos. En efecto, él mismo, como se ha probado en lo que precede, no ignoró que todas habían sido creadas por el primer motor, acerca del cual admite, al fin de la *Metafísica,* que es el señor único del universo; por tanto, no pudo pensar que esas inteligencias tuviesen una perfección absolutamente infinita, ya que ello está totalmente en contradicción con la dependencia respecto de otro, e incluso con la desigualdad. Pues, ¿cómo las

nes has substantias distinctas a prima necessario fore creatas, quia ens necessarium ex se solum unum esse potest in rerum natura. Deinde ostensum est de intrinseco et essentiali conceptu entis creati esse ut sit finitum essentialiter, quia de essentia eius est ut sit dependens; involvit autem repugnantiam quod ens infinitum dependeat, ut supra diximus, et inde etiam conclusimus fieri non posse ut Deus creet alium Deum seu aliud ens simpliciter infinitum; ergo commune attributum omnium intelligentiarum a Deo distinctarum est quod sint finitae et limitatae perfectionis essentialis, et in hoc omnes philosophi catholici conveniunt.

Quid Aristoteles in hoc senserit

24. Quaerunt tamen an Aristoteles ita de his intelligentiis senserit, vel putaverit potius eas esse simpliciter infinitas. Et ratio dubitandi est quia, XII Metaph., ex perpetua motione caeli colligit infinitam virtutem motoris; sed ipse sensit vel omnes, vel multas intelligentias perpetuo movere; ergo sensit omnes illas esse infinitas. Deinde non aliter probat immaterialitatem harum substantiarum, nisi ex infinitate earum, ut patet ex XII Metaph., text. 41, ubi ita ratiocinatur de primo motore; et text. 42 concludit plures esse tales substantias perpetuo moventes, et text. 43 colligit omnes illas esse sempiternas, immobiles et sine magnitudine. Ubi D. Thom. advertit collectionem Philosophi in eo fundari, quod moveant tempore infinito, et consequenter virtute infinita. Nihilominus incredibile videtur Aristotelem existimasse omnes intelligentias motrices orbium esse infinitas simpliciter et in essentia, prout nunc loquimur. Nam ipse, ut in superioribus probatum est, non ignoravit omnes esse creatas a primo motore, quem solum fatetur, in fine Metaphysicae, esse unicum principem universi; ergo existimare non potuit illas intelligentias esse infinitae perfectionis simpliciter, cum haec plane repugnet cum dependentia ab alio, immo et cum inae-

inteligencias inferiores pueden ser desiguales a la primera, si son infinitas de modo absoluto y en el género de ente, lo mismo que la primera? Más todavía, Aristóteles supone que son desiguales entre sí; pues afirma en el lib. XII de la *Metafísica*, c. 8, que están jerarquizadas en perfección del mismo modo que los cielos a los que mueven. Ahora bien, de qué modo pueda armonizarse con esta verdad el otro razonamiento de Aristóteles, es difícil de explicar; lo que nosotros podemos decir, lo añadiré en seguida.

Sobre si las inteligencias son infinitas en esencia, al menos de modo relativo

25. Puede, pues, preguntarse, además, si, aun cuando las inteligencias creadas no sean absolutamente infinitas en su esencia o en el género de ente, pueden considerarse infinitas de modo relativo, es decir, en algún género o especie, o en cuanto a alguna propiedad o virtud. Algunos, en efecto, piensan que no hay inconveniente en atribuir esa infinitud a las inteligencias, ya que del hecho de que alguna criatura sea infinita de ese modo no se sigue ningún inconveniente, puesto que ni se sigue que tal criatura no dependa, ni que no puedan darse varios entes infinitos en dicho sentido y, además de ellos, otro ente absolutamente infinito que sea su causa. Ahora bien, que los ángeles sean infinitos así se hace verosímil por el hecho de que cualquiera de ellos es tan perfecto que puede contener por debajo de sí especies infinitas de cosas, o diversas hasta el infinito. Igualmente, porque tienen un poder intelectivo infinito en cierto modo, ya que pueden alcanzar una multitud infinita de cosas y hasta un objeto infinito.

26. Sin embargo, esa infinitud relativa puede entenderse bien y mal y, entendida rectamente, apenas es algo, sino un nombre. En efecto, puede entenderse de dos maneras que una realidad creada sea infinita de modo relativo, a saber, formalmente y sólo virtualmente. En el primer sentido sería infinito el calor, si formalmente y en realidad tuviese infinitos grados de intensidad; y, de modo semejante, sería infinita la línea, si en el sentido de su longitud tuviese infinitas partes iguales; una y otra infinitud, en efecto, sería relativa, porque se darían sólo en el ámbito

qualitate. Quomodo enim possunt inferiores intelligentiae esse inaequales primae, si sunt simpliciter et in genere entis infinitae sicut prima? Immo, Aristoteles eas etiam inter se facit inaequales; ait enim, lib. XII Metaph., c. 8, ita esse perfectione ordinatas, sicut sunt caeli quos movent. Quomodo autem cum hac veritate consistere possit alter discursus Aristotelis, difficile est ad explicandum; quid vero a nobis dici possit, paulo post subiiciam.

Sintne intelligentiae in essentia infinitae, saltem secundum quid

25. Quaeri etenim ulterius potest, esto intelligentiae creatae non sint infinitae simpliciter in essentia seu in genere entis, possintne existimari infinitae secundum quid, id est, in aliquo genere vel specie, vel quoad aliquam proprietatem seu virtutem. Nonnulli enim putant non esse inconveniens attribuere huiusmodi infinitatem intelligentiis, quia ex hoc quod aliqua creatura sit infinita hoc modo, nullum sequitur inconveniens, quia nec sequitur talem creaturam non dependere, neque dari non posse plura entia tali modo infinita, et ultra illa aliud ens infinitum simpliciter, quod sit causa illorum. Angelos autem sic esse infinitos inde fit verisimile, quod quilibet eorum tam perfectus est, ut infra se continere possit rerum species infinitas, seu plures in infinitum. Item, quia vim intelligendi habent quodammodo infinitam, cum ad infinitam rerum multitudinem et ad infinitum etiam obiectum extendi possint.

26. Verumtamen haec infinitas secundum quid et bene et male intelligi potest, et recte declarata, fere nulla est, nisi nomine tantum. Duobus enim modis intelligi potest rem creatam esse infinitam secundum quid, formaliter, scilicet, vel virtualiter tantum. Priori modo esset infinitus calor, si formaliter et reipsa haberet infinitos gradus intensionis; et similiter esset infinita linea, si secundum longitudinem haberet infinitas partes aequales; utraque enim infinitas esset secundum quid, quia tantum esset in latitudine caloris

del calor o de la línea. Ahora bien, esta infinitud formal repugna (así lo pienso yo) a la entidad creada, porque, aun cuando en el género del ente se diga de modo relativo, sin embargo, es absolutamente infinita en alguna razón, y constituye un infinito en acto de modo absoluto, sea en la intensidad o en la extensión, y ambas cosas es contradictorio que se den en la realidad natural, tal como supongo ahora. Por consiguiente, esta infinitud relativa no puede atribuirse a los ángeles, ni en el orden cualitativo, porque no tienen ninguna cualidad de intensidad infinita, ni en el orden cuantitativo, ya que no poseen una multitud infinita de perfecciones o de principios operativos; ni, finalmente, en la esencia, porque esa infinitud formal no puede entenderse en una realidad indivisible, que no tiene ninguna amplitud, y que, por lo demás, es absolutamente finita en su perfección, como es la sustancia angélica; porque, excluida la infinitud en la perfección esencial, no puede entenderse una infinitud actual y formal sino en una realidad que tenga cantidad, o que tenga una amplitud proporcionada a la cantidad, como es la amplitud intensiva.

27. Podrá decirse que, del mismo modo que en una esencia indivisible y perfectísima se entiende una infinitud formal absoluta en perfección, como se ve en la esencia divina, así en la sustancia simple angélica puede entenderse la infinitud formal de perfección, aunque sea relativamente y en un cierto género. Se responde negando la semejanza, porque, por el mismo hecho de ser esta esencia finita de modo absoluto, y de estar constituida por una diferencia finita y limitada, queda de tal modo limitada en cualquier género por ésta misma, que no posee en ninguno toda la perfección esencial que puede darse en él. Por lo cual, razonando a través de todas las perfecciones formales y esenciales, en todas se hallará que es finita, a saber, en la razón de sustancia, de espíritu, en la bondad, en la intelectualidad, etc. Y, en cambio, ocurre lo contrario con la esencia absolutamente infinita, que no queda limitada por ninguna diferencia y, por ello, en cualquier perfección absoluta y en todas ellas tomadas conjuntamente de manera formal, tiene la perfección suma de modo absoluto.

28. Por su parte, la infinitud virtual puede concebirse y explicarse de dos maneras: primera, por una cierta eminencia y equivalencia con las realidades infi-

vel lineae. Haec autem infinitas formalis repugnat (ut existimo) entitati creatae, quia, licet in genere entis dicatur secundum quid, tamen in aliqua ratione est infinita simpliciter, et constituit absolute infinitum in actu, vel in intensione, vel in extensione, et utrumque repugnat esse in rerum natura, ut nunc suppono. Haec ergo infinitas secundum quid non potest angelis attribui, nec secundum qualitatem, quia nullam habent infinite intensam, nec secundum multitudinem, quia non habent infinitam aliquam multitudinem perfectionum aut principiorum operantium; nec denique in essentia, quia haec infinitas formalis intelligi non potest in re indivisibili, quae nullam habet latitudinem et quae alioqui est simpliciter finita in perfectione sua, ut est substantia angelica; quia, seclusa infinitate perfectionis essentialis, non potest intelligi infinitas actualis et formalis, nisi in re vel habente quantitatem, vel latitudinem proportionatam quantitati, ut est latitudo intensiva.

27. Dices: sicut in essentia indivisibili et perfectissima intelligitur formalis infinitas simpliciter in perfectione, ut patet in essentia divina, ita in simplici substantia angelica posset intelligi formalis infinitas perfectionis, quamvis secundum quid et in certo genere. Respondetur negando similitudinem, quia hoc ipso quod huiusmodi essentia est finita simpliciter et constituitur per finitam et limitatam differentiam, per eamdem ita limitatur in omni genere, ut in nullo habeat totam perfectionem essentialem quae in eo esse potest. Unde, discurrendo per omnes perfectiones formales et essentiales, in omnibus invenietur finita, scilicet, in ratione substantiae, spiritus, in bonitate, intellectualitate, etc. Secus vero est de essentia infinita simpliciter, quae per nullam differentiam limitata est, et ideo in qualibet perfectione simpliciter et in omnibus simul formaliter habet summam perfectionem simpliciter.

28. Virtualis autem infinitas duobus modis concipi et declarari potest: primo, per

nitas de orden inferior; de este modo puede admitirse con facilidad la infinitud relativa en la naturaleza angélica, y no solamente en ella, sino también en la naturaleza humana y en cualquier realidad perfecta de orden superior, comparada con las realidades de orden inferior; pues, de este modo, la naturaleza humana es más perfecta que cualquier especie de bruto, aun cuando se multipliquen hasta el infinito; más todavía, aquélla sola se ha de estimar como más valiosa —en cuanto a la perfección de su naturaleza— que todas las otras tomadas conjuntamente. Con todo, esta infinitud no lo es, en realidad, más que de nombre sólo, porque no es otra cosa que una cierta perfección finita, bajo la cual pueden multiplicarse perfecciones infinitas o hasta el infinito, ya que nunca alcanzan el grado y orden en que está constituida la realidad más perfecta. Y, de este modo, puede decirse infinita cualquier especie angélica, sobre todo si se compara con las realidades materiales, y no es posible concebir otro modo de infinitud en la sustancia angélica, tomada en sí misma. Sin embargo, no faltan quienes atribuyan a la inteligencia otro modo de infinitud, concretamente que cada una posee toda la perfección de su especie, la cual es, en cierto modo, infinita, en cuanto puede comunicarse a los individuos hasta el infinito en las otras especies. Así lo mantienen quienes piensan que en cada especie angélica no puede existir más que un individuo; sobre ello trata ampliamente Cayetano, *In de Ente et Essentia*, c. 6. Pero esta infinitud, en mi opinión, es nula y supone un fundamento falso, como se ve claro por lo que dejamos dicho anteriormente acerca del principio de individuación, en la Disputación V.

29. Finalmente, esta infinitud virtual puede explicarse de otro modo en orden a la operación o al efecto, y así parece ser virtud infinita la que puede de algún modo obrar lo infinito, y se dirá esencia relativamente infinita aquella a la cual acompaña tal virtud. Ahora bien, una virtud tal no puede atribuirse a los ángeles más que en orden a los actos inmanentes del entendimiento y de la voluntad o en orden a la acción transeúnte, la cual (así lo supongo) no puede darse en las inteligencias creadas más que como moción local. Por tanto, respecto de los primeros actos, la virtud intelectiva o apetitiva del ángel se diría con suma impropiedad infinita,

eminentiam quamdam et aequivalentiam ad res infinitas inferioris ordinis; quo modo facile admitti potest infinitas secundum quid in angelica natura, nec solum in illa, sed etiam in natura humana et in qualibet re perfecta superioris ordinis comparata ad res ordinis inferioris; sic enim humana natura perfectior est qualibet specie bruti, etiamsi in infinitum multiplicentur; immo, illa sola pluris aestimanda est quantum ad perfectionem naturae, quam omnes aliae simul sumptae. Haec tamen infinitas revera non est infinitas nisi nomine tantum, quia nihil aliud est quam finita quaedam perfectio, sub qua possunt infinitae, vel in infinitum multiplicari, eo quod nunquam attingant illum gradum et ordinem in quo res perfectior constituta est. Atque hoc modo quaelibet species angelica potest dici infinita, praecipue si ad res materiales comparetur, nec in substantia angelica secundum se sumpta potest alius modus infinitatis intelligi. Non desunt tamen qui alium etiam modum infinitatis intelligentiae tribuant, nimirum, quia unaquaeque continet totam perfectionem suae speciei, quae quodammodo est infinita, quatenus in aliis speciebus potest ad individua communicari in infinitum. Ita tenent qui existimant in unaquaque specie angelica unum solum individuum esse posse; de qua re late Caietanus, de Ente et essentia, c. 6. Sed haec infinitas (ut opinor) nulla est, falsumque fundamentum supponit, ut patet ex his quae de principio individuationis supra, disp. V, diximus.

29. Alio tandem modo potest illa infinitas virtualis declarari in ordine ad operationem vel effectum, et sic videtur virtus infinita quae potest aliquo modo infinitum operari, et essentia secundum quid infinita dicetur illa ad quam talis virtus consequitur. Non potest autem huiusmodi virtus attribui angelis, nisi vel in ordine ad actus immanentes intellectus et voluntatis, vel in ordine ad transeuntem actionem, quae (ut suppono) in intelligentiis creatis esse non potest nisi motio localis. Quoad primos igitur actus impropriissime dicetur infinita virtus intellectiva vel appetitiva angeli, quia simpliciter habet finitum operandi modum et finitam

porque tiene un modo de operar finito absolutamente, y puede emplear en la operación un poder o atención finito, por lo cual sólo es capaz de hacer un acto adecuado —o, a lo sumo, varios a manera de uno— que no exceda de la capacidad finita. Y, en cuanto a que sea capaz de varias especies inteligibles, incluso hasta el infinito, sólo pertenece a la potencia pasiva, la cual no por ello aumenta en perfección. Además, que pueda hacer diversos actos sucesivamente hasta el infinito, se refiere sólo a la permanencia de la misma virtud, y no a un aumento en la virtud activa. Por último, que pueda aprehender objetos diversos hasta el infinito y, entre ellos, algún objeto infinito de modo absoluto, indica ciertamente una capacidad infinita de alguna manera, es decir, eminente y universal, pero de modo absoluto dicha virtud no puede llamarse con propiedad infinita, porque siempre tiene el término en el acto supremo que puede realizar.

30. *Si la potencia motriz de los ángeles es infinita.*— En lo referente a la virtud motriz de los ángeles, puede haber en el efecto una doble infinitud. La primera, de continuidad y sucesión perpetua, y en este sentido piensan algunos que opinó Aristóteles que todas las inteligencias eran infinitas, porque pueden mover durante un tiempo infinito. Ahora bien, tal infinitud en el efecto no indica una virtud infinita en la causa, sino sólo una virtud infatigable y duradera perpetuamente, como hemos mostrado antes, al tratar de la infinitud de Dios. Por consiguiente, de la infinitud del efecto no puede inferirse una virtud intensiva infinita, ni una esencia infinita, ni siquiera de modo relativo. Ni tampoco puede inferirse de ahí que esa virtud esté totalmente separada de la cantidad, como hemos mostrado en el referido lugar. El otro modo de infinitud en el efecto puede ser, respecto de la velocidad del movimiento, como cuando decimos que cualquier inteligencia tiene virtud para mover a cualquier cuerpo con una velocidad cada vez mayor hasta el infinito; tal virtud, en efecto, sería sin duda infinita relativamente, a saber, en el género de la virtud motriz. Y esta interpretación se la atribuyen algunos a Aristóteles. Pero ni de su razonamiento puede inferirse suficientemente, ni basta para su propósito. Lo primero es claro porque él sólo infiere la infinitud

vim seu attentionem in operando adhibere potest, unde unum tantum adaequatum actum valet exercere, vel ad summum plures per modum unius, qui vim finitam non excedat. Quod vero sit capax plurium specierum intelligibilium, etiam in infinitum, solum ad potentiam passivam pertinet, quae inde non augetur in perfectione. Rursus quod successive possit plures actus in infinitum efficere, ad permanentiam tantum eiusdem virtutis pertinet, non ad augmentum in virtute agendi. Denique quod possit attingere varia obiecta in infinitum et inter ea aliquod obiectum simpliciter infinitum, indicat quidem capacitatem aliquo modo infinitam, id est, eminentem et universalem, absolute tamen non potest illa virtus proprie dici infinita, quia semper habet terminum in summo actu quem potest efficere.

30. *An potentia motiva angelorum infinita sit.*— Quod vero spectat ad virtutem motivam, duplicem infinitatem potest habere in effectu. Prior est continuationis et successionis perpetuae, et hoc modo existimant aliqui sensisse Aristotelem omnes intelligentias esse infinitas, quia movere possunt tempore infinito. Sed haec infinitas in effectu non indicat infinitam virtutem in causa, sed solum virtutem infatigabilem ac perpetuo durantem, ut supra ostendimus, cum de infinitate Dei ageremus. Ex hac ergo infinitate effectus non potest colligi infinita virtus intensiva, nec infinita essentia, etiam secundum quid. Nec etiam inde colligi potest, quod talis virtus omnino sit separata a quantitate, ut dicto loco ostendimus. Alius modus infinitatis in hoc [effectu][1] esse potest quoad velocitatem motus, ut si dicamus intelligentiam quamlibet habere virtutem ad movendum quodlibet corpus quacumque velocitate maiori et maiori in infinitum; talis enim virtus sine dubio esset infinita secundum quid, scilicet, in genere virtutis motivae. Et hunc sensum aliqui Aristoteli attribuunt. Sed nec potest satis colligi ex discursu eius, nec sufficit intentioni eius. Primum patet, quia

[1] Falta en algunas ediciones. (N. de los EE.)

de las inteligencias basándose en la perpetuidad del movimiento; ahora bien, de este efecto no puede inferirse que el motor tenga virtud para producir un movimiento más veloz, hasta el infinito, ya que puede haber una virtud limitada a producir una velocidad de tal magnitud sin fatiga alguna y ella podría continuar un movimiento con esa velocidad durante un tiempo infinito, sin aumentar ni intensificar su velocidad. Lo segundo, en cambio, es claro porque, aun cuando supusiéramos que las inteligencias motrices de las esferas son infinitas en ese sentido, no se colige de ello por necesidad intrínseca que sean virtudes fuera de toda magnitud, como se ve claramente por lo dicho antes acerca de los atributos de Dios.

31. Pero, aun cuando no haya sido ésta la mente de Aristóteles, podría alguien defender con probabilidad que las inteligencias tienen esta infinitud relativa. Porque para ella no se necesita una esencia infinita, ni cualidad alguna formalmente infinita, sino sólo una virtud de orden superior, que, por lo mismo, no tiene en el efecto de orden inferior el término supremo o máximo. Esto puede confirmarse, pues, de acuerdo con una opinión probable, un ángel con movimiento discreto puede trasladarse en un instante de un lugar a otro, e incluso hasta un lugar distante (como muchos defienden); por consiguiente, con movimiento continuo podrá también moverse a sí mismo a cualquier velocidad, hasta el infinito; por tanto, de modo semejante podrá mover de la misma manera a cualquier cuerpo. Por consiguiente, si esta opinión es verdadera, las inteligencias podrán llamarse infinitas relativamente, o sea, en el mover, infinitud que puede decirse que está radicalmente en la esencia, en cuanto dicha virtud radica en la misma esencia. Pero, aunque este modo de infinitud no esté de suyo en contradicción con la naturaleza creada, es, sin embargo, dudoso que convenga a los ángeles, ya que no se da ningún efecto del cual pueda inferirse suficientemente, y por lo demás, siendo toda la virtud de éstos absolutamente finita, es verosímil que tenga por término un punto máximo en cualquier ámbito del efecto que es capaz de hacer. Así, pues, esta cuestión es dudosa, y sobre ella insistiremos nuevamente después, sec. VI, cuando tratemos de la virtud activa de las inteligencias. Ahora, por lo que se refiere a la sustancia y esencia de éstas, consta que son enteramente finitas, y

ipse solum colligit infinitatem intelligentiarum ex perpetuitate motus; ex hoc autem effectu non potest colligi quod motor habeat virtutem ad velociorem motum in infinitum efficiendum, quia potest esse virtus limitata ad tantam velocitatem efficiendam sine ulla defatigatione, et illa posset motum tantae velocitatis infinito tempore continuare, et non augere seu intendere velocitatem eius. Secundum vero patet, quia etiamsi daremus intelligentias motrices orbium esse illo modo infinitas, inde per locum intrinsecum non sequitur esse virtutes extra omnem magnitudinem, ut facile patet ex supra dictis de attributis Dei.

31. Sed quamquam haec non fuerit mens Aristotelis, posset aliquis probabiliter defendere intelligentias habere hanc infinitatem secundum quid. Quia ad eam non requiritur infinita essentia, nec qualitas aliqua formaliter infinita, sed solum virtus superioris ordinis, quae propterea in effectu inferioris ordinis non habet supremum aut maximum terminum. Et confirmari hoc potest; nam, iuxta probabilem sententiam, angelus motu discreto potest in momento seipsum transferre ab alio in alium, immo etiam in distantem locum (ut aliqui volunt); ergo et motu continuo poterit seipsum quacumque velocitate movere in infinitum; ergo similiter poterit movere eodem modo quodlibet corpus. Si ergo haec sententia vera est, poterunt intelligentiae dici infinitae secundum quid seu in movendo, quae infinitas potest dici radicaliter esse in essentia, quatenus illa virtus in essentia ipsa radicatur. Quamquam vero hic modus infinitatis ex se non repugnet naturae creatae, incertum tamen est an conveniat angelis, quia nullus est effectus ex quo sufficienter colligi possit, et alioqui cum omnis virtus eorum sit absolute finita, verisimile est terminari ad maximum in quavis latitudine effectus quem potest efficere. Itaque haec res dubia est, de qua iterum redibit sermo infra, sect. 6, cum de virtute activa intelligentiarum agemus. Nunc, quod ad essentiam et substantiam earum attinet, constat eas esse omnino finitas, meliusque ac

hablaríamos mejor y con más propiedad si no las llamásemos infinitas ni siquiera de modo relativo.

32. ¿Y qué hay que decir de Aristóteles? Respondo que apenas puede entenderse suficientemente qué ha pensado acerca de estas inteligencias; pues, en cuanto a esta parte, se expresa y razona acerca de ellas del mismo modo que acerca del primer motor, como confiesan abiertamente Santo Tomás y otros expositores. Pero puede decirse que Aristóteles probó con su razonamiento que en los motores celestes existe ciertamente una virtud infinita, pero que ésta no se halla formalmente en todos, sino en un motor primero y principal, sobre el cual se apoyan de algún modo todos los demás para poder moverse perpetuamente, y por eso no es necesario que afirme Aristóteles que todas las inteligencias motrices que mueven el cielo inmediatamente sean infinitas en sí mismas, sino que de algún modo lo mueven con virtud infinita, es decir, que se apoyan, para moverlo, en una virtud infinita. Pero esto, aun cuando sea verdad, no puede atribuirse a Aristóteles sino difícilmente o de ningún modo. En primer lugar, porque dicha infinitud no puede colegirse de la duración infinita del movimiento, en la cual basa su argumento Aristóteles, sino de la subordinación del motor próximo al primero, o de la causa segunda a la primera, que interviene también en la acción o moción incluso momentánea. En segundo lugar, porque de ahí no se podría haber concluido que todas las inteligencias motoras de las esferas sean incorpóreas, porque, aun cuando fuesen corpóreas, para producir el movimiento, podrían apoyarse en la virtud infinita del primer motor, o depender de ella. Por lo cual, no encuentro nada que me satisfaga en esta parte para la explicación de Aristóteles.

Sobre la simplicidad y actualidad de la sustancia angélica

33. Digo, en cuarto lugar, que las inteligencias creadas, aunque sustancial y físicamente sean sustancias simples, no son enteramente simples metafísica o accidentalmente, y, por lo mismo, no son puros actos, sino de algún modo potenciales. Esta conclusión es cierta también y puede demostrarse con la razón natural. En efecto, la parte primera, que se refiere a la simplicidad sustancial física, se ve clara

proprius loquemur, si neque secundum quid infinitas eas appellaverimus.

32. Sed quid ad Aristotelem? Respondeo vix satis intelligi posse quid de his intelligentiis senserit; nam quoad hanc partem eodem modo loquitur et ratiocinatur de illis ac de primo motore, ut aperte D. Thomas fatetur et alii expositores. Potest autem dici Aristotelem suo discursu probasse quidem in motoribus caelorum esse virtutem infinitam, hanc autem non esse formaliter in omnibus, sed in aliquo primo et principali motore, in quo caeteri omnes aliquo modo nituntur, ut possint perpetuo movere, et ideo necessarium non esse ut affirmet Aristoteles omnes intelligentias motrices quae immediate movent caelum esse in se infinitas, sed movere aliquo modo virtute infinita, id est, niti ad movendum in aliqua infinita virtute. Sed, licet hoc verum sit, aegre tamen aut nullo modo potest ad Aristotelem applicari. Primo quidem, quia illa infinitas non potest colligi ex infinita duratione motus, ex qua Aristoteles argumentatur, sed ex subordinatione proximi motoris ad primum, seu causae secundae ad primam, quae in actione seu motione etiam momentanea intervenit. Secundo, quia inde non potuisset concludi omnes intelligentias motrices orbium esse incorporeas, quia, licet essent corporeae, possent niti in movendo virtuti infinitae primi motoris, seu ab illa pendere. Quare nihil invenio quod in hac parte ad explicandum Aristotelem mihi satisfaciat.

De simplicitate et actualitate substantiae angelicae

33. Dico quarto: intelligentiae creatae, licet sint substantiae simplices substantialiter ac physice, non tamen sunt omnino simplices metaphysice vel accidentaliter, ideoque non sunt puri actus, sed potentiales aliquo modo. Haec conclusio etiam est certa, et demonstrari potest ratione naturali. Nam prior pars de substantiali simplicitate physica ex dictis satis constat, quia in hoc tan-

suficientemente por lo dicho, ya que consiste solamente en que ni están compuestas de materia y forma, ni de partes integrantes, puesto que éstas no se dan sin cantidad, y ambas cosas se han mostrado ya anteriormente acerca de esta clase de sustancias. Ahora bien, la composición metafísica sustancial es múltiple: hay una de naturaleza y supuesto, otra de ser y esencia, y estas dos, sean de la clase que fueren, es decir, modales, reales o de razón, se encuentran en todas las inteligencias creadas, como se ve por lo dicho antes sobre la existencia y la subsistencia en los seres creados.

Si las inteligencias entran dentro de un género y están compuestas por él y por diferencias

34. Se da otra composición, que es la de género y diferencia. Niegan algunos que ésta convenga a las inteligencias, cosa que indicó el Comentador en XII *Metaph.*, text. 26, y II *De Caelo*, text. 49, a quien siguen Durando, *In III*, dist. 3, q. 1; y Marsilio, *In II*, q. 2. El fundamento puede ser, en primer lugar, que el género se toma de la materia y la diferencia de la forma; por tanto, donde no hay materia y forma, no habrá género ni diferencia. En segundo lugar, porque aquello que se compone de género y diferencia está colocado en un predicamento; ahora bien, las inteligencias no están colocadas en ningún predicamento. Pues estarían a lo sumo en el predicamento de la sustancia; pero no pueden estar en él, porque no convienen genéricamente con las sustancias corruptibles. Además, porque dice Aristóteles, X de la *Metafísica,* c. último, que lo corruptible y lo incorruptible difieren en género. También porque un género dice una naturaleza común; y no puede concebirse una naturaleza común que no sea corpórea ni incorpórea; por consiguiente, tampoco un género común a las inteligencias y a las demás sustancias.

35. Sin embargo, la opinión más verdadera es que en los ángeles se da la composición de género y diferencia, que defienden con más frecuencia los teólogos, Santo Tomás, I, q. 50, a. 2, y en el opúsculo *De Ente et Essentia,* c. 6; y en *In II,* dist. 3, q. 1, donde también la ponen Capréolo, Escoto, Herveo y otros; Ferrariense, II *cont. Gent.*, c. 95; Enrique, *Quodl.* VII, q. 8; Alejandro de Hales, V *Metaph.*, text. 33; Soncinas, XII *Metaph.*, q. 47; y lo mismo mantiene Avicena,

tum consistit, quod nec sunt compositae ex materia et forma, nec ex partibus integrantibus, quae nullae sunt sine quantitate, utrumque autem in superioribus ostensum est de huiusmodi substantiis. Metaphysica autem compositio substantialis multiplex est: una ex natura et supposito, alia ex esse et essentia, et hae duae, qualescumque illae sint, id est, sive modales, sive reales, sive rationis, in omnibus intelligentiis creatis reperiuntur, ut constat ex supra dictis de existentia et subsistentia in rebus creatis.

Sintne intelligentiae sub genere ex quo et differentiis constent

34. Alia compositio est ex genere et differentia. Et hanc aliqui negant convenire intelligentiis, quod significat Commentator, XII Metaph., text. 26, et II de Caelo, text. 49, quem sequuntur Durand., In II, dist. 3, q. 1, et Marsil., In II, q. 2. Fundamentum esse potest, primo, quia genus sumitur a materia, et differentia a forma; ergo ubi non est materia ac forma, non erit genus et differentia. Secundo, quia quod componitur ex genere et differentia, collocatur in praedicamento; sed intelligentiae non collocantur in praedicamento. Maxime enim in praedicamento substantiae; in illo autem esse non possunt, quia cum substantiis corruptibilibus genere non conveniunt. Tum quia dicit Aristoteles X Metaph., c. ult., corruptibile et incorruptibile differre genere. Tum etiam quia unum genus dicit unam naturam communem; non potest autem concipi una natura communis quae nec corporea sit nec incorporea; ergo neque unum genus commune intelligentiis et caeteris substantiis.

35. Verior tamen sententia est in angelis reperiri compositionem ex genere et differentia, quam tenent frequentius theologi, D. Thomas, I, q. 50, a. 2, et in opusc. de Ent. et essent., c. 6, et In III, dist. 3, q. 1, ubi Capreol, Scot., Herv. et alii; Ferrar., II cont. Gent., c. 95; Henric., Quodl. VII, q. 8; Alex. Alens., V Metaph., text. 33; Soncin., XII Metaph., q. 47; et idem tenet Avicenna, lib. IX suae Metaph., c. 4. Ratio

lib. IX de su *Metafísica,* c. 4. Y la razón es que las inteligencias pueden colocarse en un predicamento, pues Dios queda excluido de ellos, porque es infinito y contiene en sí de modo eminente las razones de todos los predicamentos y no tiene una conveniencia unívoca con los entes creados; pero todas estas razones fallan en las inteligencias creadas; pues son finitas en su esencia y en su virtud, y de ningún modo contienen en su sola sustancia todas las perfecciones de todos los predicamentos, ni de modo formal, ni de modo eminente en sentido propio; por consiguiente, pueden ser afectadas por accidentes verdaderos y propios, como diremos después. Además tienen conveniencia unívoca con las demás sustancias creadas, no sólo porque el concepto de sustancia es común a ellas y no se ha de inventar ninguna razón de analogía; sino también porque tienen una conveniencia propia o una semejanza en el modo de subsistir o de subyacer a los accidentes, sin dependencia ni relación de uno con otro. Por consiguiente, las inteligencias creadas están colocadas en el mismo predicamento de la sustancia en que están las demás sustancias creadas; de la misma manera que también los accidentes de esas sustancias se colocan en sus propios predicamentos, como veremos después. Pero, cuanto está en un predicamento, está compuesto de género y diferencia, porque es menester que quede contenido bajo un género supremo; por consiguiente, ese género, en esa realidad, estará contraído por alguna diferencia. De la misma manera, el accidente, aunque sea una forma simple, puede estar compuesto de género y diferencia a causa de alguna conveniencia inadecuada, por llamarla así, y de la desemejanza que puede tener con las otras formas accidentales; pero todo esto se da en las inteligencias, aun cuando sean formas físicas simples; por consiguiente, pueden perfectamente componerse de género y diferencia.

36. Finalmente, esta composición no presupone forzosamente la composición de materia y forma, pues, como dijimos antes, el género no se toma de la materia física, sino que se suele decir que se toma por una cierta proporción con ella, o bien atendiendo a aquello que en la realidad es como potencia y se concibe como actuable. Y, ciertamente, siendo real esa composición de materia y forma, y la mayor que puede darse en la composición esencial, no hay motivo para que se presuponga necesariamente para la composición de género y diferencia, que es

est, quia intelligentiae constitui possunt in praedicamento; nam Deus ideo excluditur quia est infinitus, et rationes omnium praedicamentorum in se eminenter continet, neque habet convenientiam univocam cum entibus creatis; sed hae omnes rationes deficiunt creatis intelligentiis; sunt enim finitae in essentia et virtute et nullo modo continent in sola sua substantia omnes perfectiones praedicamentorum omnium, neque formaliter, neque proprie eminenter; ideoque veris ac propriis accidentibus affici possunt, ut infra dicemus. Habent deinde univocam convenientiam cum caeteris substantiis creatis, tum quia conceptus substantiae communis est illis et nulla est ratio analogiae confingendae; tum etiam quia in modo subsistendi seu substandi accidentibus propriam convenientiam seu similitudinem habent, absque dependentia et habitudine unius ad aliud. Collocantur ergo intelligentiae creatae in eodem praedicamento substantiae in quo sunt caeterae substantiae creatae; sicut etiam accidentia illarum substantiarum in propriis praedicamentis accidentium collocantur, ut infra videbimus. At vero quidquid est in praedicamento compositum est ex genere et differentia, quia necesse est ut sub supremo genere contineatur; ergo erit tale genus in illa re contractum per aliquam differentiam. Item accidens, licet sit forma simplex, potest esse compositum ex genere et differentia propter convenientiam aliquam inadaequatam, ut ita dicam, et dissimilitudinem quam habere potest cum aliis accidentalibus formis; sed hoc totum reperitur in intelligentiis, quamvis sint formae physicae simplices; ergo optime possunt ex genere et differentia componi.

36. Denique haec compositio non praesupponit necessario compositionem ex materia et forma, quia, ut supra diximus, genus non sumitur a materia physica, sed dicitur sumi per quamdam proportionem ad illam, vel secundum id quod in re tamquam potentiale quid et actuabile concipitur. Et sane, cum illa compositio ex materia et forma sit realis et maxima quae esse potest in essentiali compositione, non est cur necessario praesupponatur ad compositionem ex genere

la más pequeña y sólo conceptual. Ahora bien, Santo Tomás suele de algún modo fundar la composición de género y diferencia en la composición de existencia y esencia, porque la esencia se refiere a la existencia como la potencia al acto. Pero, si esto se entiende de la esencia y la existencia realmente distintas, no es necesario ciertamente, porque para esta composición de razón no se presupone necesariamente ni siquiera aquella composición real. En efecto, de cualquier modo que se entienda la esencia finita, se concibe capaz de alguna diferencia propia constitutiva y de alguna conveniencia unívoca y limitada y determinada con las demás realidades, y ello basta para la composición de género y diferencia. Y, de este modo, se funda tal composición en la limitación de la esencia finita; por ello, porque dicha esencia es siempre potencial, y no tiene necesariamente o de suyo existencia actual, puede también decirse en buen sentido que la composición de género y diferencia supone la composición de existencia y esencia, de cualquier clase que sea ésta.

Exposición de la frase de Aristóteles: Lo corruptible y lo incorruptible difieren en género

37. Así, pues, el primer fundamento de la segunda opinión está ya resuelto. Al segundo se ha respondido también, negando el supuesto; porque hemos mostrado ya que las inteligencias se colocan verdaderamente en el predicamento de la sustancia. Y, por lo que se refiere a la primera prueba de lo contrario, la interpretación común de la frase de Aristóteles: *Lo corruptible y lo incorruptible difieren en género,* es que ha de entenderse referida no a un género lógico, sino físico. Así se expresa Santo Tomás, X *Metaph.*, y *Opúsculo* 42, c. 6 y 7; y el Halense, X *Metaph.*, text. 26, que distingue el género lógico y el género natural; y Escoto, en el mismo pasaje. Otros responden que Aristóteles no ha hablado de género predicable, sino de género sujeto; y que en algunas ocasiones se toma así el nombre de género en los textos de Aristóteles, aparece en el IV *Metafísica,* text. 2, y lib. V, text. 33, y en el I *Analitic. Segundos,* text. 19.

et differentia, quae minima est et rationis tantum. Solet autem D. Thomas fundare aliquo modo compositionem ex genere et differentia in compositione ex esse et essentia, quia essentia comparatur ad esse sicut potentia ad actum. Verumtamen, si id intelligatur de essentia et esse realiter distinctis, necessarium sane non est, quia ad hanc compositionem rationis neque illa realis compositio ex necessitate praesupponitur. Quacumque enim ratione intelligatur essentia finita, intelligitur capax alicuius propriae differentiae constitutivae, et alicuius convenientiae univocae et limitatae ac determinatae cum caeteris rebus, et hoc satis est ad compositionem ex genere et differentia. Atque hoc modo fundatur haec compositio in limitatione essentiae finitae, unde quia talis essentia semper est potentialis et non necessario aut ex se habet actualem existentiam, ideo in bono sensu dici etiam potest haec compositio ex genere et differentia supponere compositionem ex esse et essentia, qualiscumque illa sit.

Exponitur dictum Aristotelis: corruptibile et incorruptibile differunt genere

37. Primum itaque fundamentum alterius sententiae solutum iam est. Ad secundum etiam responsum est negando assumptum; ostendimus enim intelligentias vere collocari in praedicamento substantiae. Ad primam autem probationem in contrarium, communis interpretatio illius dicti aristotelici: *corruptibile et incorruptibile differunt genere,* est debere intelligi non de genere logico, sed physico. Ita Thomas, X Metaph., et opusc. 42, c. 6 et 7; et Alens., X Metaph., text 26, qui distinguit genus logicum et genus naturae; et Scot., ibidem. Alii respondent Aristotelem non esse locutum de genere praedicabili, sed de genere subiecto [1]; sic enim aliquando accipi apud Aristotelem nomen generis, constat ex IV Metaph., text. 2, et

[1] Fons., V Metaph., c. 8, q. 5.

Esta respuesta no es distinta de la anterior sino en las palabras; pues lo que la respuesta primera llama género físico, llama la segunda género sujeto, como declaró palmariamente el Halense, V *Metaph.,* text. 33. En efecto, el género sujeto no es otra cosa que la potencia física para recibir diversas mutaciones; y esto mismo es el género físico. Por lo cual, resumiendo, el sentido de una y otra respuesta es que lo corruptible y lo incorruptible difieren, según Aristóteles, no sólo por su forma, sino también por su materia o su propiedad material.

38. Y, ciertamente, es una respuesta conforme con la mente de Aristóteles; lo voy a explicar. Podría, efectivamente, pensar alguien que Aristóteles toma en ese texto como idénticos diferir en género y diferir en especie; pues allí hace esta deducción: los contrarios son diversos en especie; lo corruptible y lo incorruptible son contrarios; por consiguiente, es menester que sean diversos en género. Esta conclusión parece muy correcta, y se dan en ella cuatro términos, si diferir en género y en especie no se toma como una misma cosa. Por consiguiente, parece que Aristóteles no pretende sino probar que lo corruptible y lo incorruptible difieren esencialmente, cosa que es muy cierta, sobre todo en las sustancias. Y ello parece bastar a la intención de Aristóteles, que deduce de ahí que Platón no estableció con la separación debida las ideas de los seres corruptibles y los incorruptibles, porque no puede el individuo ser corruptible y la especie incorruptible, siendo así que especie e individuo no difieren en especie. Pero a esta interpretación se oponen las últimas palabras de Aristóteles en ese capítulo, que concluye así: *Pero las cosas que son diversas en género distan más que las que lo son en especie.* Aquí manifiesta claramente que esas dos cosas son diversas. Por ello advierten todos los intérpretes que Aristóteles, en esa razón que hemos aducido nosotros, no infiere que lo corruptible y lo incorruptible difieran en género por la sola razón de que los contrarios difieren en especie, sino porque lo corruptible y lo incorruptible difieren atendiendo a la potencia y a la impotencia, es decir, atendiendo a la potencia que está sujeta a privación o a la que no está sujeta.

39. Por lo cual, el sentido de esa razón es que, a pesar de que los contrarios suelen diferir en especie, sin embargo lo corruptible y lo incorruptible, aun siendo contrarios, no difieren únicamente en especie, sino también en género, porque no

lib. V, text. 33, et ex I Poster., text. 19. Quae responsio non est diversa a praecedenti, nisi in verbis; nam quod prior responsio appellat genus physicum, appellat posterior genus subiectum, ut aperte declaravit Alensis, V Metaph., text. 33. Nam genus subiectum non est aliud quam potentia physica ad varias mutationes suscipiendas; hoc autem ipsum est genus physicum. Unde in summa, utriusque responsionis sensus est corruptibile et incorruptibile secundum Aristotelem differre non tantum forma, sed etiam materia vel materiali proprietate.

38. Et est quidem responsio consentanea menti Aristotelis, quod ita declaro. Posset enim aliquis existimare Aristotelem pro eodem ibi capere differre genere et differre specie; ita enim ibi colligit: contraria sunt specie diversa; corruptibile et incorruptibile sunt contraria; ergo necesse est esse diversa genere. Quae collectio ineptissima videtur, et in quatuor terminis, nisi pro eodem sumantur differre genere et specie. Videtur ergo nihil aliud Aristoteles intendere quam quod corruptibile et incorruptibile differant essentialiter, quod verissimum est, praesertim in substantiis. Videturque id sufficere intentioni Aristotelis, qui inde deducit Platonem non recte posuisse ideas rerum corruptibilium separatas et incorruptibiles, quia non potest individuum esse corruptibile et species incorruptibilis, cum species et individuum non differant specie. Huic vero interpretationi obstant ultima verba Aristotelis in illo capite, ubi sic concludit: *quae vero genere diversa sunt, plus distant quam quae specie.* Ubi aperte declarat illa duo esse diversa. Quocirca omnes interpretes advertunt Aristotelem in illa ratione a nobis inducta non inferre corruptibile et incorruptibile differre genere ex eo solum quod contraria differant specie, sed ex eo quod corruptibile et incorruptibile differunt secundum potentiam et impotentiam, seu secundum potentiam subiectam vel non subiectam privationi.

39. Unde sensus illius rationis est, cum contraria soleant differre specie, nihilominus corruptibile et incorruptibile, etiamsi sint contraria, non tantum specie, sed etiam genere differre, quia non solum differunt ex

difieren únicamente por parte del acto, sino también por parte de la potencia, y esto es diferir en el género sujeto. Todo esto lo explica después Aristóteles; porque los contrarios que difieren en la sola especie o forma ocurre que se dan en el mismo sujeto, ya sea simultáneamente respecto de la especie, al modo como es blanco y negro el hombre, ya sea sucesivamente, respecto del individuo; ahora bien, lo corruptible y lo incorruptible son de tal manera contrarios, que no pueden convenir ni simultáneamente a la misma especie, ni sucesivamente al mismo individuo o sujeto; porque éstos no son predicados que convengan de modo accidental o contingente, sino de modo sustancial o necesario. Y así sucede que lo corruptible y lo incorruptible difieren no sólo en la forma, sino de modo absoluto en toda la sustancia y que, por tanto, difieren por su materia, lo cual es ser diversos por el género físico. Habla, por tanto, Aristóteles del género físico, no del predicable o lógico.

40. A la segunda prueba de esa opinión responden algunos que no hay inconveniente en que se dé un género lógico común a las sustancias materiales e inmateriales, aunque no se dé una naturaleza común. Y de este modo se interpreta la opinión que afirma que se da un género lógico, no físico. Así se encuentra con el nombre de Santo Tomás, en el *Opúsculo* 42, c. 6 y 7; pero no pienso que sea de él. Ni entiendo suficientemente en qué sentido pueda ser verdad que se dé un género común lógico sin conveniencia real en una naturaleza, tal como se afirma en esos capítulos. Pues toda la intención de género y toda la abstracción unívoca de nuestros conceptos se funda en la conveniencia real de las especies contenidas bajo el género, y, por ello, la unidad universal que se concibe en el género supone la unidad formal de la misma naturaleza genérica. Igualmente, si la sustancia es género, es, por consiguiente, unívoco el concepto de sustancia; por tanto, mediante él no se representa de modo inmediato la sustancia corpórea como tal, ni la espiritual en cuanto tal; de lo contrario, ni sería unívoco, ni común a ellas; por consiguiente, se representa la razón de sustancia como tal, y como participable igualmente por los inferiores. Ahora bien, esa razón común de sustancia no es otra cosa que una cierta naturaleza real que tiene de suyo unidad formal, y tiene por el entendimiento precisión y universalidad; por consiguiente, en ese

parte actus, sed etiam ex parte potentiae, quod est differre in genere subiecto. Quod deinde declarat Aristoteles; nam contraria quae sola specie seu forma differunt, contingit esse in eodem, vel simul respectu speciei, ut homo est albus et niger, vel successive respectu individui; at vero corruptibile et incorruptibile ita sunt contraria, ut neque simul eidem speciei, neque successive eidem individuo seu subiecto convenire possint; nam haec praedicata non sunt ex eis quae accidentaliter seu contingenter, sed ex eis quae substantialiter et necessario conveniunt. Atque ita fit ut corruptibile et incorruptibile non tantum forma, sed absolute in tota substantia, atque adeo in materia differant, quod est esse physico genere diversa. Loquitur ergo Aristoteles de genere physico, non de praedicabili seu logico.

40. Ad alteram probationem illius sententiae respondent aliqui non esse inconveniens dari unum genus logicum commune substantiis materialibus et immaterialibus, quamvis non detur una natura communis. Et hoc modo interpretantur sententiam asserentem dari unum genus logicum, non physicum. Ita habetur nomine D. Thom., in opusc. 42, c. 6 et 7, quod non existimo esse illius. Nec satis intelligo quo sensu possit esse verum dari commune genus logicum absque convenientia reali in una natura, prout in illis capitulis dicitur. Nam omnis intentio generis et abstractio univoca nostri conceptus fundatur in reali convenientia specierum sub genere contentarum, et ideo unitas universalis quae concipitur in genere supponit unitatem formalem ipsius naturae genericae. Item, si substantia est genus, ergo conceptus substantiae univocus est; ergo per illum non repraesentatur immediate substantia corporea ut sic, nec spiritualis ut talis est; alias neque esset univocus, neque communis illis; ergo repraesentatur ratio substantiae ut sic et ut aeque participabilis ab inferioribus. Sed nihil est illa ratio communis substantiae, nisi natura quaedam realis habens ex se formalem unitatem et ex intellectu praecisionem et universalitatem; ergo aeque datur

género se da una naturaleza común igualmente que en los otros; sólo hay una diferencia de mayor o menor universalidad. Y podría exponerse esta opinión en un sentido aceptable referida a la naturaleza real, no íntegra, sino parcial y potencial, y físicamente una; pues de este modo se dice que todas las cosas generables convienen no sólo en el género lógico, sino también en la misma naturaleza física, al menos por razón de la materia, que se llama género físico o género sujeto. Y en tal sentido es verdad que no es preciso que convengan en una misma naturaleza las cosas que convienen en un género lógico o metafísico, ya que pueden ser físicamente diversas en género. Me temo, sin embargo, que no fuese éste el sentido del autor de dicho opúsculo; mas es, sin duda, el de otros autores, como se ve por Santo Tomás y el Halense en otros lugares citados; y Soncinas, XII *Metaph.*, q. 47; Herveo, *In II*, dist. 3, q. 3, y los demás escolásticos en el mismo pasaje; y Enrique, *Quodl.* VII, q. 8.

41. Pero no hay inconveniente en que por medio de la abstracción mental obtengamos la naturaleza de una sustancia que no sea corpórea ni incorpórea, ni corruptible ni incorruptible, porque, aunque en la realidad no pueda separarse nunca la naturaleza existente por sí de una y otra diferencia, sin embargo, puede separarse de cada una de ellas, y unirse con ellas, y, por lo mismo, puede la mente prescindir de ambas, o concebirlas confusamente como incluyendo a ambas en potencia y a ninguna en acto. Y lo mismo sucede con estas dos diferencias, a saber, ser sustancia simple o compuesta de materia y forma; pues ninguna de esas diferencias pertenece a la razón de sustancia como tal y puede la mente separarla de ambas, ya que, aun cuando parezcan incluir una contradicción inmediata, sin embargo, en cuanto dicen o insinúan perfección positiva, pueden convenir en alguna perfección que prescinde de esos modos opuestos, y que es ser por sí. Por esto, la sustancia corpórea, en cuanto es sustancia de modo precisivo, aunque realmente no se componga más que de materia y forma, sin embargo, ni tiene esto por razón de la sustancia como tal, ni bajo esa razón está compuesta propiamente de materia y forma en cuanto son tales, sino en cuanto son acto y potencia sus-

in hoc genere una natura communis sicut in aliis; solumque intervenit differentia maioris [vel minoris] [1] universalitatis. Posset autem illa sententia in bono sensu exponi de natura reali non integra, sed partiali et potentiali et physice una; sic enim omnia generabilia dicuntur convenire in genere non tantum logico, sed etiam in eadem physica natura, saltem ratione materiae, quae genus physicum seu genus subiectum appellatur. Atque hoc modo verum est non oportere ut quae in uno genere logico seu metaphysico conveniunt, conveniant in una natura, cum possint esse physice diversa genere. Vereor tamen non fuisse hunc sensum auctoris illius opusculi; est tamen sine dubio aliorum auctorum, ut patet ex D. Thoma et Alensi, aliis locis citatis; et Soncin., XII Metaph., q. 47; Herv., In II, dist. 3, q. 3, et aliis scholasticis ibi; et Henric., Quodl. VII, q. 8.

41. Neque est inconveniens per abstractionem mentis dari naturam substantiae, quae nec corporea sit nec incorporea, nec corruptibilis nec incorruptibilis, quia, licet in re nunquam possit separari natura per se existens ab utraque differentia, potest tamen separari a singulis et cum singulis coniungi, et ideo potest mente ab utraque praescindi aut confuse concipi ut potentia utramque includens et actu neutram. Atque idem est de his duabus differentiis, scilicet, esse substantiam simplicem, vel compositam ex materia et forma; neutra enim ex his differentiis est de ratione substantiae ut sic, et ab utraque potest mente abstrahi, quia, licet videantur involvere immediatam contradictionem, tamen ut dicunt vel innuunt perfectionem positivam, possunt convenire in aliqua perfectione quae ab illis oppositis modis abstrahit, quae est esse per se. Unde substantia corporea, quatenus praecise substantia est, licet in re non componatur nisi ex materia et forma, tamen neque hoc habet ex ratione substantiae ut sic, neque sub ea ratione proprie componitur ex materia et forma ut tales sunt, sed ut sunt actus et

[1] Falta en algunas ediciones. (N. de los EE.)

tancial, como explicaremos con mayor propiedad en la disputación siguiente, tratando de la misma sustancia material.

Sobre si las inteligencias difieren esencialmente, y en qué género convienen

42. *Opinión negativa.*— Con lo dicho, por consiguiente, queda probada de modo suficiente la segunda parte de la conclusión sobre la composición metafísica de las inteligencias. Pero, acerca de esto mismo puede preguntarse, además, de qué grado es esa composición, concretamente si consta de un sólo género y diferencia o de varios. Esta duda depende, en primer lugar, de otra, a saber, si las inteligencias creadas difieren entre sí por una diferencia esencial o numérica solamente. Al tocar esta duda última S. Agustín, en *Enchir.*, c. 58, y en el lib. *cont. Priscillian. ad Oros.*, c. 11, manifiesta claramente que desconoce su resolución; y del mismo modo se expresa Bernardo, lib. II de *Consider. ad Eugen.*; y Damasceno igualmente, lib. II *De Fide*, c. 3. Sin embargo, éste, en el lib. *De Placit. primae instit.*, c. 1 y 7, se inclina a la sentencia que afirma que entre los ángeles hay diferencia personal, no esencial. Esto lo enseñó también Atanasio, q. 3 y 4 *ad Antioch.*, y del testimonio de estos Padres se infiere que no es cierto por principios revelados que se dé una diferencia específica en los ángeles. Y si esto no se muestra por la revelación, ciertamente no puede demostrarse por la razón natural, a no ser, tal vez, que alguien piense que es imposible que se dé en las inteligencias la multiplicación de individuos bajo una misma especie; lo cual no es verdadero, ni tal vez probable, como antes se refirió al tratar sobre el principio de individuación. Por eso no faltaron escolásticos a quienes agradase esta opinión de la unidad específica de todas las inteligencias, como Alberto, *Summa*, II p., tract. II, q. 8; Buenaventura, *In II*, dist. 3, p. 1, a. 2, q. 1. De ella se sigue claramente que en cada uno de los ángeles sólo hay composición de un género y una diferencia esencial, a la que se añade en cada uno la individual.

43. *La opinión afirmativa es más probable.*— Sin embargo, la opinión contraria es en absoluto más probable, a saber, que entre los ángeles se da diferencia específica y esencial, y ésta la enseñan comúnmente los teólogos, *In II*, dist. 8; y Santo Tomás, I, q. 50, a. 4, y se toma de Dionisio, en todo el lib. *De Caelest. Hierar.*, principalmente en el c. 6, y S. Isidoro, lib. I *de Summa bon.*, c. 21, y en el lib. VII *Etymol.*, c. 5. Los filósofos se inclinan también más a este parecer, pues Aristóteles, en el lib. XII de la *Metafísica*, establece como mínimo para las inteligencias la misma coordinación que se da entre los cielos, y ésta es más probable que sea específica y esencial. Y puede aducirse una razón natural, y es que no repugna que se dé en las inteligencias esta diferencia esencial. Pues, aunque todas convengan en el grado intelectual, como no poseen éste en la perfección suma, pueden participar de él según varios y diversos modos esenciales, lo mismo que todos los brutos participan del grado sensitivo, y dentro de él tienen diversidad esencial. Ni puede imaginarse razón alguna por la cual repugne esta multiplicación de especies dentro del grado intelectual; sobre todo, porque en las inteligencias pueden concebirse fácilmente varios modos de obrar o de entender, que requieren diversidad esencial, como tratan más ampliamente los teólogos. Finalmente, dijimos antes que pertenece a la omnipotencia de Dios poder producir por encima de cualquier especie de sustancia otra más perfecta; ahora bien, es cierto que la sustancia intelectual es más perfecta que cualquier sustancia material; por consiguiente, si en ese grado solamente pudiera darse una especie última, ésta sería la más elevada de todas las que Dios podría producir, cosa que repugna a la omnipotencia de Dios. Por consiguiente, pudo Dios crear en ese grado intelectual varias especies esencialmente diversas. Por tanto, es mucho más verosímil y más conforme con la perfección del universo que existan en ese grado varias especies de inteligencias esencialmente diversas; pues esta variedad es muy conveniente para la perfección y hermosura del universo. La multiplicación de individuos, pues, suele darse cuasi accidentalmente; en cambio, la variedad de especies es mucho más esencial, por causa de la perfección de éstas. Y, por este motivo, en los seres corporales, cuanto más perfecto es el grado, tanta mayor multiplicación de especies de cosas se da en él; pues son más las especies de los vegetales que las de los cuerpos inanimados, y más las diferencias y especies de

potentia substantialis, ut in sequenti disputatione, tractando de ipsa substantia materiali proprius explicabimus.

An intelligentiae differant essentialiter, et in quo genere conveniant

42. *Opinio negans.*— Ex his ergo satis probata relinquitur secunda pars conclusionis de compositione metaphysica intelligentiarum. Quaeri vero in hoc ulterius potest quanta sit haec compositio, an, scilicet, sit ex uno tantum genere et differentia, an ex pluribus. Quod dubium imprimis pendet ex alio, nempe an intelligentiae creatae differant inter se essentiali differentia, an tantum numerica. Hoc autem ultimum dubium attingens Augustinus, in Enchir., c. 58, et lib. contr. Priscillian. ad Oros., c. 11, clare fatetur se illius resolutionem nescire; et eodem modo loquitur Bern., lib. II de Consid. ad Eugen.; et Damascenus etiam, lib. II de Fide, c. 3. Qui tamen in lib. de Placit. primae instit., c. 1 et 7, inclinat in sententiam affirmantem inter angelos esse personalem, non essentialem differentiam. Quod etiam docuit Athan., q. 3 et 4 ad Antioch., ex quorum Patrum testimoniis constat ex principiis revelatis certum non esse intervenire in angelis specificam differentiam. Quod si ex revelatis non ostenditur, certe naturali ratione demonstrari non potest, nisi quis fortasse existimet esse impossibile dari in intelligentiis individuorum multiplicationem sub eadem specie; quod verum non est, nec fortasse probabile, ut supra tactum est inter disputandum de principio individuationis. Unde non defuerunt scholastici, quibus haec sententia de unitate specifica omnium intelligentiarum placuerit, ut Albert., in Sum., II p., tract. II, q. 8; Bonavent., In II, dist. 3, p. 1, a. 2, q. 1. Ex qua plane sequitur in singulis angelis solum esse compositionem ex uno genere et una differentia essentiali, adiuncta in singulis individuali.

43. *Affirmans opinio probabilior.*— At vero opposita sententia est simpliciter probabilior, nimirum, esse inter angelos differentiam specificam et essentialem, quam communiter docent theologi, In II, dist. 8; et D. Thom., I, q. 50, a. 4; et sumitur ex Dionys., toto lib. de Caelest. Hierar.; praesertim c. 6; et Isidor., lib. I de Summ. bon., c. 21, et lib. VII Etymol., c. 5. Philosophi etiam magis inclinant in hanc sententiam; Aristoteles enim in XII Metaph., ut minimum ponit eam coordinationem intelligentiis quae est inter caelos, quam probabilius est esse specificam et essentialem. Ratio autem naturalis afferri potest, quia non repugnat dari in intelligentiis huiusmodi essentialem diversitatem. Nam, licet omnes conveniant in gradu intellectuali, cum tamen illum non habeant in summa perfectione, possunt illum participare secundum varios et diversos modos essentiales, sicut omnia bruta participant gradum sentiendi, et intra illum habent diversitatem essentialem. Nec potest fingi ulla ratio ob quam ista multiplicatio specierum intra gradum intellectualem repugnet; praesertim cum in intelligentiis possint facile intelligi varii operandi seu intelligendi modi, qui essentialem diversitatem requirant, ut latius theologi tractant. Denique supra diximus ad omnipotentiam Dei pertinere, ultra quamlibet speciem substantiae, posse producere aliam perfectiorem; certum est autem substantiam intellectualem esse perfectiorem quacumque materiali; si ergo in illo gradu tantum posset dari una species ultima, illa esset suprema omnium quas Deus posset producere, quod repugnat omnipotentiae Dei. Potuit ergo Deus in illo intellectuali gradu plures species essentialiter diversas creare. Ergo longe verisimilius et perfectioni universi magis consentaneum est, esse in eo gradu plures intelligentiarum species essentialiter diversas; nam haec varietas maxime spectat ad perfectionem et decorem universi. Multiplicatio enim individuorum solet esse quasi per accidens; specierum autem varietas multo magis est per se, propter earum perfectionem. Et hac ratione in rebus corporalibus, quo est gradus perfectior, eo plures rerum species in illo multiplicantur; plures enim sunt species vegetabilium quam inanimatorum corporum, et plures differentiae ac species animalium

animales que de plantas, ya que hay animales terrestres, acuáticos y volátiles, y en cada uno de estos órdenes hay innumerables especies. Y el grado racional, por ser hasta tal punto superior a los restantes que alcanza el nivel ínfimo del plano supremo, no ha sido multiplicado, ni tal vez pudo multiplicarse dentro del ámbito de las especies materiales, y, por ello, el grado intelectual existiendo en toda su pureza ha debido multiplicarse o dividirse a través de innumerables especies. Este razonamiento lo tocó y explicó admirablemente Santo Tomás, q. *De Spiritual. creatur.*, a. 8 y 10.

44. Dando, pues, esto por supuesto como más verdadero, se concluye necesariamente que entre los ángeles ha de haber como mínimo un género subalterno entre el género supremo y las especies ínfimas, y que, por lo mismo, cada una de las especies de inteligencias consta, al menos, de doble género y doble diferencia, o (lo que es lo mismo) constan de género supremo y una diferencia subalterna y otra ínfima. Se explica esto porque la sustancia es el género supremo común a todas las inteligencias. Además, todas convienen en la razón de espíritu, que es el género próximo contradistinto de cuerpo; es decir, convienen todas (que es casi lo mismo) en la razón de sustancia intelectual; pues no puede imaginarse razón alguna por la que esta diferencia, que es unívoca y esencial a todas, no pueda ser abstraída de todas las inteligencias. Pero esa diferencia es subalterna y ulteriormente determinable por los varios modos y diferencias en la participación del grado intelectual. Ahora bien, es dudoso si aquél es el género próximo para todas las inteligencias o pueden darse otros géneros intermedios. Y, ciertamente, Santo Tomás, *Opúsculo* 42 (si es que es suyo), c. 5, piensa que es género próximo, y que todas las inteligencias difieren en especie de tal modo que sólo convengan en un único género próximo; lo mismo piensa Alberto, en *Sum. de Quatuor coaequaevis*, I p., q. 5, a. 22; y se inclina a ella Durando, *In II*, dist. 3, q. 1. Mantiene lo contrario Walrico, en el lib. IV de su *Summa*, y lo señala Enrique, *Quodl.* VII, q. 8. Puede tomarse del Halense, II p., q. 20, miemb. 6, a. 2. Pero una y otra cosa es incierta y no pienso que con la razón natural pueda probarse suficientemente cualquiera de ellas. A los teólogos toca discutir qué está más de acuerdo con los principios teológicos, supuesta la distinción de jerarquías

quam plantarum; sunt enim animalia terrestria, aquatilia et volatilia, et in unoquoque horum ordinum sunt innumerae species. Gradus autem rationalis, quia ita est superior caeteris ut attingat infimum supremi, non fuit multiplicatus, nec fortasse multiplicari potuit intra latitudinem specierum materialium, et ideo intellectualis gradus in sua puritate existens debuit per innumeras species multiplicari seu dividi. Quem discursum attigit et optime declaravit D. Thomas, q. de Spiritual. creatur., a. 8 et 10.

44. Hoc vero tamquam veriori supposito, necessario concluditur ut minimum esse in angelis unum genus subalternum inter supremum et species infimas, atque adeo singulas species intelligentiarum constare saltem duplici genere et duplici differentia, seu (quod idem est) constare genere supremo et una differentia subalterna et alia infima. Patet, quia substantia est supremum genus commune omnibus intelligentiis. Deinde omnes conveniunt in ratione spiritus, quod est proximum genus corpori condistinctum. Vel (quod idem fere est) conveniunt omnes in ratione substantiae intellectualis; neque enim fingi potest ratio ob quam haec differentia abstrahibilis non sit ab omnibus intelligentiis, quae univoca sit et essentialis omnibus illis. Est autem illa differentia subalterna et ulterius determinabilis per varios modos et differentias participandi intellectualem gradum. An vero illud genus proximum sit omnibus intelligentiis, vel dari possint alia intermedia genera, incertum est. Et D. Thomas quidem, opusc. 42 (si tamen est eius), c. 5, sentit esse genus proximum, et omnes intelligentias ita differre specie ut solum in unico genere proximo omnes conveniant; idemque sentit Albert., in Summ. de Quatuor coaequaevis, I p., q. 5, a. 22; et inclinat Durandus, In II, dist. 3, q. 1. Contrarium vero tenet Walricus, lib. IV suae Summae; et significat Henricus, Quodl. VII, q. 8. Et sumi potest ex Alens, II p., q. 20, membr. 6, a. 2. Sed utrumque incertum est, nec existimo ratione naturali posse alterutrum sufficienter probari. Quid vero sit consentaneum principiis theologicis, supposita distinctione hierarchiarum et ordinum quam sancti Pa-

y órdenes que dan los Santos Padres. Además, ha quedado suficientemente expuesto antes, cuando tratábamos del principio de individuación, si en cada una de las especies de inteligencias se dan o pueden darse varios individuos, y consecuentemente si hay también en las inteligencias composición metafísica de grado específico y diferencia individual; y consta por los principios allí establecidos que esta composición metafísica se halla también en las inteligencias.

45. *Las inteligencias creadas no son puros actos.— De qué naturaleza han creído los filósofos que eran las inteligencias.—* Con esto, por consiguiente, queda suficientemente probada la aserción en cuanto a la composición sustancial. Por lo que se refiere a la accidental, se verá más ampliamente con lo que digamos acerca del entendimiento, la voluntad y la limitación de las inteligencias en cuanto a la falta de inmensidad; pues estas tres clases de accidentes pueden encontrarse, sobre todo, en esas sustancias. Y así sucede (que es lo que concluimos en la última parte de la aserción) que en esas inteligencias hay una gran dosis de potencialidad, y que, por lo mismo, no son puros actos. En efecto, hay en ellas, en primer lugar, potencialidad objetiva o extrínseca, en cuanto de suyo no tienen el ser en acto, sino sólo la no repugnancia a ser, y por esto sólo son capaces de existir debido a una potencia extrínseca, y por la misma pueden no ser. Y ésta es la mayor potencialidad, de la cual se sigue que estén conceptualmente compuestas de esencia y existencia, como se explicó en lo que precede. Y también se sigue de ahí que estén compuestas de género y diferencia, en lo que va incluida una cierta potencialidad metafísica (por llamarla así), en cuanto el género se compara con la diferencia como la potencia con el acto. Además, hay en las inteligencias una potencialidad real pasiva o receptiva de los accidentes, pues dondequiera que hay un verdadero accidente es preciso que exista potencia para él; por tanto, las inteligencias creadas no son puros actos. Lo que piensan los filósofos sobre este punto no puede tratarse en una sola cuestión, porque incluye varias. En efecto, primeramente depende esto de aquella cuestión: si admiten que las inteligencias son creadas o más bien que carecen de principio eficiente; pues, si pensaron esto

tres tradunt, a theologis disputandum est. Rursus, an in singulis speciebus intelligentiarum dentur vel dari possint plura individua, et consequenter sit etiam in intelligentiis compositio metaphysica ex gradu specifico et differentia individuali, satis disputatum est supra [1], dum de principio individuationis ageremus; et ex principiis ibi positis constat hanc etiam metaphysicam compositionem in intelligentiis reperiri.

45. *Intelligentiae creatae non sunt puri actus.— Quales putarint philosophi intelligentias.—* Ex his ergo satis probata est assertio quantum ad substantialem compositionem. Quod vero spectat ad accidentalem, constabit latius ex iis quae dicemus de intellectu, voluntate et limitatione intelligentiarum quoad defectum immensitatis; haec enim tria accidentium genera maxime possunt in illis substantiis reperiri. Atque ita fit (quod in ultima parte assertionis concludebamus), in his intelligentiis plurimum esse potentialitatis, ideoque non esse puros actus. Est enim imprimis in eis potentialitas obiectiva seu extrinseca, quatenus ex se non habent actu esse, sed solum non repugnantiam ut sint, et ideo solum sunt possibiles esse per potentiam extrinsecam et per eamdem possunt non esse. Et haec est maxima potentialitas, ad quam consequitur ut sint compositae secundum rationem ex essentia et esse, ut in superioribus declaratum est. Et hinc etiam sequitur quod sint compositae ex genere et differentia, in quo includitur quaedam (ut ita dicam) potentialitas metaphysica, quatenus genus ad differentiam ut potentia ad actum comparatur. Rursus est in intelligentiis potentialitas realis passiva seu receptiva accidentium, nam ubicumque est verum accidens, oportet esse potentiam ad illud; non sunt ergo intelligentiae [creatae] [2] puri actus. Quid vero in hac re senserint philosophi, non potest una quaestione tractari, quia plures includit. Nam imprimis hoc pendet ex illa, an putarint has intelligentias esse creatas vel carere potius principio effi-

[1] Disp. V.
[2] Falta en algunas ediciones. (N. de los EE.)

último, es preciso que creyesen que eran puros actos, al menos en cuanto a la necesidad de existir, que excluye toda potencialidad objetiva, o toda potencia de ser y de no ser, incluso por potencia extrínseca. Y, por haber opinado así, no trataban, en realidad, de las inteligencias creadas, sino de las increadas, desviándose al pensar que eran varias; contra ellos se disputó antes, y así se impugnó allí mismo esta opinión en cuanto a esta parte, y se mostró que ni Aristóteles ni los filósofos más ponderados han mantenido dicho parecer; esta cuestión depende también de la mutabilidad o inmutabilidad de las inteligencias y de su modo de entender o de amar, sobre lo cual trataremos en lo que sigue.

Se prueba que las inteligencias creadas no son inmensas

46. *Se critica a Durando.— Se explica a Damasceno.—* Digo en quinto lugar: todas las inteligencias creadas carecen de inmensidad, por lo cual están delimitadas por un lugar y consiguientemente son también localmente mutables. La parte primera no solamente es cierta de fe, sino que también es evidente por la razón natural. En este punto es digno de censura Durando, *In I,* dist. 37, 2.ª p. dist., q. 2, porque indicó que cualquier inteligencia creada está en todas partes, aunque atribuya esa cualidad de modo diverso a Dios y a los ángeles. En esa sentencia se mantuvo también Herveo, ibid., q. 2, a. 2. Sin embargo, la conclusión, como dije, es cierta, pues, hablando de modo propio y absoluto, el ser inmenso es propio sólo de Dios lo mismo que ser infinito; pues estas dos cosas se siguen una de la otra, si se toman con proporción. Ahora bien, se ha mostrado que toda inteligencia creada es finita de modo absoluto; luego no puede ser de modo absoluto inmensa. Por consiguiente, de esto se sigue necesariamente que cualquier inteligencia creada tiene un término limitado en el espacio en que puede estar presente, y esto es ser definible por el lugar o el espacio. Todas estas cosas constan por lo que se dijo ya antes acerca de la inmensidad de Dios. Y, de acuerdo con ello, se ha de entender lo que afirma Damasceno, lib. II *De Fide,* c. 3, cuando llama a los ángeles circunscritos, pues viene a ser lo mismo que decir que están limitados por el lugar; y, explicando esto, añade: *Pues ni se encuentran en la tierra*

cienti; nam, si hoc posterius existimarunt, necesse est ut crediderint eas esse puros actus, saltem quoad necessitatem essendi, quae excludit omnem potentialitatem obiectivam, seu omnem potentiam essendi et non essendi, etiam per potentiam extrinsecam. Et quia ita senserunt, revera non sunt locuti de intelligentiis creatis, sed de increatis, qui in eo errarunt, quod plures esse existimarunt, contra quos supra disputatum est et ita ibidem est impugnata haec sententia quoad hanc partem et ostensum Aristotelem et graviores philosophos in ea opinione non fuisse; pendet etiam illa quaestio ex mutabilitate vel immutabilitate intelligentiarum, et ex modo intelligendi vel amandi illarum, de quibus in sequenti dicemus.

Intelligentias creatas non esse immensas

46. *Carpitur Durandus.— Explicatur Damascenus.—* Dico quinto: omnes intelligentiae creatae carent immensitate, quapropter loco definitae sunt et consequenter etiam secundum locum mutabiles. Prior pars est non solum secundum fidem certa, sed etiam ratione naturali evidens. In quo male audit Durandus, In I, dist. 37, 2 p. dist., q. 2, eo quod significaverit quamlibet intelligentiam creatam esse ubique, licet diverso modo id tribuat Deo et angelis. In qua sententia fuit etiam Hervaeus, ibidem, q. 2, a. 2. Nihilominus conclusio, ut dixi, est certa, nam, proprie et simpliciter loquendo, esse immensum proprium est Dei, sicut esse infinitum; nam haec duo se consequuntur, si cum proportione sumantur. Ostensum est autem omnem intelligentiam creatam esse finitam simpliciter; ergo non potest esse immensa simpliciter. Hinc ergo necessario sequitur ut quaelibet intelligentia creata limitatum terminum habeat in eo spatio cui potest esse praesens, et hoc est esse definibilem loco seu spatio. Quae omnia constant ex dictis supra de immensitate Dei. Et iuxta hoc intelligendum est quod Damascenus ait, lib. II de Fide, c. 3, cum angelos circumscriptos vocat, nam perinde fuit ac dicere esse loco definitos, quod declarans subdit:

cuando están en el cielo, ni permanecen en el cielo cuando son enviados por Dios a la tierra.

47. *Qué determinación local reclaman para sí las inteligencias.—* Pero hay que advertir que se puede entender en dos sentidos que los ángeles estén limitados a un cierto lugar o espacio. Primeramente, de modo formal o en común; en segundo término, también de modo material o en particular. En efecto, una inteligencia puede estar de tal modo limitada por su naturaleza, que pueda hallarse presente en el espacio de esta aula, por ejemplo, y no en uno mayor; sin embargo, no queda determinada por su naturaleza a estar presente en un espacio de magnitud determinada en el aire o en el cielo, o en otro cuerpo, sino donde o cuando quiera, y a esta limitación la llamo formal y en común. Y sería también material, en particular, si estuviese determinada por su naturaleza a tener siempre aquella presencia en tal cuerpo o espacio, de modo igual que si alguien creyese que la inteligencia que mueve la esfera de la luna estuviese determinada por su naturaleza a quedar cuasi fija e íntimamente presente en esa esfera, o en alguna parte suya. Por consiguiente, cuando se dice que las inteligencias, por su naturaleza, están circunscritas a un lugar limitado, se ha de entender del primer modo y no del segundo. Porque las inteligencias, al ser formas abstractas, no están ligadas de ningún modo a los cuerpos por su naturaleza; por consiguiente, por su naturaleza no determinan ningún cuerpo concreto en el que estén presentes necesariamente; por tanto, tampoco determinan espacio alguno en particular, ante el cual deban exhibir necesariamente su presencia. Y se confirma porque el cuerpo, aun cuando no pueda estar presente simultáneamente más que en un lugar finito e igual a él, sin embargo, absolutamente no está determinado a estar siempre en el mismo lugar numérico; por consiguiente, con mayor motivo el ángel, que es libre y más perfecto, no ha de quedar restringido a un lugar numéricamente definido. Más todavía, aunque los cuerpos exijan de suyo ciertos lugares naturales, las realidades espirituales, por su sola inclinación natural, no determinan para sí ningún lugar definido, aun cuando cierta congruencia y decoro exija que estén en un lugar más elevado y noble, si se atiende a la dignidad de su naturaleza y no se opone ningún otro motivo. Y la razón está en que ni las realidades espirituales necesitan un lugar

Nec enim in terra versantur, cum in caelo sunt; neque cum a Deo ad terram mittuntur, in caelo remanent.

47. *Quam loci determinationem sibi vendicent intelligentiae.—* Est autem advertendum dupliciter intelligi posse angelum esse limitatum ad certum locum seu spatium. Primo, formaliter seu in communi; secundo, etiam materialiter seu in particulari. Intelligentia enim aliqua potest natura sua ita esse limitata, ut adesse possit spatio huius aulae, verbi gratia, et non maiori; non tamen determinatur natura sua ut sit praesens tanto spatio in aere vel in caelo, aut alio corpore, sed ubi vel quando voluerit, et hanc limitationem voco formalem et in communi. Esset autem materialis in particulari, si natura sua determinaretur ut illam praesentiam semper haberet in tali corpore vel spatio, ut si quis crederet intelligentiam moventem orbem lunae natura sua determinari ut sit quasi affixa et intime praesens illi orbi, vel alicui parti eius. Cum ergo dicuntur intelligentiae esse definitae natura sua ad limitatum locum, priori et non posteriori modo intelligendum est. Quia intelligentiae, cum sint formae abstractae, nullo modo sunt alligatae corporibus natura sua; ergo natura sua non determinant sibi ullum certum corpus cui necessario sint praesentes; ergo nec etiam determinant in particulari aliquod spatium cui necessario exhibere debeant praesentiam suam. Et confirmatur, nam corpus, licet non possit esse simul praesens nisi loco finito et sibi aequali, tamen absolute non determinatur ut semper sit in eodem numero loco; ergo maiori ratione angelus, qui liber est et perfectior, non est coarctandus ad unum numero definitum locum. Immo, quamvis corpora postulent sibi certa loca naturalia, res spirituales ex sola naturali propensione nullum certum locum sibi determinant, licet ex quadam congruitate et decentia expediat eas esse in superiori et nobiliori loco, si naturae dignitas spectetur et nihil aliud obstet. Ratio autem est, quia res

natural para conservarse en él, ni tienen tampoco sitio o coordinación en el lugar, de manera que, por ese motivo, apetezcan un cierto orden; esto, efectivamente, es propio de los cuerpos. Por consiguiente, las inteligencias pueden definirse por el lugar, pero de tal manera que ninguna necesidad natural las obligue a estar siempre presentes en el mismo cuerpo o espacio.

48. *Los ángeles se pueden mover localmente.— Se expone a San Agustín.—* Y, por ello, sucede que son también mutables localmente; porque una cosa puede ser localmente inmutable por una doble razón. En primer lugar, por razón de la inmensidad, pues como una realidad inmensa lo ocupa todo y está presente en todas partes, no tiene a donde moverse, y esta raíz de la inmutabilidad le conviene a solo Dios, como se ha mostrado. En segundo lugar, si está vinculada a un lugar de tal modo que ni pueda abandonar a éste ni estar presente en otro; y esto tampoco conviene a las inteligencias creadas, como se mostró. Por consiguiente, de ningún modo son inmutables localmente. Y se confirma, ya que, supuesta la limitación y carencia de inmensidad, es propio de la perfección de la sustancia poder moverse, como consta por los vivientes más perfectos; ahora bien, todas las inteligencias creadas tienen la primera imperfección; por consiguiente, supuesta ésta, es propio de su perfección poder moverse y aplicarse a diversos lugares. Finalmente, con esta verdad concuerda la Sagrada Escritura, que atribuye movimiento a los ángeles, como tratan más extensamente los teólogos, I p., q. 52 y 53, e *In I*, dist. 37. En cuanto a lo que dice San Agustín, VIII *Genes. ad litteram*, c. 20, que Dios mueve a la criatura corporal a través del tiempo y del lugar, y a la criatura espiritual sólo en el tiempo, pero no en el lugar, ha de entenderse acerca del movimiento físico, que tiene extensión y división por parte del móvil. Pero acerca del lugar del ángel y, consiguientemente, de su movimiento, tal vez diremos más cosas después, al tratar del predicamento *donde*, en la disputación LI.

49. Que la aserción contraria a ésta la han enseñado Aristóteles y otros filósofos, al menos en lo que se refiere a la inmutabilidad de las inteligencias, lo mantiene Soncinas, XII *Metaph.*, q. 6; Iavell., q. 4, y otros. Y ciertamente Aristóteles parece indicarlo en el XII de la *Metafísica*, text. 43, donde concluye que existen tantas sustancias sempiternas e inmóviles por su naturaleza, cuantas son

spirituales neque indigent loco naturali ut in eo conserventur, neque etiam habent situm aut coordinationem in loco ut ea ratione certum ordinem appetant; id enim est proprium corporum. Sunt ergo intelligentiae loco definibiles, ita tamen ut nulla naturali necessitate cogantur adesse semper eidem corpori seu spatio.

48. *Angeli sunt loco mobiles.— Augustinus exponitur.—* Atque hinc fit ut sint etiam loco mutabiles; duplici enim de causa potest aliqua res esse immutabilis loco. Primo, propter immensitatem, quia, cum res immensa omnia occupet et ubique adsit, non habet quo moveatur, et haec radix immutabilitatis soli Deo convenit, ut ostensum est. Secundo, si ita sit affixa alicui loco ut nec illum deserere, neque alteri adesse possit, et hoc etiam non convenit intelligentiis creatis, ut ostensum est. Ergo nullo modo sunt immutabiles loco. Et confirmatur, nam, supposita limitatione et carentia immensitatis, ad perfectionem substantiae spectat posse se movere, ut in viventibus perfectioribus constat; sed omnes intelligentiae creatae habent priorem imperfectionem; ergo (illa supposita) ad earum perfectionem spectat ut possint se movere et diversis locis applicare. Denique huic veritati concordat Scriptura sacra, quae tribuit angelis motum, ut latius tractant theologi, I p., q. 52 et 53, et In I, dist. 37. Quod vero Augustinus, VIII Genes. ad litteram, c. 20, ait Deum movere creaturam corporalem per tempus et locum, creaturam autem spiritualem tantum per tempus et non per locum, intelligendum est de motu physico, qui habet extensionem et divisionem ex parte mobilis. Sed de loco angeli et consequenter de motu eius fortasse dicemus plura inferius, pertractando praedicamentum *ubi*, in disputatione LI.

49. Contrarium huius assertionis docuisse Aristotelem et alios philosophos, saltem quoad immutabilitatem intelligentiarum, tenent Soncinas, XII Metaph., q. 6; Iavell., q. 4, et alii. Et sane Aristoteles id significare videtur, XII Metaph., text. 43, ubi concludit tot esse substantias natura sua sempi-

las esferas celestes móviles. Y esto puede confirmarse al menos acerca de las inteligencias que mueven las esferas celestes; en efecto, si fuesen móviles en sentido local, podrían también salirse de sus órbitas; pero esto es contradictorio; pues, entonces, podrían también cesar en el movimiento de los cielos, ya que no podrían moverlos si distaran de ellos localmente; por consiguiente, es probable que al menos de aquellas inteligencias pensase el Filósofo que estaban naturalmente cuasi fijas en los cielos y que eran inseparables de los mismos, no por una unión o información sustancial, sino por la unión accidental del motor natural al móvil. Y, por ello, parece que Aristóteles juzgó que eran localmente inmóviles, tanto esencialmente, para que no se separasen de sus móviles ni cesasen de mover o produjesen un movimiento diforme y variado, como también accidentalmente de modo propio y en sí mismas, ya que no son formas de dichos cuerpos, como se ve por el VIII *Phys.*, text. 52. En cambio, por lo que se refiere a las otras sustancias separadas que no mueven a los cielos, dondequiera que hace Aristóteles alguna mención, indica suficientemente que son mutables y que se hallan entre nosotros, como puede aparecer claramente por lo que se dijo en los pasajes aducidos en las secciones precedentes.

50. Nosotros, en cambio, decimos que también las inteligencias motrices de las esferas, a pesar de que podrían llamarse inmóviles con movimiento físico y corporal, ya que no son capaces de un movimiento tal que tiene extensión de parte del móvil por la comparación de una parte de éste con otra del espacio, sin embargo, atendiendo a su propio y espiritual modo de presencia, no son totalmente inmóviles; ni están fijas por naturaleza a sus órbitas, sino que por especial ordenación de la causa primera deben estar siempre presentes en ellas, en cuanto es preciso para continuar el movimiento uniforme. Y, por consiguiente, en el sentido que llaman compuesto, nunca pueden abandonar el lugar que les es necesario para dicha acción, ya que no pueden resistir a la voluntad de Dios, principalmente por formar parte esas inteligencias del número de los ángeles bienaventurados, que no pueden desobedecer los mandatos de Dios. Ahora bien, no se refiere en nada a la cuestión presente cuán grande sea esa presencia y si se da siempre dentro del mismo espacio o puede variar, al menos dentro de los diversos

ternas et immobiles, quot sunt orbes caelestes mobiles. Et potest hoc confirmari saltem de intelligentiis moventibus orbes caelestes; nam, si illae essent loco mobiles, etiam possent a suis orbibus discedere; id autem repugnat; alioqui etiam possent a motione caelorum cessare, cum non possint illos movere, si ab eis loco distent; ergo probabile est saltem de illis intelligentiis sensisse Philosophum esse natura sua quasi affixas caelis et inseparabiles ab illis, non propter unionem seu informationem substantialem, sed propter accidentalem naturalis motoris ad mobile. Et ideo Aristoteles videtur posuisse illas immobiles localiter, tam per se, ne a suis mobilibus separarentur et a movendo cessarent, aut motum difformem et varium efficerent, quam etiam per accidens proprie et secundum se, quia non sunt formae illorum corporum, ut sumitur VIII Phys., text. 52. De aliis vero substantiis separatis, quae non movent caelos, ubicumque Aristoteles aliquam mentionem facit, satis significat eas esse mutabiles, et inter nos versari, ut ex locis superioribus sectionibus adductis constare potest.

50. Nos autem dicimus etiam intelligentias motrices orbium, quamvis physico et corporali motu dici possint immobiles, quia non sunt capaces illius motus qui extensionem habet ex parte mobilis per comparationem partis mobilis ad partem spatii, nihilominus tamen secundum suum proprium et spiritualem praesentiae modum non esse penitus immobiles, neque esse ex natura sua affixas suis orbibus, sed speciali ordinatione primae causae illis semper assistere, quantum necessarium est ad continuandum uniformem motum. Et ideo in sensu (ut aiunt) composito nunquam possunt deserere locum sibi necessarium ad illam actionem, quia Dei voluntati resistere non possunt, praesertim quia illae intelligentiae sunt ex numero angelorum beatorum, qui iussa Dei praeterire non possunt. Quanta vero sit illa assistentia et an sit semper intra idem spatium, vel possit variari saltem secundum diversos situs partiales eiusdem orbis, nihil

sitios parciales de la misma órbita; de ello se tratará en la materia del cielo, y algo dijimos ya al tratar de la proximidad necesaria entre la causa eficiente y su efecto, en la disputación VIII.

Se prueba que las inteligencias no son eternas

51. Digo en sexto lugar: las inteligencias creadas ni son ni pueden ser verdadera y propiamente eternas, aunque sean incorruptibles y por ese motivo puedan llamarse entes necesarios e intrínsecamente inmutables en cuanto al ser de la existencia. No disputamos ahora sobre si las inteligencias han sido creadas desde la eternidad, o han podido serlo; ciertamente creemos por la fe que no han sido creadas desde la eternidad, y, de acuerdo con la razón natural, juzgamos que esto es más conforme también con sus naturalezas, a pesar de que absolutamente no sea contradictoria su creación desde la eternidad; pero de esto se trata en otro lugar, pues no se refiere en nada a la explicación de la naturaleza de las inteligencias, ni implica en las inteligencias algo especial que no se dé en las demás realidades permanentes, sobre las cuales se trata propiamente en VIII *Phys.*, y dijimos algo ya en la disputación XX. El sentido de la aserción, por tanto, es que las inteligencias propiamente no son eternas, es decir, que su duración no es la eternidad; esto sería verdad, aun cuando hubiesen sido creadas desde toda la eternidad. En efecto, la eternidad es una duración intrínsecamente necesaria y por completo inmutable, tanto intrínseca como extrínsecamente; ahora bien, por su parte, las inteligencias creadas no son capaces de esa duración, porque, aunque sean sustancialmente inmutables de algún modo, no lo son, sin embargo, enteramente. La mayor es clara por lo dicho antes acerca de la eternidad de Dios, y por el concepto común de eternidad y por la significación propia de ese término; pues, a pesar de que en ocasiones se suele atribuir en sentido vulgar a cualquier cosa que o bien no ha de tener fin, o se supone que no ha tenido comienzo en su duración, sin embargo, propiamente significa la duración perfectísima que posee las referidas condiciones; en esta significación la tomamos nosotros, y con más extensión trataremos de ella después, en la disputación L.

ad praesentem quaestionem refert, sed in materia de Caelo disputandum est, et nonnihil supra tetigimus tractando de propinquitate necessaria inter causam efficientem et suum effectum, disp. VIII.

Intelligentias non esse aeternas

51. Dico sexto: intelligentiae creatae non sunt nec esse possunt vere ac proprie aeternae, tametsi incorruptibiles sint, et ea ratione entia necessaria et ab intrinseco immutabilia quoad esse existentiae dici possint. Non disputamus modo an intelligentiae fuerint ab aeterno creatae vel creari potuerint; certa enim fide credimus non fuisse creatas ab aeterno, et iuxta rationem naturalem hoc etiam existimamus esse magis consentaneum naturis earum, quamvis absolute non implicet contradictionem eas creari ex aeternitate; sed de hoc alias, nihil enim spectat ad naturam intelligentiarum declarandam, neque aliquid speciale habet in intelligentiis magis quam in aliis rebus permanentibus, de quibus proprie disputatur in VIII Phys., et supra nonnihil tetigimus, disp. XX. Sensus ergo assertionis est intelligentias non esse proprie aeternas, hoc est, durationem earum non esse aeternitatem; quod verum esset etiamsi ex aeternitate creatae essent. Est enim aeternitas duratio ab intrinseco necessaria et prorsus immutabilis, tam intrinsecus quam extrinsecus; at vero intelligentiae creatae non sunt capaces huiusmodi durationis, quia, licet sint aliquo modo substantialiter immutabiles, non tamen omnino. Maior constat ex dictis supra de aeternitate Dei et ex communi conceptu aeternitatis et propria significatione illius vocis; nam, licet interdum vulgari modo attribui soleat cuicumque rei quae vel non est habitura finem, vel supponitur non habuisse durationis initium, tamen proprie significat perfectissimam durationem habentem praedictas conditiones; in qua significatione a nobis sumitur, et latius tractabitur infra, disp. L.

Se prueba que las inteligencias son incorruptibles

52. Para demostrar la proposición menor, hay que explicar primeramente la última parte de la afirmación. En efecto, el hecho de que las inteligencias sean por su naturaleza incorruptibles es cierto por la razón natural y es más conforme con los principios de la fe, como acertadamente enseñó Santo Tomás, I, q. 50, a. 5, y con él los restantes teólogos. Y, basándose en los principios de Aristóteles, se prueba, en primer lugar, porque, si los cielos son incorruptibles, mucho más lo han de ser las inteligencias que los mueven; pues el motor debe guardar proporción con el móvil. En segundo lugar, porque no es corruptible sino lo que tiene materia o depende de la materia; ahora bien, las inteligencias están totalmente separadas e independientes de la materia. En tercer lugar, porque el alma racional es incorruptible por su naturaleza; luego mucho más las inteligencias. El antecedente lo tengo por cierto, no sólo por la fe, sino también por la razón natural y —según se cree con más probabilidad— por la doctrina de Aristóteles. La consecuencia, en cambio, se prueba porque toda la razón de incorruptibilidad que puede hallarse en el alma racional se encuentra de modo más perfecto en los ángeles, concretamente el ser realidades simples, subsistentes y separadas de la materia, respecto de la cual tienen más independencia las inteligencias que el alma humana, pues no sólo no dependen de ella, sino que ni siquiera dicen orden esencial o trascendental a ella. Finalmente, por lo dicho acerca de la simplicidad de los ángeles, se sigue su incorruptibilidad natural. Porque la corrupción no sobreviene sino por la separación del acto y la potencia o de la materia y la forma; ahora bien, en un ser simple no puede darse esta división y separación, y, por ello, ninguna realidad simple es propiamente corruptible, en el sentido de aquello que se corrompe. A veces, sin embargo, sucede que una realidad simple sea —valga la expresión— concorruptible con la corrupción y disolución del compuesto que componía, porque evidentemente no puede conservarse naturalmente fuera de él. Pero las inteligencias, por su parte, no sólo no son compuestas, sino que ni siquiera componen sustancia alguna, por cuya disolución pudieran cesar en el ser; por consiguiente, son incorruptibles por su naturaleza. Y así opinaron acerca de las

Intelligentias esse incorruptibiles

52. Ut minor propositio demonstretur, declaranda prius est postrema pars assertionis. Nam quod intelligentiae incorruptibiles sint natura sua, certum est naturali ratione magisque consentaneum est principiis fidei, ut recte docuit D. Thomas, I, q. 50, a. 5, et cum eo caeteri theologi. Et ex principiis Aristotelis probatur primo, quia si caeli sunt incorruptibiles, multo magis intelligentiae quae illos movent; nam motor esse debet proportionatus mobili. Secundo, quia nihil est corruptibile nisi quod habet materiam, vel quod a materia pendet; intelligentiae autem omnino sunt abstractae et independentes a materia. Tertio, quia anima rationalis est natura sua incorruptibilis; ergo multo magis intelligentiae. Antecedens suppono ut certum, non solum ex fide, sed etiam ex ratione naturali, et (ut probabilius creditur) ex doctrina Aristotelis. Consequentia vero probatur quia omnis ratio incorruptibilitatis quae in anima rationali reperiri potest, perfectiori modo reperitur in angelis, nimirum esse res simplices, subsistentes et a materia abstractas, a qua magis absolutae sunt intelligentiae quam anima humana, quia non solum non pendent ab illa, sed etiam non dicunt essentialem aut transcendentalem ordinem ad illam. Tandem, ex dictis de simplicitate angelorum sequitur eorum naturalis incorruptibilitas. Quia corruptio non accidit nisi per separationem actus a potentia, seu formae a materia; in re autem simplici non potest esse haec divisio et separatio, et ideo nulla res simplex est proprie corruptibilis, tamquam id quod corrumpitur. Interdum vero contingit rem simplicem esse (ut ita dicam) concorruptibilem ad corruptionem et dissolutionem eius compositi quod componebat, quia nimirum extra illud naturaliter conservari non potest. At vero intelligentiae non solum compositae non sunt, verum etiam neque aliquam substantiam componunt, per cuius dissolutionem possint desinere esse; sunt ergo natura sua incorruptibiles. Atque ita de intelligentiis senserunt non so-

inteligencias no sólo Aristóteles, XII de la *Metafísica*, text. 44, y IV *De Caelo*, text. 36, y otros filósofos que refiere Eugub., lib. VIII *Peren. philosoph.;* sino también los antiguos Padres de la Iglesia, como consta por Dionisio, c. 4 y 6 *De Divin. Nomin.;* y Sophron. en la epístola que figura en el VI *Syn.*, act. 11; y Nazianz., orat. II *De Theolog.;* Agustín, *De Eccles. dogm.*, c. 12; Gregorio, V *Moral.*, c. 25; Damasceno, lib. *De Decret. et placit.*, c. 7; Teodor., in lib. *Div. decret.*, c. *De angelis;* Eusebio, lib. III de *Praep.*, c. 3.

¿Son entes necesarios las inteligencias?

53. Ahora bien, partiendo de que las inteligencias son incorruptibles, se expresa Santo Tomás acerca de ellas de tal modo que las llama entes necesarios e inmutables *ab intrinseco* en cuanto al ser sustancial, como puede verse en I, q. 9, y II *cont. Gent.*, c. 30 y 55, y q. 5 *De Potent.*, a. 3, anteponiendo en esto la opinión del Comentador, I *De Caelo*, com. 136, y XI *Metaph.*, text. 41, y lib. *De Substant. orbis*, a la opinión de Avicena, que había enseñado lo contrario en el lib. IV de su *Metafísica*, c. 4 y 6. Y la razón es que se llama necesario e inmutable aquello que no tiene potencia intrínseca para no ser o para sufrir una transmutación a partir de aquel ser que tiene; ahora bien, por ser las inteligencias incorruptibles por su naturaleza, no tienen potencia intrínseca para no ser; luego. La menor se explica, porque no hay potencia intrínseca alguna para el no ser, a no ser la potencia para otro ser, ya que ninguna realidad se inclina por sí misma al no ser, sino solamente de modo accidental y secundario, en cuanto está inclinada a otro ser incompatible con el primero; por consiguiente, no hay ninguna potencia intrínseca para el no ser sustancial, sino la materia prima, y, por la misma razón, sólo la materia prima es principio intrínseco de mutabilidad sustancial; por tanto, como las inteligencias carecen de materia, no pueden tener potencia intrínseca para no ser; luego, intrínsecamente, son entes necesarios e inmutables sustancialmente.

54. Y a lo mismo apunta también la razón que alega Santo Tomás, I, q. 50, a. 1, a saber, que los ángeles son únicamente formas, a las cuales esencial y pri-

lum Aristoteles, XII Metaph., text. 44, et IV de Caelo, textu 36; et alii philosophi, quos refert Eugub., lib. VIII Peren. philosoph.; verum etiam antiqui Patres Ecclesiae, ut constat ex Dionys., c. 4 et 6 de Divin. nomin.; et Sophron., in epistol. quae habetur in VI Syn., act. 11; et Nazianz., orat. II de Theolog.; Augustin., de Eccles. dogm., c. 12; Gregor., V Moral., c. 25; Damascen., lib. de Decret. et placit., c. 7; Theodor., in lib. Div. decret., c. de Angelis; Eusebio, lib. III de Praep., c. 3.

Sintne intelligentiae entia necessaria

53. Ex hoc autem quod intelligentiae sint incorruptibiles, ita D. Thomas de eis loquitur, ut ipsas etiam vocet entia necessaria et ab intrinseco immutabilia quoad substantiale esse, ut videre licet I, q. 9, et II cont. Gent., c. 30 et 55, et q. 5 de Potent., a. 3, praeferens in hoc sententiam Commentatoris, I de Caelo, com. 136, et XI Metaph., text. 41, et lib. de Substant. orbis, sententiae Avicennae, qui oppositum docuerat, lib. IV suae Metaph., c. 4 et 6. Et ratio est quia illud dicitur necessarium et immutabile quod non habet intrinsecam potentiam ad non esse seu ut transmutetur ab illo esse quod habet; sed intelligentiae, cum sint incorruptibiles natura sua, non habent potentiam intrinsecam ad non esse; ergo. Declaratur minor quia nulla est potentia intrinseca ad non esse nisi sit potentia ad aliud esse, quia nulla res inclinatur per se ad non esse, sed tantum per accidens et secundario, in quantum inclinatur ad aliud esse incompossibile alteri esse; et ideo nulla est potentia intrinseca ad non esse substantiale nisi materia prima, et propter eamdem causam sola materia prima est principium intrinsecum substantialis mutabilitatis; cum ergo intelligentiae careant materia, non possunt habere intrinsecam potentiam ad non esse; sunt ergo ab intrinseco entia necessaria et substantialiter immutabilia.

54. Et in idem etiam tendit ratio quam D. Thomas habet, I, q. 50, a. 1, scilicet, quod angeli sunt tantum formae quibus per

mariamente conviene el ser, y, por ello, no tienen principio intrínseco por razón del cual se separe de ellas el ser; por tanto, intrínsecamente son entes inmutables en el ser y, por lo mismo, necesarios. El antecedente se explica porque el ser completo y consumado no le conviene a ninguna realidad sino por la forma; ahora bien, a la forma no le conviene por otro principio intrínseco sino por sí misma, ya sea *ut quo*, si se trata de una forma que existe en otro, ya *ut quod*, si es una forma subsistente, y en este sentido se dice que el ser le conviene por sí a la forma. Efectivamente, aquel *por sí* vale tanto como *no por otro;* y excluye otro principio intrínseco, pero no extrínseco. De aquí resulta, por tanto, que una realidad constituida por la forma no se incline a otro ser por razón de la misma forma, ni sea capaz de él, sino sólo de aquel que proviene de la misma forma, y, por lo mismo, esa realidad no puede tener por razón de la forma una potencia intrínseca para no ser, sino solamente por razón del sujeto que recibe la forma. Por consiguiente, aquella sustancia en la que no hay un sujeto tal, sino que es solamente una forma subsistente, no puede tener potencia intrínseca para otro ser y, consecuentemente, tampoco para el no ser; por consiguiente, será un ente necesario e intrínsecamente inmutable en el ser.

55. No faltan, sin embargo, algunos a quienes no agrada esta forma de expresarse, ya que los ángeles absolutamente pueden cesar en el ser por la voluntad de Dios; por consiguiente, no pueden llamarse entes necesarios; porque lo que puede no ser, no es necesario. En ese sentido suelen a veces decir los santos que los ángeles no son inmortales por naturaleza, sino por gracia, es decir, por la voluntad de Dios, como se ve por Sofronio, citado antes; Justino, q. 13 y 14; Damascen., lib. II *De Fide Orthodox.*, c. 3; Isid., lib. I *de Summ. bon.*, c. 12; Cirilo, VIII *Thesaur.*, c. 2. Se responde que este argumento prueba la primera parte de la conclusión y no es contradictorio con la segunda. Prueba, en efecto, que las inteligencias no son entes necesarios con necesidad absoluta (con la necesidad que llaman lógica), pero no que no lo sean con necesidad física y natural. Y es lo mismo lo que dice Santo Tomás, que las inteligencias son mutables en cuanto al ser por potencia extrínseca, pero no por potencia intrínseca. En ese sentido dijo muy bien Metodio, citado por Epifanio, *Haeres.* 64, que *sólo al Creador*

se primo convenit esse, et ideo non habent principium intrinsecum ratione cuius esse ab eis separetur; ergo sunt ab intrinseco entia immutabilia in esse, atque adeo necessaria. Antecedens declaratur, quia esse completum et consummatum nulli rei convenit nisi per formam; formae autem non convenit per aliud intrisecum principium, sed per seipsam, vel ut quo, si sit forma inexistens, vel ut quod, si sit subsistens, et hoc modo dicitur esse per se convenire formae. Illud enim *per se* tantumdem valet quod *non per aliud;* excludit autem aliud principium intrinsecum, non vero extrinsecum. Hinc ergo fit ut res constituta per formam, ratione ipsius formae non inclinetur ad aliud esse, nec sit capax eius, sed tantum illius quod provenit ab ipsa forma, et ideo res ratione formae non potest habere potentiam intrinsecam ad non esse, sed solum ratione illius subiecti quod recipit formam. Ergo substantia illa in qua non est tale subiectum, sed est tantum forma subsistens, non potest habere potentiam intrinsecam ad aliud esse, et consequenter neque ad non esse; erit ergo ens necessarium et ab intrinseco immutabile in esse.

55. Non desunt autem quibus hic modus loquendi non placet, quia angeli absolute possunt desinere esse per Dei voluntatem; ergo non possunt dici entia necessaria; nam quod potest non esse, necessarium non est. Quo sensu interdum dicere solent sancti angelos non esse immortales per naturam, sed per gratiam, id est per Dei voluntatem, ut patet ex Sophron. supra; Iustino, q. 13 et 14; Damascen. Orthodox., lib. II, c. 3; Isid., lib. I de Summ. bon., c. 12; Cyril., VIII Thesaur., c. 2. Respondetur hoc argumentum probare priorem partem conclusionis et non repugnare posteriori. Probat enim intelligentias non esse entia necessaria necessitate absoluta (quam logicam necessitatem appellant), non vero non esse necessaria necessitate physica et naturali. Et idem est quod D. Thomas ait, intelligentias esse mutabiles quoad esse per potentiam extrinsecam, non vero per intrinsecam. Quo sensu dixit optime Method., apud Epiph., haeres. 64, *soli creatori solvere etiam immortalia*

le es posible destruir incluso los seres inmortales. Igualmente Damasceno, lib. II, c. 3, juntó esas dos cosas diciendo que *las sustancias angélicas han conseguido la inmortalidad de modo natural y divino*. Podemos decir también que son entes necesarios de modo negativo, no positivo, porque, concretamente, no tienen por sí razón para perder el ser, aun cuando de suyo no posean el ser de tal modo que no necesiten la acción de otro que lo infunda y conserve, y por la suspensión de esta acción puedan perderlo, lo cual sólo sucede por una potencia extrínseca.

56. *Por qué la duración de los ángeles no es eternidad*.— Por tanto, se ve con esto por qué la duración de los ángeles no pueda ser verdaderamente eternidad; en efecto, ésta requiere la necesidad omnímoda de ser, no sólo negativa, sino también positiva, y la inmutabilidad, debida no sólo a una potencia intrínseca, sino también extrínseca, la cual sólo puede convenir a Dios. En este sentido puede entenderse acertadamente aquello de I *Timoth.*, 6: *Sólo El es el que posee la inmortalidad*, en el sentido que lo exponen los Padres. Se dirá que este razonamiento sólo tiene valor para la eternidad por esencia, la cual es suficientemente claro que no puede convenir a las inteligencias creadas, porque incluye una duración enteramente independiente. Pero que, además de la eternidad por esencia, puede darse la eternidad participada, que no tiene en su concepto tanta independencia ni necesidad intrínseca. De este modo dicen los teólogos que la visión beatífica creada se mide por la eternidad participada. Se responde que es cierto que la razón aducida sólo tiene valor para la eternidad por esencia, y acerca de ésta sola se entiende la conclusión establecida, ya que sólo ella es de modo verdadero y absoluto eternidad. Sin embargo, la cuestión de si la duración propia de las inteligencias, por ser creada y de suyo necesaria, aunque sea dependiente de otro, se ha de llamar eternidad participada, o meramente evo, se reduce tal vez sólo a una mera cuestión de palabras; de este punto nos ocuparemos después, al tratar de la duración de las cosas, en la disputación L. Ahora, de acuerdo con el uso común del término y con la descripción que se admite de la eternidad, por la cual se dice que es la posesión total, simultánea y perfecta de una vida interminable, afirmamos que las inteligencias propiamente no gozan por su naturaleza de la eternidad, sino del evo, pues la eternidad requiere una inmutabilidad omnímoda,

possibile esse. Sic etiam Damasc., lib. II, c. 3, illa duo coniunxit, *angelicas substantias consecutas esse immortalitatem et natura et divinitus*. Possumus etiam dicere esse entia necessaria negative, non positive, quia, nimirum, ex se non habent unde amittant esse, quamvis nec ita ex se habeant esse ut non indigeant actione alterius qui illud influat et conservet, per cuius actionis suspensionem possent illud amittere, quod tantum est per extrinsecam potentiam.

56. *Angelorum duratio cur non aeternitas*.— Hinc ergo constat cur angelorum duratio non possit esse vere aeternitas; nam haec requirit omnimodam necessitatem essendi, non solum negativam, sed etiam positivam, et immutabilitatem, non tantum per intrinsecam potentiam, sed etiam per extrinsecam, quae soli Deo convenire potest. In quo sensu recte intelligi potest illud I Timoth., 6: *Qui solus habet immortalitatem*, ut Patres exponunt. Dices discursum hunc solum procedere de aeternitate per essentiam, de qua satis clarum est non posse intelligentiis creatis convenire, quia includit durationem omnino independentem. At vero praeter aeternitatem per essentiam dari posse aeternitatem participatam, de cuius ratione non sit tanta independentia, neque intrinseca necessitas. Quomodo aiunt theologi visionem beatificam creatam mensurari aeternitate participata. Respondetur verum esse rationem factam directe procedere solum de aeternitate per essentiam, de qua sola intelligitur conclusio posita, quia illa sola est vere ac simpliciter aeternitas. An vero propria duratio intelligentiarum, cum sit creata et ex se necessaria, licet dependens ab alio, dicenda sit aeternitas participata, vel tantum aevum, fortasse solum est quaestio de modo loquendi, de qua re dicemus inferius, tractando de rerum durationibus, disp. L. Nunc iuxta communem usum vocis et iuxta receptam descriptionem aeternitatis, qua dicitur esse interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio, dicimus intelligentias proprie non frui aeternitate ex natura sua sed aevo, nam aeternitas requirit omnimodam

tanto sustancial como accidental, cosa que, como se ha mostrado, no poseen las inteligencias creadas.

Se prueba que las inteligencias son comprehensibles

57. Por último se ha de decir que las inteligencias creadas no son, por su naturaleza, invisibles o incomprehensibles, sino que naturalmente pueden ser vistas y comprehendidas no sólo por el Creador, sino también por otras criaturas. Esta afirmación es consecuencia de las anteriores, pues del hecho de no ser el ángel infinito en perfección, se sigue que no es incomprehensible o invisible, ya que, como vimos anteriormente, estas dos cosas le convienen a Dios por el hecho de ser infinito y simplicísimo y puro acto, de tal manera que ésta es la razón adecuada de dichos atributos, y, por lo mismo, de la negación de uno se infiere rectamente la negación del otro. Y de modo parecido puede inferirse de cualquier otro atributo que convenga a Dios por razón de su infinitud. Y cuando decimos que el ángel no es invisible por su naturaleza, tratamos de la visión intelectual, no corpórea; pues respecto de ésta es invisible, ya que está establecido fuera y por encima del objeto de la visión corporal. Y también, cuando decimos que la inteligencia creada puede ser comprehendida no sólo por el Creador, sino también por la criatura, se ha de entender de modo indefinido y guardando la proporción, no de modo absoluto y en general. En efecto, cualquier inteligencia puede ser comprehendida ya por sí misma, ya por cualquiera que sea superior, puesto que el poder intelectivo es igual o mayor que lo pueda ser su inteligibilidad. Pero, en cambio, no puede ser comprehendida por las inteligencias inferiores, porque el poder de éstas no iguala la perfección de tal objeto. Todas estas cosas, guardada la proporción, se ven fácilmente por lo que se dijo anteriormente acerca de la incomprehensibilidad de Dios.

58. *Se expone al Damasceno*.— Y si alguien opone las palabras de Damasceno, lib. II *De Fide*, c. 3, donde se expresa de este modo acerca de la naturaleza angélica: *y la sustancia y definición de su forma sólo Dios la tiene conocida y averiguada*, habrá que responder que, o bien esas palabras están dichas con exageración, o hay que sobreentender que sólo el Creador tiene aquel conocimiento

immutabilitatem, tam substantialem quam accidentalem, quam intelligentiae creatae non habent, ut ostensum est.

Intelligentias comprehensibiles esse

57. Ultimo dicendum est non esse intelligentias creatas natura sua invisibiles aut incomprehensibiles, sed naturaliter videri ac comprehendi posse, non solum a creatore, sed etiam ab aliis creaturis. Haec assertio sequitur ex superioribus, nam ex eo quod angelus infinitus in perfectione non est, sequitur non esse incomprehensibilem aut invisibilem, quia, ut supra vidimus, haec duo conveniunt Deo ex eo quod infinitus est et simplicissimus ac purus actus, ita ut illa sit adaequata ratio illorum attributorum, et ideo ex negatione unius recte infertur negatio alterius. Atque ad eumdem modum inferri potest de quocumque alio attributo quod Deo conveniat ratione suae infinitatis. Cum autem dicimus angelum non esse natura sua invisibilem, loquimur de visione intellectuali, non corporea; nam respectu huius invisibilis est, eo quod extra et supra obiectum corporalis oculi constituatur. Cum etiam dicimus intelligentiam creatam comprehendi posse non solum a creatore, sed etiam a creatura, indefinite ac proportione servata, non absolute et in universum intelligendum est. Potest enim intelligentia quaevis vel a seipsa vel a qualibet superiori comprehendi, quia vis intelligendi vel aequalis, vel maior est quam sit eius intelligibilitas. At vero ab inferioribus intelligentiis comprehendi non potest, quia vires earum non adaequant perfectionem talis obiecti. Quae omnia, servata proportione, facile constant ex superius dictis de incomprehensibilitate Dei.

58. *Exponitur Damascenus*.— Quod si quis obiiciat verba Damasc., lib. II de Fide, c. 3, ubi de natura angelica sic ait: *Cuius formae substantiam ac definitionem solus Deus perspectam ac exploratam habet*, respondendum est illa verba vel esse per exaggerationem dicta, vel subintelligendum esse

de suyo y por su naturaleza, no comunicado por otro. O ciertamente puede decirse que esa partícula *sólo* no excluye a los ángeles mismos, sino a otras naturalezas extrañas, sobre todo a la naturaleza humana. O se pretende decir que sólo Dios comprehende perfectamente esa naturaleza, tanto en sus perfecciones naturales como en las libres, así como en las sobrenaturales; nosotros, en cambio, hemos hablado solamente de la comprehensión de la naturaleza angélica en cuanto a sus perfecciones naturales.

SECCION IV

Qué puede conocer la razón natural sobre el entendimiento y la ciencia de las inteligencias

1. Después de haber tratado de la sustancia de las inteligencias, falta que tratemos de sus virtudes o facultades, o de sus propiedades y operaciones, las cuales pueden distinguirse según tres capítulos, a saber, entendimiento, voluntad y acción externa u operante. En lo que se refiere al primero se demostró ya anteriormente que las inteligencias tienen naturaleza intelectual; de lo cual resulta que en ellas se da el acto y la virtud de entender. Ahora bien, cuál sea en ellas esta virtud, qué sea esta intelección y de qué modo se haga o la tengan, es para nosotros algo tan oscuro valiéndonos de la sola luz natural, que apenas podemos afirmar algo, sino sólo esto: que las inteligencias entienden lo que entendemos nosotros, de un modo más perfecto que nosotros, y, por consiguiente, que entienden también más cosas que nosotros. Todo esto, en efecto, se prueba fácilmente porque tienen una perfección más elevada en el grado intelectual y realmente separada de los cuerpos, los cuales suelen impedir la eficacia de la intelección. Sin embargo, permanece desconocido para nosotros cuán grande sea esa superioridad y a qué grado de perfección alcance, puesto que ni conocemos a las inteligencias en sí mismas, ni hay efecto alguno por el que podamos medir ese grado de perfección.

solum creatorem habere ex se et natura sua illam cognitionem non communicatam ab alio. Vel certe dici potest illam particulam *solum* non excludere ipsos angelos, sed alias naturas extraneas, praesertim humanam. Aut certe solus Deus dicitur comprehendere illam naturam perfecte, tam quoad naturalia quam quoad libera, vel etiam quoad supernaturalia; nos autem de sola angelicae naturae comprehensione quoad naturalia locuti sumus.

SECTIO IV

Quid possit ratione naturali de intellectu et scientia intelligentiarum cognosci

1. Postquam dictum est de substantia intelligentiarum, superest ut de earum virtutibus, seu facultatibus, aut proprietatibus et operationibus dicamus, quae in tria capita distingui possunt, scilicet, intellectum, voluntatem et externam actionem seu operationem. Quod ergo ad primum attinet, supra demonstratum est esse intelligentias naturae intellectualis; unde fit esse in eis et actum et virtutem intelligendi. Quae autem sit haec virtus in eis et quid sit intellectio et qualiter fiat aut habeatur, adeo incertum nobis est sistendo in solo naturali lumine, ut vix aliquid affirmare possimus, nisi hoc solum, quod [intelligentiae] [1] intelligunt quidquid nos intelligimus, perfectiori modo quam nos, et consequenter plura etiam quam nos. Haec enim facile probantur ex eo quod sunt perfectionis excellentioris in gradu intellectuali, et reipsa separatae a corporibus, quae efficacitatem in intelligendo impedire solent. Quantum autem sit ille excessus et quem gradum perfectionis attingat, ignotum nobis est, quia neque illas intelligentias in seipsis intuemur, neque est aliquis effectus ex quo gradum illum perfectionis metiri possimus.

[1] Falta en algunas ediciones. (N. de los EE.)

Qué han pensado los filósofos acerca de la cuestión presente

2. De aquí que los filósofos que han pretendido definir algo acerca de este punto se hayan equivocado fácilmente. Pues Aristóteles y el Comentador parecen haber pensado que todas las inteligencias son de algún modo actos puros en la intelección, y piensan esto sobre todo de cualquier inteligencia que se entienda a sí misma; pues indican que cada una se entiende a sí misma por su sustancia, no solamente como por medio de un objeto, especie y principio, sino también como a través del acto e intelección misma. Esto puede encontrarse en Aristóteles, XII de la *Metafísica*, text. 51, en donde, aunque particularmente parezca hablar de la inteligencia primera e increada, sin embargo, si se examinan sus razones, o bien carecen de valor, o concluyen igualmente acerca de todas las inteligencias; tal es aquélla de que, si la intelección no fuese su sustancia, la perseverancia en la intelección sería para ella trabajosa. Y esto lo enseña más expresamente allí el Comentador, al decir que, en las cosas separadas de la materia, es lo mismo lo entendido, es decir, la realidad entendida, y el entendimiento, es decir, el poder intelectivo, y la intelección, es decir, la acción de entender. Lo mismo opina en los coment. 30 y 39. Ahora bien, acerca de la intelección con que una inteligencia entiende a las demás distintas de sí, no dice Aristóteles nada que se refiera en particular a las inteligencias creadas; por ello parece indicar que, del mismo modo que la inteligencia primera entendiéndose a sí entiende lo demás, lo mismo sucede con cualquier inteligencia. Y si esto es verdad, se sigue claramente que, del mismo modo que la intelección con que se entiende cualquier inteligencia es su sustancia, así también lo es la intelección con que entiende las cosas distintas de sí, sobre todo las demás inteligencias. Además, Aristóteles, XII de la *Metafísica,* text. 20 y 30, indica que todas las sustancias inmateriales son actos puros en cuanto a la carencia de potencia receptiva, y en cuanto a la composición de ésta y del acto; por consiguiente se sigue en general que la intelección no es un acto accidental de la inteligencia, sino su misma sustancia simple.

3. En cambio, refiriéndonos al Comentador, le achacan algunos que ha opinado que una inteligencia entiende a otra por medio de la sustancia de la inteli-

Quid de praesenti quaestione philosophi senserint

2. Hinc facile erratum est a philosophis qui aliquid de hac quaestione definire voluerunt. Nam Aristoteles et Commentator sensisse videntur omnes intelligentias esse quodammodo actus puros in intelligendo, et praesertim hoc sentiunt de qualibet intelligentia intelligente seipsam; nam indicant unamquamque intelligere seipsam per suam substantiam, non solum tamquam per obiectum, speciem et principium, sed etiam tamquam per actum et intellectionem ipsam. Quod potest sumi ex Aristotele, XII Metaph., text. 51, ubi, licet in particulari videatur loqui de prima et increata intelligentia, tamen, si rationes eius expendantur, aut erunt invalidae, aut aeque concludent de omnibus intelligentiis; ut est illa, quod si intellectio non esset substantia eius, laboriosa esset ei continuatio intelligendi. Id autem expressius ibi docet Commentator, dicens in abstractis a materia idem esse intellectum, id est, rem intellectam et intellectum, id est, vim intelligendi et intellectionem, id est, actionem intelligendi. Idem sentit in comment. 30 et 39. De intellectione autem qua una intelligentia intelligit alias a se, Aristoteles nihil in particulari dicit de intelligentiis creatis; unde significare videtur quod, sicut intelligentia prima intelligendo se intelligit aliud, ita etiam quaelibet intelligentia. Quod si hoc verum est, plane sequitur quod, sicut intellectio qua intelligentia quaelibet intelligit se est substantia eius, ita etiam intellectio qua intelligit alia a se, praesertim alias intelligentias. Praeterea Aristoteles, XII Metaph., text. 20 et 30 significat omnes substantias immateriales esse puros actus quoad carentiam potentiae receptivae et quoad compositionem ex illa et actu; ergo in universum sequitur intellectionem non esse actum accidentalem intelligentiae, sed ipsammet substantiam simplicem eius.

3. De Commentatore autem quidam ei imponunt quod senserit unam intelligentiam intelligere aliam per substantiam intelligen-

gencia entendida, de tal manera que, en general, la sustancia entendida, aunque sea distinta, es la intelección de la otra sustancia que la entiende a ella. Ahora bien, esto no solamente es enteramente falso en sí, sino que se atribuye también falsamente al Comentador, como prueba muy bien Soncinas, XII *Metaph.*, q. 33. Y es claro lo primero, porque es imposible que una sustancia completa, subsistente y separada, sea una perfección formal de otra y, sobre todo, una perfección vital, la cual, si es distinta del viviente, debe surgir intrínsecamente de él; por esto, pertenece a la razón del acto vital ser inmanente, y pertenece a la razón del acto inmanente permanecer en el agente; ahora bien, la intelección es una perfección formal del que entiende, y perfección vital e inmanente; por consiguiente. Añádase a esto que es absurdo decir que tantas sustancias inmateriales informan a otra por el hecho de ser entendidas por ella, o que se unen intrínseca o realmente con ella por sí mismas. Ni semejante disparate se le ocurrió nunca a Averroes, como se ve claramente por el XII *Metaph.*, desde el com. 30 al 39. Por tanto parece más bien que el Comentador entendió en general que la intelección con que una inteligencia entiende a las otras es la sustancia misma de la que entiende, como es claro por los pasajes citados y por el texto 51. Por lo cual, si alguna vez indica que la inteligencia es por su sustancia la cosa entendida, o bien habla respecto de la intelección de sí misma, o habla en el plano del ser inteligible. Pues, así como dice en el III *De Anima,* que el entendimiento, cuando entiende, se hace la cosa entendida, no recibiéndola realmente en sí, sino recibiéndola intencionalmente por medio de la especie o el acto, así, en el caso propuesto, dice que una inteligencia es en acto las otras inteligencias que entiende, no realmente por medio de la unión de aquellas mismas consigo, sino en el ser inteligible, por razón de su sustancia, que es su intelección. Y de aquí parece, además, que han pensado los filósofos que todas las sustancias separadas son enteramente inmutables en el acto de intelección, como puede verse por el XII de la *Metafísica,* text. 7; y lo prueba más extensamente Soncinas, XII *Metaph.*, q. 6; Iavello, q. 4; Herveo, *In II,* dist. 14, q. 1, a. 13. Sin embargo, en realidad nunca enseñó esto Aristóteles expresamente (en lo que yo tengo visto), sino que lo insinúa solamente en cuanto trata de todas las inteligencias casi del mismo modo en el lib. XII de la

tiae intellectae, ita ut in universum substantia intellecta, etiamsi sit aliena, sit intellectio alterius substantiae intelligentis ipsam. Sed hoc non solum in se est plane falsum, sed etiam falso imponitur Commentatori, ut bene probat Sonc., XII Metaph., q. 33. Et primum patet, quia impossibile est unam substantiam completam subsistentem ac separatam esse formalem perfectionem alterius et maxime perfectionem vitalem, quae si sit distincta a vivente, debet intrinsece ab illo oriri; propter quod de ratione actus vitalis est quod sit immanens et de ratione actionis immanentis est quod maneat in agente; sed intellectio est formalis perfectio intelligentis et perfectio vitalis ac immanens; ergo. Adde absurdum esse dicere tot substantias immateriales informare aliam ex eo quod intelliguntur ab illa, aut intrinsece aut realiter uniri illi per seipsas. Neque Averroes unquam hoc monstrum confinxit, ut aperte constat ex XII Metaph., a comm. 30 usque ad 39. Potius ergo videtur Commentator intellexisse in universum intellectionem qua una intelligentia alias intelligit esse ipsam substantiam intelligentis, ut patet ex citatis locis et textu 51. Unde, si interdum significat intelligentiam per suam substantiam esse rem intellectam, vel loquitur respectu intellectionis sui, vel loquitur in esse intelligibili. Nam, sicut in III de Anima dicit, intellectum dum intelligit fieri rem intellectam, non realiter illam in se recipiendo, sed intentionaliter media specie vel actu, ita in proposito dicit unam intelligentiam esse actu alias quas intelligit, non realiter per ipsas sibi realiter unitas, sed in esse intelligibili ratione suae substantiae, quae est sua intellectio. Atque hinc ulterius videntur sensisse philosophi omnes substantias separatas esse prorsus immutabiles in actu intelligendi, ut potest sumi ex XII Metaph., textu 7; et latius probat Soncin., XII Metaph., q. 6; Iavell., q. 4; Herv., In II, dist. 14, q. 1, a. 13. Tamen revera Aristoteles id nunquam expresse docuit (quod ego viderim), sed solum hoc insinuat, quatenus de omnibus eodem fere modo loquitur in XII Metaph.,

Metafísica, no estableciendo casi ninguna distinción entre la primera y las restantes.

Acerca del objeto del entendimiento angélico

4. Pero, omitiendo las opiniones de los filósofos, para tratar este punto con la brevedad que admite el presente lugar, hay que distinguir estas tres cosas: el objeto que se entiende, el acto de entender y los principios de tal acto; y de cada una de ellas hay que tratar brevemente. Y, en primer lugar, es claro que cualquier inteligencia puede entenderse a sí misma y a su principio o causa, y a todas las demás inteligencias y, con mayor motivo, todas las demás cosas naturales del universo. Todo esto, según creo, puede probarse de modo suficiente con la razón natural. Pues, en primer lugar, como cualquier inteligencia es espiritual, es de suyo actualmente inteligible, y proporcionada al entendimiento, que es potencia espiritual; por consiguiente, está proporcionada y conmensurada sobre todo con su propio entendimiento; por tanto, podrá principalmente entenderse a sí misma, e incluso contemplarse y comprenderse. En segundo lugar, comprendido el efecto, necesariamente se conoce también de algún modo su causa; por consiguiente, si la inteligencia se conoce perfectamente por sí misma, podrá conocer a su autor. Pues, si nosotros llegamos por los efectos al conocimiento de Dios, es evidente que de un modo más perfecto podrá de suyo conocer a Dios cualquier inteligencia creada. Pero hablamos del conocimiento o intelección de modo absoluto, no de la comprehensión o intuición, más aún, ni siquiera del conocimiento quiditativo; pues hemos probado ya antes que Dios no puede ser conocido de este modo naturalmente por la criatura. En cambio, una inteligencia no puede conocer por sí misma de ese modo a las otras inteligencias creadas, porque no es efecto de ellas; sin embargo, podrá conocerlas de modo intuitivo y quiditativo, ya que cualquier inteligencia es finita y tiene el mismo orden y composición que las restantes. Y, por ello, una inteligencia tiene virtud intelectual suficiente para poder contemplar tal como es en sí a cualquier otra. Y, si tiene para esto virtud natural suficiente, no pueden faltarle los demás principios, ya que se le deben naturalmente por ir coordinados para la acción connatural. Ahora bien, hablamos del conoci-

nihil fere distinguens inter primam et caeteras.

De obiecto intellectus angelici

4. Omissis autem philosophorum sententiis, ut de re pauca dicamus, quatenus hic locus patitur, distinguenda sunt haec tria, obiectum quod intelligitur, actus intelligendi et principia talis actus, et de singulis breviter dicendum est. Et primo constat quamlibet intelligentiam posse intelligere seipsam et suum principium seu causam et reliquas omnes intelligentias, et a fortiori omnes alias res naturales universi. Hoc totum, ut existimo, potest sufficienter probari ratione naturali. Primo enim, cum quaelibet intelligentia spiritualis sit, de se est actu intelligibilis et proportionata intellectui, qui est potentia spiritualis; ergo est maxime proportionata et commensurata suo proprio intellectui; ergo maxime poterit seipsam intelligere, immo et intueri ac comprehendere. Deinde, comprehenso effectu, necessario cognoscitur aliquo modo causa eius; ergo, si intelligentia cognoscit se perfecte per seipsam, poterit cognoscere suum auctorem. Etenim, si nos ex effectibus devenimus in cognitionem Dei, evidens nobis est perfectiori modo posse quamlibet intelligentiam creatam ex se Deum cognoscere. Loquimur autem de cognitione aut intellectione absolute, non de comprehensione aut intuitione, immo nec de quidditativa cognitione; iam enim supra probavimus Deum non posse hoc modo naturaliter cognosci a creatura. Alias vero intelligentias creatas non potest dicto modo cognoscere aliqua intelligentia per seipsam, quia non est effectus aliarum; poterit tamen cognoscere intuitive ac quidditative, quia quaelibet intelligentia est finita et eiusdem ordinis ac compositionis cum reliquis. Et ideo quaelibet habet sufficientem virtutem intellectualem ut quamlibet aliam prout in se est intueri possit. Quod si ad hoc habet naturalem virtutem sufficientem, reliqua principia illi deesse non possunt, quia sunt illi naturaliter debita, eo quod ad actionem connaturalem coordinentur. Loquimur autem de cognitione

miento quiditativo, que, como he dicho, no siempre es comprehensivo, pues éste requiere una cierta adecuación, que no puede tener un ángel respecto de todos los otros, sino sólo respecto de los que le son iguales, si es que hay alguno, o respecto de los inferiores, como antes insinuamos.

5. *Un ángel no conoce los actos libres de otro.*— Pero se está tratando del conocimiento de la naturaleza o de las propiedades naturales, no de los actos libres; sobre los cuales sabemos por la doctrina revelada que un ángel no puede conocer a su arbitrio los pensamientos de otro, sino con dependencia de su consentimiento o locución. Qué es lo que puede juzgarse acerca de esto con la razón natural, no se ve bastante claro. Ahora bien, a mí me parece bastante probable que esto se demuestra con una razón natural, y sobre todo con una razón moral. En efecto, no es conducente para la sociedad y gobierno conveniente de los seres racionales e intelectuales que uno de ellos libremente pueda contemplar los pensamientos libres de otro. Por lo cual, con razón podemos conjeturar que las inteligencias creadas tienen una naturaleza tal, que no les son debidos absolutamente todos los principios necesarios para conocer los pensamientos de las otras, si no es con alguna dependencia de la voluntad de las mismas. Ahora bien, cuál es esta dependencia, y qué es lo que a cada inteligencia le falta para conocer estas cosas a su arbitrio, o cuál es la locución con la que un ángel manifiesta a otro estos pensamientos, aun cuando pueda investigarse dentro de los límites de la metafísica, sin embargo, como tal investigación no puede separarse convenientemente de los datos revelados, la toman con razón para sí los teólogos, y no hay para qué trasladarla a este lugar. Esto mismo hay que recordarlo en varios puntos de esta materia, pues no se han de tratar en la medida de su dignidad, sino según la oportunidad de este lugar.

6. *El ángel puede conocer naturalmente todas las cosas inferiores.*— Finalmente, por lo dicho se ve con mayor motivo que la inteligencia creada puede conocer todas las cosas inferiores contenidas dentro del orden de la naturaleza, ya que para entender y comprender esas cosas se requiere una virtud menor que para entender las otras sustancias separadas. Igualmente, porque todas estas cosas quedan comprendidas bajo el objeto del entendimiento, que es el ente, y se hallan

quidditativa, ut dixi, quae non semper est comprehensiva; haec enim requirit quamdam adaequationem, quam non potest habere unus angelus respectu omnium aliorum, sed solum respectu aequalium, si illos habet, vel respectu inferiorum, ut supra tetigimus.

5. *Liberos actus alterius unus angelus non cognoscit.*— Et sermo est de cognitione naturae aut proprietatum naturalium, non de actibus liberis; de quibus ex doctrina revelata habemus unum angelum non posse cognoscere suo arbitrio cogitationes alterius, sed dependenter ab illius consensu seu locutione. Quid autem ratione naturali de hoc iudicari posset, non satis constat. Mihi autem satis probabile videtur ratione naturali et praesertim morali hoc ostendi. Quia ad convenientem rationalium et intellectualium rerum societatem et gubernationem non expedit ut unus libere possit alterius cogitationes liberas intueri. Unde etiam merito coniectamus talem esse uniuscuiusque intelligentiae creatae naturam, ut illi non debeantur absolute principia omnia necessaria ad aliarum cogitationes cognoscendas, sed cum aliqua dependentia ab aliarum voluntate. Quae autem sit haec dependentia et quid desit cuilibet intelligentiae quominus haec possit cognoscere suo arbitrio, qualisve sit locutio qua unus angelus alteri has cogitationes manifestat, quamvis inter limites metaphysicae possit inquiri, tamen, quia haec inquisitio separari convenienter non potest ab his quae revelata sunt, ideo merito a theologis usurpatur, nec est in hunc locum transferenda. Quod in pluribus punctis huius materiae observare oportet; non enim pro sua dignitate tractanda sunt, sed pro loci capacitate.

6. *Res inferiores omnes angelus scire potest naturaliter.*— Denique ex dictis a fortiori constat posse intelligentiam creatam cognoscere omnia inferiora intra ordinem naturae contenta, quia ad illa intelligenda et comprehendenda minor virtus necessaria est quam ad intelligendas alias substantias separatas. Item, quia haec omnia comprehenduntur sub obiecto intellectus, quod est ens,

en un estado en el cual tienen por sí aptitud para ser conocidas; por consiguiente pueden ser entendidas y conocidas por el hombre; luego mucho más por las inteligencias. Además, con la razón natural se ha llegado al conocimiento de que las inteligencias mueven las esferas celestes mediante el entendimiento y la voluntad; por consiguiente, se supone averiguado que conocen las esferas celestes y todos los lugares hacia los que se mueven o por los que se mueven, y consecuentemente también los efectos por razón de los cuales se mueven, y por paridad de razón, todas las demás cosas.

7. Pero aquí se ofrecían inmediatamente varias cuestiones, y principalmente tres. La primera es, si conocen también los efectos contingentes; la segunda, si conocen las esencias de las realidades posibles, que Dios puede producir de modo absoluto, pero que nunca producirá; la tercera trata de los efectos sobrenaturales, o de los misterios de la gracia. Sin embargo, esta última cuestión es puramente teológica, y, por ello, no hay que decir nada de ella, sino que se ha de suponer la opinión negativa, puesto que lo sobrenatural como tal supera toda capacidad natural. Y digo como tal, es decir, en cuanto es sobrenatural, no sólo porque se está hablando de seres sobrenaturales en cuanto a su sustancia, que son sobrenaturales con toda propiedad y no entran por sí en el conocimiento natural; sino también porque aquellas cosas que son sobrenaturales por su modo, aun cuando el ángel pueda llegar hasta ellas naturalmente bajo alguna razón común o bajo la razón de posible, sin embargo, no las alcanza en el aspecto propio sobrenatural que tienen, como se refirió antes tratando de la omnipotencia de la causa primera. Ahora bien, si pueden ser conocidas estas cosas sobrenaturalmente, y cómo es ello posible, no pertenece en modo alguno al metafísico, ni puede conocerse con la razón natural.

8. *Si pueden conocer las esencias de las realidades posibles.*— La segunda cuestión está igualmente fuera de los límites de la metafísica; más todavía, ni siquiera los teólogos pueden definir algo con certeza en ella, puesto que no está contenida ni en los principios revelados ni en los que conocemos con evidencia. En efecto, no habría contradicción alguna en que Dios concediese a los ángeles las especies de varias realidades posibles, o tal vez incluso de todas ellas. Sin embargo, tienen como más verosímil los teólogos que no se las dio, y que no les son debidas

et sunt in statu in quo per se aptae sunt ut cognoscantur; unde ab homine intelligi et cognosci possunt; ergo multo magis ab intelligentiis. Praeterea ratione naturali inventum est intelligentias movere caelestes orbes per intellectum et voluntatem; ergo supponitur ut manifestum cognoscere caelestes orbes et loca omnia ad quae seu per quae moventur, et consequenter etiam effectus propter quos moventur, et a paritate rationis reliqua omnia.

7. Hic vero occurrebant statim variae quaestiones, et tres praecipue. Prima est an effectus contingentes etiam cognoscant; secunda, an cognoscant essentias rerum possibilium, quas Deus absolute potest producere, nunquam tamen producet; tertia est de effectibus supernaturalibus, seu mysteriis gratiae. Sed haec ultima quaestio pure est theologica, et ideo nihil de ea dicendum est, sed supponenda pars negativa; quia supernaturalia ut sic excedunt quamlibet capacitatem naturalem. Dico autem ut sic, id est, quatenus supernaturalia sunt, tum quia est sermo de supernaturalibus quoad substantiam, quae propriissime sunt supernaturalia et per se non cadunt sub cognitione naturali; tum etiam quia ea quae sunt supernaturalia quoad modum, licet sub aliqua communi ratione vel sub ratione possibilis attingi possint naturaliter ab angelo, non tamen secundum proprium modum supernaturalem quem habent, ut supra tactum est tractando de omnipotentia primae causae. An vero et quomodo possint haec supernaturaliter cognosci, nullo modo pertinet ad metaphysicum, nec potest ratione naturali cognosci.

8. *An essentias rerum possibilium.*— Secunda etiam quaestio extra limites est metaphysicae; immo nec theologi aliquid certum in ea definire possunt, quia neque in revelatis, neque in evidentibus principiis continetur. Nihil enim repugnasset Deum dare angelis species plurium rerum possibilium, vel fortasse etiam omnium. Verisimilius tamen existimant theologi non dedisse, neque hoc esse debitum angelis, nam

a los ángeles, pues para la criatura es ya suficiente con que conozca directamente las cosas creadas y cuanto se contiene en ellas, y consecuentemente todos los seres posibles que están contenidos en tales causas creadas, pero no los que están contenidos en la potencia de Dios sola.

9. *Si pueden conocer los efectos contingentes.*— Finalmente, sobre la primera cuestión hay que decir que con la razón natural puede demostrarse que no es posible que un ángel conozca naturalmente de modo cierto e infalible cuáles han de existir de entre los efectos contingentes. Y el motivo es que la virtud creada no puede conocer con evidencia que una cosa ha de suceder, a no ser por sus causas; y de las causas no puede inferirse con necesidad que un efecto haya de suceder, puesto que tales causas, por el mismo hecho de ser contingentes, pueden no producir el efecto. Y otro modo más elevado de conocer los futuros, ni puede averiguarse con la razón natural, ni es posible para la virtud finita, sobre todo para la natural, como tratan más ampliamente los teólogos. Ahora bien, tratamos de los seres contingentes en cuanto son contingentes, o que son contingentes respecto de todas sus causas tomadas conjuntamente; pero éstos son solamente los que dependen de algún modo de una causa libre, como se refirió en lo que precede. Por lo cual, los efectos que no dependen de una causa libre en cuanto es libre, y se dicen contingentes solamente porque pueden ser impedidos por otra causa, aun cuando como contingentes, es decir, precisamente por la relación a su causa próxima, no sean conocidos como infaliblemente futuros, sin embargo pueden ser conocidos por la contemplación de todas las causas, ya que, respecto de todo el conjunto de causas, no tienen contingencia, sino necesidad, y todo ello parece ser evidente por la razón natural. Además, aun cuando los contingentes de algún modo libres, que son contingentes de modo absoluto, no puedan de ningún modo ser conocidos naturalmente por el ángel con un juicio cierto, sin embargo pueden serlo por una conjetura verosímil valiéndose de algunos indicios; y, de este modo, en ocasiones los demonios predicen algunas cosas adivinándolas, aunque muchas veces se engañen y engañen a los hombres y se burlen de ellos, como explica atinadamente Damasceno, lib. II *De Fide*, c. 4; Atanasio, q. 27 *ad Antioch.*

satis est creaturae ut cognoscat directe ea quae creata sunt et quae in illis continentur, et consequenter omnia possibilia contenta in his causis creatis, non vero quae in sola Dei potentia continentur.

9. *An effectus contingentes.*—Denique de prima quaestione dicendum est demonstrari posse ratione naturali non posse angelum naturaliter cognoscere certo et infallibiliter quinam futuri sint ex effectibus contingentibus. Et ratio est quia non potest virtus creata evidenter cognoscere aliquid esse futurum nisi ex causis eius; ex causis autem non potest necessario inferri effectum esse futurum, cum tales causae eo ipso quod contingentes sunt, possint non efficere effectum. Alius autem modus altior cognoscendi futura, nec cognosci potest ratione naturali, nec possibilis est virtuti finitae, praesertim naturali, ut theologi latius tractant. Loquimur autem de contingentibus quatenus contingentia sunt, vel quae respectu omnium causarum simul sumptarum sunt contingentia; huiusmodi autem sunt sola illa quae a causa libera aliquo modo pendent, ut in superioribus tactum est. Unde illi effectus qui non dependent a causa [libera] [1] quatenus libera est et dicuntur contingentes solum quia ab alia causa impediri possunt, licet ut contingentes seu ex praecisa habitudine ad suam causam proximam non cognoscantur ut infallibiliter futuri, tamen ex contemplatione omnium causarum cognosci possunt, quia respectu totius collectionis causarum non habent contingentiam sed necessitatem, et hoc totum videtur esse evidens ratione naturali. Rursus, licet contingentia aliquo modo libera, quae simpliciter contingentia sunt, nullo modo possint certo iudicio ab angelo naturaliter cognosci, possunt tamen verisimili coniectura ex aliquibus signis; et hoc modo interdum daemones aliqua per divinationem praedicunt, quamvis saepe decipiantur et homines decipiant ac illudant, ut recte declarat Damasc., lib. II de Fide, c. 4; Athanas., q. 27 ad

[1] Falta en algunas ediciones. (N. de los EE.)

Y baste con lo dicho para lo que requiere de este primer punto la oportunidad y brevedad de este lugar; sobre él se hallarán más cosas en Santo Tomás y los teólogos, I, q. 56 y 57, e *In II*, dist. 3 y 6.

Sobre el acto de conocer de las inteligencias

10. Sobre el segundo punto, es decir, el conocimiento de las inteligencias, hay que afirmar que no es la sustancia de las mismas, sino un accidente sobreañadido a ellas. Esto ha sido admitido como casi cierto por todos los teólogos; y, sin duda, está más conforme con los principios de la fe, y casi puede demostrarse con la razón natural. En efecto, la inteligencia creada es intrínsecamente mutable en sus actos intelectivos, y no es mutable en su sustancia intrínsecamente; por consiguiente, los actos de entender no constituyen su sustancia; por tanto, son un accidente sobreañadido a ella. La consecuencia parece clara, y la mayor se prueba —puesto que la menor ha sido probada ya antes— porque, al tener el ángel una virtud finita, no es posible que conozca simultáneamente todas las cosas que entran en su objeto, ya enumeradas en el punto primero, sobre todo las superiores y las inferiores, por no poder comprender exactamente una cosa superior. Y si tal vez se da algún ángel que de hecho pueda contemplar simultáneamente todas las cosas naturales actualmente creadas, sin embargo, no puede considerar todas las cosas que pueden multiplicarse hasta el infinito en un orden superior a él, y, por ello, es menester que posea una intelección mutable; por consiguiente, no persiste siempre e intrínsecamente de modo necesario en la contemplación de una realidad; por tanto, se traslada de la consideración de una a la de otra; luego es mutable en su acto de entender. En este sentido afirma Agustín, VIII *Genes. ad litt.*, c. 20, que las criaturas espirituales se mueven en el tiempo, aun cuando no se muevan en el lugar, es decir, al considerar las cosas presentes, luego las pretéritas y luego las futuras.

11. *Objeción.— Su solución.*— Podrá decirse que esta razón vale a lo sumo para aquella intelección en la que el ángel puede sufrir mutación; pero si en él hay alguna intrínsecamente inmutable, sobre ella nada prueba la razón aducida.

Antioc. Et haec pro huius loci opportunitate et brevitate de primo puncto sufficiant; de quo plura apud D. Thomam et alios theologos, I, q. 56 et 57, et In II, dist. 3 et 6.

De actu cognoscendi intelligentiarum

10. De secundo, id est, de cognitione intelligentiarum, dicendum est non esse substantiam earum, sed aliquod accidens eis superadditum. Quod fere ut certum receptum est ab omnibus theologis [1]; estque sine dubio magis consentaneum principiis fidei et fere demonstrari potest ratione naturali. Quia intelligentia creata est mutabilis ab intrinseco in actibus intelligendi et non est mutabilis in substantia sua ab intrinseco; ergo actus intelligendi non est substantia eius; est ergo accidens ei superadditum. Consequentia videtur clara, et maior probatur (nam minor iam supra probata est), quia, cum angelus sit finitae virtutis, non est possibile ut simul cognoscat omnia quae sub obiecto eius cadunt, quae in puncto primo annumeravimus, praesertim superiora et inferiora, cum non possit unam rem superiorem exacte comprehendere. Quod si fortasse aliquis est angelus qui de facto possit contemplari simul omnia naturalia actu creata, non tamen omnia quae supra illum in infinitum multiplicari possunt, et ideo necesse est ut habeat mutabilem intellectionem; non ergo semper et ab intrinseco necessario persistit in unius rei contemplatione; ergo transfertur ab unius ad alterius rei considerationem; est ergo mutabilis secundum actum intelligendi. Quo sensu dicit Augustinus, VIII Genes. ad litter., c. 20, creaturam spiritualem moveri per tempora, etiamsi non moveatur per loca, id est, considerando praesentia, deinde praeterita, et postea futura.

11. *Obiectio.— Solutio.*— Dices rationem hanc ad summum concludere de illa intellectione secundum quam potest angelus mutari; si quae vero in eo est immutabilis

[1] Vide Scotum, In IV, dist. 1, q. 1, § Secunda propositio.

Por lo cual Durando, *In II,* dist. 3, q. 5, ad 1, indica que la intelección con que el ángel se entiende no difiere de su sustancia. Se responde primeramente que es dudoso que haya alguna intelección en el ángel, incluso aquella con la que se conoce a sí mismo, que sea totalmente inmutable de modo intrínseco en el orden natural. Además, aunque concedamos que es naturalmente inmutable, nadie que sea prudente negará, a pesar de todo, que sobrenaturalmente pueda ocurrir que, aun siendo ángel, no se entienda a sí mismo en acto; por consiguiente, de este modo por lo menos dicha intelección es mudable o separable de la sustancia del ángel, y consecuentemente es algo realmente distinto de ella; pues lo que no es distinto en la realidad, no puede ser separado por potencia alguna. Se añade a esto que, aunque esa razón inmediatamente no concluya acerca de tal intelección, sin embargo de modo mediato concluye en ese sentido; en efecto, si las otras intelecciones son accidentes del ángel, por consiguiente el modo natural suyo de entender es por composición e información accidental y su vida actual consiste en la intrínseca eficiencia y en la recepción del propio acto; luego siempre y respecto de cualquier objeto vive y entiende de ese modo, ya que no puede tener simultáneamente como connaturales dos modos de entender tan diversos. Y esta razón quedará corroborada con la objeción siguiente.

12. *¿Es la intelección angélica una verdadera realidad, o sólo un modo de la sustancia?*— Dirá, pues, alguien que la razón aducida prueba a lo más que la intelección es un modo distinto *ex natura rei* de la sustancia del ángel, pero no que sea una forma propia y una entidad realmente distinta. Se responde, en primer lugar, concediendo que esto último no es tan evidente como lo primero. Además decimos que, admitida y probada la distinción *ex natura rei,* es mucho más verosímil y puede probarse fácilmente que sea distinción real y no modal solamente. La intelección, en efecto, es una forma perfecta; por tanto, no es sólo un modo, sino una verdadera forma. Igualmente, porque no se origina del sujeto inteligente solo, sino también del objeto, o de la especie que tiene su lugar —la cual participa del objeto la representación intencional del mismo—; ahora bien, ésta, como no conviene por sí misma a la sustancia angélica, le conviene a través de una nueva forma accidental que emana de ella y del objeto, la cual difícilmente puede

ab intrinseco, de ea nihil probat ratio facta. Unde Durand., In II, dist. 3, q. 5, ad 1, significat eam intellectionem qua angelus se intelligit non differre a substantia eius. Respondetur primo incertum esse an aliqua intellectio angeli, etiam illa qua se cognoscit, sit omnino immutabilis naturaliter ab intrinseco. Deinde, etiamsi demus naturaliter esse immutabilem, nemo tamen prudens negabit supernaturaliter fieri posse ut, licet angelus sit, non tamen actu se intelligat; ergo saltem hoc modo est mutabilis seu separabilis talis intellectio a substantia angeli, et consequenter aliquid est in re distinctum ab ipsa; nam quod non est in re distinctum non potest per ullam potentiam separari. Praeterea, etsi illa ratio immediate non concludat de tali intellectione, mediate tamen concludit hoc modo; nam si aliae intellectiones sunt accidentia angeli, ergo naturalis modus intelligendi eius est per compositionem et informationem accidentalem, et actualis vita eius consistit in intrinseca efficientia et receptione proprii actus; ergo semper et respectu cuiuscumque obiecti vivit et intelligit hoc modo, quia non potest simul habere duos modos intelligendi adeo diversos sibi connaturales. Et haec ratio maiorem vim accipiet ex sequenti obiectione.

12. *Intellectio angelica an vera res, an tantum modus substantiae.*— Dicet enim aliquis rationem factam ad summum probare intellectionem esse modum ex natura rei distinctum a substantia angeli; non vero esse propriam formam et entitatem realiter distinctam. Respondetur primo concedendo hoc posterius non esse adeo evidens sicut illud prius. Deinde dicimus, admissa et probata distinctione ex natura rei, longe verisimilius esse facileque persuaderi posse esse distinctionem realem et non modalem tantum. Nam intellectio est forma perfecta; unde non est tantum modus, sed vera forma. Item, quia non nascitur ex solo intelligente, sed etiam ex obiecto, vel specie vicem eius tenente, a quo participat intentionalem repraesentationem eiusdem obiecti; haec autem, cum substantiae angelicae per seipsam non conveniant, conveniunt per novam formam accidentalem ab ea et ab obiecto ma-

concebirse como un mero modo distinto, y, por ello, queda establecida mejor como una verdadera entidad, realmente distinta. Y esto puede confirmase con un principio de fe, por el que creemos que en los ángeles, lo mismo que en los hombres, se dan algunas intelecciones sobrenaturales y unos hábitos o principios infundidos por sí para producir aquéllas, como son la visión de Dios o el acto de fe. Estos actos y semejantes son, sin duda, entidades propias realmente distintas de la sustancia o del entendimiento del ángel, y no pueden entenderse convenientemente de otra forma. Por consiguiente, hay que entender igualmente que cualquier intelección elícita es realmente distinta del ángel; pues la razón de la intelección como tal es suficiente para constituir una entidad propia, y no es solamente una razón modal; de lo contrario, nunca podría darse una intelección creada que fuese una verdadera realidad distinta, sino solamente un modo, y, por ello, siempre que la intelección es distinta *ex natura rei* respecto de la sustancia inteligente, se distingue como una verdadera realidad y como una forma perfecta en su género y no sólo como un modo imperfecto.

13. *Se responde a algunas objeciones filosóficas.*— Y contra esta verdad no han objetado los filósofos nada que tenga dificultad. Pues lo que puede objetarse de Aristóteles, a saber, que estas sustancias están viviendo perpetuamente y, por lo mismo, están entendiendo perpetuamente y de modo inmutable, no ofrece dificultad alguna, puesto que supone una cosa falsa; en efecto, no mueven perpetuamente, sino temporalmente; y, además, no hay una ilación perfecta, ya que, aun cuando la intelección sea accidental, puede la inteligencia perseverar en ella perpetuamente, puesto que no es para ella onerosa, ni se fatiga al producirla, dado que esa acción ni es contra la naturaleza ni le repugna en modo alguno. Pero insistirá alguien en que al menos podría cesar la inteligencia en toda intelección y permanecer como dormida, lo cual estima Aristóteles un gran inconveniente, porque entonces podría cesar en su movimiento. La consecuencia, por su parte, es clara, porque, si la intelección es un accidente suyo, es, por tanto, un acto suyo; por consiguiente, ella está en potencia para dicho acto; por tanto, puede carecer de él, según aquel otro principio establecido en el lib. IX, de que toda

nantem, quae vix potest intelligi ut modus tantum distinctus, et ideo melius constituitur ut vera entitas realiter distincta. Et hoc confirmari potest ex principio fidei, quo credimus esse in angelis sicut in hominibus aliquos intellectus supernaturales et habitus seu principia per se infusa ad illos eliciendos, ut est visio Dei, vel actus fidei. Qui actus et similes sine dubio sunt propriae entitates realiter distinctae a substantia vel intellectu angeli, neque aliter possunt convenienter intelligi. Ergo similiter intelligendum est quamcumque intellectionem elicitam esse realiter distinctam ab angelo; nam ratio intellectionis ut sic sufficiens est ad constituendam propriam entitatem et non est tantum ratio modalis; alias nunquam posset dari intellectio creata quae esset vera res distincta, sed tantum modus, et ideo quandocumque intellectio est distincta ex natura rei a substantia intelligente, distinguitur ut vera res et forma perfecta in suo genere, et non tantum ut modus imperfectus.

13. *Aliquot philosophicis obiectionibus satisfit.*— Neque contra hanc veritatem aliquid obiectum est a philosophis quod difficultatem habeat. Nam quod ex Aristotele obiici potest, scilicet, quod hae substantiae sunt perpetuo viventes et ideo perpetuo et immutabiliter intelligentes, difficultatem non habet, nam et supponit falsum; non enim perpetuo movent, sed ex tempore; et non recte infert, nam, licet intellectio sit accidentalis, potest intelligentia in ea perpetuo durare, quia non est illi laboriosa, aut in ea efficienda defatigatur, cum illa actio neque sit contra naturam, neque aliquo modo ei repugnet. Sed instabit aliquis, nam saltem poterit intelligentia cessare ab omni intellectione et manere ut dormiens, quod Aristoteles reputat magnum inconveniens, quia tunc posset cessare a movendo. Sequela vero patet, quia, si intellectio est accidens eius, ergo est actus eius; ergo ipsa est in potentia ad illum actum; ergo potest carere illo, ex alio principio in lib. IX po-

potencia pasiva es potencia de contradicción. Se responde, en primer lugar, que, en cuanto a la intelección necesaria para mover el cielo, si consideramos la intrínseca libertad de la inteligencia, puede ciertamente cesar en dicha intelección, pero que de hecho no cesará nunca, debido al imperio de una causa superior.

14. Se responde, en segundo lugar, más en general acerca de todas las intelecciones, que el ángel puede suspender o cambiar la intelección no por razón de la potencia pasiva, sino por razón de la libertad. En efecto, no le repugna a la potencia receptiva tener un acto perpetuo e inseparable, como se dijo antes acerca de la materia del cielo, cuando declaramos aquel principio *(la potencia receptiva es potencia de contradicción)* acerca de la potencia puramente receptiva, que no tiene acto congénito y que, por lo mismo, de suyo está sujeta a privación. Por consiguiente, por el hecho de que el ángel tenga potencia receptiva de su intelección, no repugna que dure perpetuamente en la intelección; pero, por el hecho de ser libre, tiene facultad de cambiarla. Ahora bien, es probable que tenga alguna intelección natural de tal modo necesaria que no esté sujeta a la libertad, sino que cuasi resulte de la naturaleza, puesto que, si fuesen libres todas, podría el ángel por su libertad cesar colectivamente en todas ellas, lo cual es un inconveniente, pues entonces no podría ya de nuevo volver intrínsecamente al acto, ya que ni la voluntad podría aplicar el entendimiento, puesto que toda acción de la voluntad supone una acción del entendimiento, ni tampoco el entendimiento se podría aplicar a sí mismo, por no ser libre. Por consiguiente, en este sentido no se puede admitir convenientemente que la inteligencia pueda permanecer alguna vez solamente en acto primero, como si durmiera; sin embargo, esto no se sigue, porque no repugna que la intelección sea accidental y que, sin embargo, haya alguna que sea como propiedad connatural e inseparable. Esto parece, sobre todo, probable en la intelección de sí misma, no sólo por tratarse aquí de un objeto en sumo grado proporcionado e intrínseco, sino también porque esa acción es como el principio y fundamento para el libre uso de las demás, ya que el ángel, al contemplarse a sí, contempla en cierto modo todas las especies inteligibles que tiene en sí, y de este modo puede usar libremetne de ellas a su voluntad.

sito, quod omnis potentia passiva est potentia contradictionis. Respondetur primo, quod attinet ad intellectionem necessariam ad movendum caelum, posse quidem intelligentiam, si libertatem eius intrinsecam spectemus, cessare ab illa, de facto tamen nunquam esse cessaturam ex imperio superioris causae.

14. Deinde generalius de omnibus intellectionibus respondetur angelum non ratione potentiae passivae, sed ratione libertatis posse suspendere vel mutare intellectionem. Nam potentiae receptivae non repugnat habere actum perpetuum et inseparabilem, sicut supra dictum est de materia caeli, ubi declaravimus illud principium (*potentia receptiva est potentia contradictionis*) de potentia pure receptiva, quae non habet actum congenitum, et ideo de se est subiecta privationi. Ex eo ergo quod angelus habet potentiam receptivam suae intellectionis, non repugnat eum perpetuo durare in intellectione; ex eo tamen quod est liber, habet facultatem mutandi illam. Probabile autem est habere aliquam intellectionem naturalem ita necessariam ut non sit subiecta libertati, sed quasi resultans a natura, quia si omnes essent liberae, posset pro sua libertate angelus ab omnibus etiam collective cessare, quod est inconveniens; nam tunc non posset ab intrinseco iterum reduci in actum, quia nec voluntas posset applicare intellectum, cum omnis actio voluntatis supponat aliquam actionem intellectus, neque etiam intellectus posset applicare seipsum, quia non est liber. Hoc ergo modo inconveniens est admittere intelligentiam posse manere aliquando tantum in actu primo ad modum dormientis; tamen hoc non sequitur, quia non repugnat intellectionem esse accidentalem et tamen aliquam esse ut proprietatem connaturalem et inseparabilem. Quod maxime videtur probabile de intellectione sui, tum quia est de obiecto maxime proportionato et intrinseco, tum etiam quia haec actio est veluti principium et fundamentum ad liberum usum aliarum, quia angelus intuendo se, intuetur aliquo modo omnes species intelligibiles quas in se habet, et ita potest libere uti illis sua voluntate.

15. Añado también que es probable que, aunque la inteligencia pueda con su libertad interrumpir otras intelecciones, y consecuentemente sea capaz de suspender con su absoluta libertad todos los otros actos, sin embargo, con una mayor perfección y un uso razonable de la libertad no las suspende todas al mismo tiempo, sino que se muda de una a otra. De ello se trata más ampliamente en I, q. 58, donde se explican muchas otras cosas acerca de la cualidad y modo de esta intelección, las cuales ni se pueden tratar aquí brevemente, ni tratarlas ampliamente es propio del cometido presente; en efecto, apenas puede nadie con los solos principios de la naturaleza definir suficientemente algo acerca de todo ello, y lo que se ha de conjeturar depende en gran parte de cuanto conocemos por revelación acerca de los ángeles, y, por lo mismo, retimitimos todas estas cosas a los teólogos.

Sobre el principio de la intelección angélica

16. *Cuál es el principio principal.— Cuál es el principio próximo.—* Vamos al punto tercero, que trata del principio de la intelección angélica, el cual puede ser triple o cuádruple, a saber, principal, próximo de parte del que entiende, que es la potencia, y próximo de parte del objeto, que es el objeto mismo o su especie, a los cuales puede agregarse el hábito que a veces se añade a la potencia. En cuanto a lo primero, es cierto que el principio principal intrínseco de la intelección angélica es la sustancia del ángel, lo mismo que en nosotros es el alma, y en los demás animales son sus respectivas almas, en orden al conocimiento que les es proporcionado. Y la razón es que la sustancia del ángel no tiene forma, sino que ella misma entera es forma, y, por lo mismo, toda ella es el principio principal de su operación. Acerca de lo segundo, aun cuando no haya nada evidente por razón natural, juzgamos como más probable en contra de Durando, *In II*, dist. 3, q. 5, que el principio próximo de la intelección angélica es una potencia realmente distinta de la sustancia del ángel: es la opinión de Santo Tomás, I, q. 54, a. 3; y la más común entre los teólogos, *In I*, dist. 3, sobre la cual trata Alberto en el a. últ.; y Buenaventura, q. 3; Halense, II p., q. 65, miemb. 1; Altisiodoro, lib. III *Summ.*, trac. X, q. 6. Y es una opinión acorde

15. Addo etiam probabile esse, licet alias intellectiones possit intelligentia pro sua libertate interrumpere et consequenter possit pro absoluta libertate omnes alios actus suspendere, tamen ex maiori perfectione et rationabili usu libertatis nunquam suspendere omnes illas simul, sed ab una in aliam transmutari. De quo latius disputatur in I, q. 58, ubi de qualitate et modo huius intellectionis alia multa disseruntur, quae neque hic breviter attingi possunt, neque ea fuse tractare praesentis est negotii; vix enim ex solis principiis naturae satis potest aliquid de illis omnibus definiri, et quidquid coniectandum est, magna ex parte pendet ex his quae per revelationem de angelis cognoscimus, et ideo illa omnia theologis relinquimus.

De principio intellectionis angelicae

16. *Quod sit principale.— Quod proximum.—* Venio ad tertium punctum, de principio intellectionis angelicae, quod triplex aut quadruplex esse potest, scilicet, principale, proximum ex parte intelligentis, quod est potentia, et proximum ex parte obiecti, quod est vel obiectum ipsum, vel species eius, quibus addi potest habitus, qui interdum adiungitur potentiae. Quoad primum, certum est principium principale intrinsecum intellectionis angelicae esse substantiam angeli, sicut in nobis est anima, et in aliis animalibus eorum animae quoad cognitionem eis proportionatam. Et ratio est quia substantia angeli non habet formam, sed est ipsa tota forma, et ideo ipsa tota est principium principale suae propriae operationis. De secundo, licet nihil sit evidens ratione naturali, probabilius existimamus contra Durandum, In II, dist. 3, q. 5, principium proximum intellectionis angelicae esse potentiam realiter distinctam a substantia angeli: quae est sententia D. Thomae, I, q. 54, a. 3; et communior theolog., In I, dist. 3, ubi Albertus, a. ult., et Bonavent., q. 3; Alens., II p., q. 65, memb. 1, Altisiodor., lib. III Summ., tract. X, q. 6. Estque con-

con Dionisio, *De Caelest. Hierarc.*, c. 11, que distingue en los ángeles la esencia, la operación y la virtud. Y puede tomarse de San Agustín, XV *De Trinitate*, c. 7, y lib. VII, c. 6; y Anselmo, lib. *De Casu diaboli*, y lib. *De Concord. praesc. et praedest.*, c. último. La razón se ha de tomar de lo que dijimos antes, disp. XVIII, sec. 3, donde hemos mostrado esto mismo en general con una razón universal, que abarca las inteligencias creadas.

17. Sobre el tercer principio, es decir, sobre las especies inteligibles de las inteligencias, apenas podemos definir nada por una razón peculiar propia, sino que únicamente por una analogía y proporción con lo que opinamos sobre las especies de los sentidos o de nuestro entendimiento tenemos que filosofar acerca de las especies angélicas, añadiendo en éstas la mayor perfección que parezca conforme con la mayor perfección de las sustancias separadas, y que, sin embargo, no exceda la limitación de las mismas, y separando de ellas las imperfecciones que se encuentran en nuestra alma por su unión natural con el cuerpo.

18. *Para el conocimiento de sí no necesita el ángel una especie accidental.*— De tales principios infieren los teólogos como más probables las afirmaciones siguientes: primera, que ninguna inteligencia necesita una especie accidental para verse a sí misma, sino que cada una se conoce a sí misma por su sustancia, como por el objeto inteligible en acto que le es proporcionado en sumo grado y que está íntimamente unido con el propio entendimiento. Y en esas palabras se encuentra la razón de la presente aserción; porque la especie inteligible suele ponerse, o bien para que el objeto inteligible en potencia se haga inteligible en acto, o para que el objeto que estaba separado o distante o era desproporcionado se una o se haga proporcionado a la potencia; ahora bien, en las inteligencias cesa toda esta necesidad respecto de la propia sustancia; por consiguiente, no necesitan una especie accidental para entenderse a sí mismas. Y, en cuanto a este punto, pensaron bien los filósofos que dijeron que cualquier inteligencia se entiende a sí por sí misma, como notó Soncinas, XII *Metaph.*, q. 59. Y ésta es la opinión más admitida entre los teólogos, como se ve por Santo Tomás, I, q. 56, a. 1, donde lo tratan Cayetano y Capréolo, *In II*, dist. 3, q. 3; Ferrariense, I *cont. Gent.*, c. 98; y coinciden

sentanea Dionysio, de Caelest. Hierarch., c. 11, distinguenti in angelis essentiam, operationem et virtutem. Et potest sumi ex Augustino, XV de Trinit., c. 7, et lib. VII, c. 6; et Anselmo, libro de Casu diaboli, et libro de Concord. praesc. et praedest., c. ultimo. Ratio autem sumenda est ex his quae supra tractavimus, disp. XVIII, sect. 3, ubi generatim hoc ostendimus ratione universali, quae intelligentias creatas comprehendit.

17. De tertio principio seu de speciebus intelligibilibus intelligentiarum, nihil fere ex propria peculiari ratione definire possumus, sed solum per analogiam et proportionem ad ea quae de speciebus sensuum aut nostri intellectus opinamur, philosophandum nobis est de speciebus angelicis, addendo in his illam maiorem perfectionem quae consentanea videbitur maiori perfectioni substantiarum separatarum, quae tamen non excedat limitationem earum, et separando ab illis eas imperfectiones quae in anima nostra ob naturalem coniunctionem ad corpus repeiuntur.

18. *Ad sui cognitionem non indiget angelus specie accidentali.*— Ex quibus principiis haec inferunt theologi tamquam probabiliora. Primum, nullam intelligentiam indigere specie accidentali ad videndam seipsam, sed unamquamque cognoscere seipsam per suam substantiam, tamquam per obiectum actu intelligibile sibi maxime proportionatum et proprio intellectui intime unitum. Et in his verbis continetur ratio huius assertionis; nam species intelligibilis poni solet, vel ut obiectum intelligibile in potentia fiat intelligibile in actu, vel ut obiectum quod erat separatum aut distans et improportionatum coniungatur vel proportionetur potentiae; sed in intelligentiis cessat omnis haec necessitas respectu propriae substantiae; ergo non indigent specie accidentali ad intelligendum se. Et quoad hanc partem bene senserunt philosophi qui dixerunt quamlibet intelligentiam intelligere se per seipsam, ut notavit Soncin., XII Metaph., q. 59. Et haec est magis recepta sententia inter theologos, ut patet ex D. Thoma, I, q. 56, a. 1, ubi Caietan. et Capreol., In II,

con ellos Escoto, *In II*, dist. 3, q. 8; Ricardo, a. 6, q. 1. No faltan, ciertamente, quienes la contradigan, pero no aducen razones eficaces. Consúltese a Marsilio, II, q. 7, a. 1; Halense, II p., q. 24; Enrique, *Quodl.* V, q. 14, y *Quodl.* XV, q. 9.

19. *El ángel conoce a Dios por su sustancia, aunque imperfectamente.*— La segunda es que el ángel no puede conocer las demás cosas exteriores a él con un conocimiento propio a través de su propia sustancia, exceptuando a solo Dios, al cual no lo conoce de modo natural con conocimiento propio, es decir, como es en sí, sino por sus efectos. La razón de la primera parte es que la esencia de cualquier inteligencia es finita y no es causa de las otras, ni las contiene eminentemente, y, por ello, no tiene por qué ser principio suficiente por parte del objeto, para conocer las demás cosas con conocimiento propio. Y la segunda consta por lo que dijimos antes; hemos mostrado, en efecto, que Dios no puede ser visto naturalmente como es en sí por ninguna criatura, ni a través de su esencia, ni a través de una especie propia; por consiguiente, no puede ser conocido de ningún modo naturalmente por la inteligencia creada; y mucho menos puede ser conocido así a través de la esencia propia del inteligente, ya que representa de modo muy imperfecto y analógico la naturaleza divina. Pero como la inteligencia es efecto de dicha naturaleza y depende esencialmente de ella, la inteligencia, al conocerse a sí, asciende naturalmente al conocimiento de Dios a través de su sustancia y potencia, como a través de un medio conocido y de un efecto nobilísimo hecho a la imagen de Dios. No decimos que conozca a Dios solamente a través de este efecto, sino que éste es el primer medio y el más acomodado a ese conocimiento, y que alcanza ese conocimiento a través de su sustancia sin ninguna especie sobreañadida.

20. *El ángel conoce las demás cosas por medio de especies infusas.*— La tercera es que, para conocer las demás cosas, necesitan las inteligencias especies inteligibles, pero que las tienen congénitas en su naturaleza, al menos respecto de las cosas naturales. La razón de la parte primera se ha de tomar de aquel principio general, que la intelección creada no se produce sin concurso del objeto, por sí o por su especie, ya que se hace por una representación intencional; en cambio, los objetos extrínsecos no pueden concurrir por sí mismos juntamente con cualquier

dist. 3, q. 3; Ferrar., I cont. Gent., c. 98; et consentit Scotus, In II, dist. 3, q. 8; Richardus, a. 6, q. 1. Quamvis non desint qui contradicant, sed nullam afferunt rationem efficacem. Vide Marsilium, II, q. 7, a. 1; Alens., II p., q. 24; Henric., Quodl. V, q. 14, et Quodl. XV, q. 9.

19. *Deum cognoscit angelus per suam substantiam, licet imperfecte.*— Secundum est angelum non posse alia extra se cognoscere propria cognitione per suam propriam substantiam, sed solum Deum, quem non cognoscit naturaliter propria cognitione, seu prout in se est, sed per effectus. Ratio prioris partis est, quia essentia cuiusvis intelligentiae est finita et non est causa aliarum, neque eas eminenter continet, et ideo non habet unde sit principium sufficiens ex parte obiecti ad res alias cognoscendas propria cognitione. Posterior autem constat ex superius dictis; ostendimus enim Deum a nulla creatura posse naturaliter videri prout in se est, neque per suam essentiam, neque per propriam speciem; neutro ergo modo potest cognosci naturaliter ab intelligentia creata; multo autem minus potest sic cognosci per propriam intelligentis essentiam, quia valde imperfecte et analogice divinam naturam repraesentat. Quia vero est effectus eius ab ea essentialiter pendens, ideo intelligentia se cognoscens, per suam substantiam et potentiam tamquam per medium cognitum et nobilissimum effectum ad imaginem Dei factum, in Dei cognitionem naturaliter ascendit. Non quod per hunc solum effectum Deum cognoscat, sed quod hoc sit primum medium et maxime accommodatum ad eam cognitionem, et quod per suam substantiam sine ulla specie superaddita illam cognitionem assequatur.

20. *Reliqua cognoscit angelus per species inditas.*— Tertium est, ad cognoscendas res alias indigere intelligentias speciebus intelligibilibus, eas tamen habere cum natura congenitas, saltem respectu naturalium rerum. Ratio prioris partis est sumenda ex illo principio generali, quod intellectio creata non fit sine concursu obiecti per se vel per suam speciem, eo quod fiat per repraesentationem intentionalem; extrinseca autem

inteligencia para su propia intelección; por consiguiente, las inteligencias necesitan especies inteligibles. La menor es clarísima en cuanto a las cosas inferiores y materiales; en cambio, si se refiere a las mismas inteligencias entre sí puede dudar alguien de ella, por tratarse de seres actualmente inteligibles. Pero, a pesar de todo, también referida a ellas es más conforme con la razón, no sólo para evitar la imperfección, que sería máxima si cada inteligencia, para poder conocer a las otras, dependiera de ellas; sino también por una imposibilidad natural, ya que una sustancia creada y finita no puede deslizarse en una mente ajena y unirse con ella tan íntimamente que se convierta como en su forma inteligible, sino que esto pertenece a la naturaleza divina y simplicísima. En cambio, la razón de la última parte es que a la mayor perfección de las inteligencias corresponde estar siempre en acto primero respecto de las cosas que pueden conocer naturalmente. Y esta perfección no supera el grado y orden de ellas, sino que más bien les está proporcionada en sumo grado. Por esto, Aristóteles parece principalmente que excluye de aquel orden total de las inteligencias esa potencia remota para el acto primero y el estado pueril (por llamarlo así) de los que están aprendiendo.

21. Se añade a esto que no existe ningún camino natural para las inteligencias por el que puedan sacar las especies a partir de los objetos, sobre todo de los materiales, puesto que no tienen sentidos mediante los cuales sean inmutadas por ellos; y no pueden ser inmutadas inmediatamente, ya que las inteligencias son enteramente inmateriales y estos objetos son materiales. Por lo cual tampoco pueden tener entendimiento agente con el que abstraigan de esos objetos las especies, porque el entendimiento agente, si no se une con los fantasmas, no puede servir para producir y abstraer esas especies. Y, por ello, es menester que las inteligencias posean, de otro modo superior, las especies de estas realidades que les son connaturales. Pero acerca de los objetos inmateriales no puede probarse con una razón igualmente firme que no sean suficientes por su naturaleza para comunicar o producir en los otros su especie; a pesar de todo, sea de esto lo que fuere, si las inteligencias tienen especies innatas de las otras cosas, será mucho más natural para ellas no carecer de las especies de las cosas de su propio orden, cuyo cono-

obiecta non possunt concurrere per seipsa una cum qualibet intelligentia ad intellectionem suam; ergo indigent intelligentiae speciebus intelligibilibus. Minor quoad res inferiores et materiales notissima est; quoad ipsas vero intelligentias inter se potest aliquis de illa dubitare, eo quod sint res actu intelligibiles. Sed nihilominus etiam de illis est magis consentanea rationi, tum propter vitandam imperfectionem, quae maxima esset si unaquaeque intelligentia penderet ab aliis, ut posset eas cognoscere; tum etiam ob naturalem impossibilitatem; non enim potest substantia creata et finita illabi alienae menti et cum illa ita intime coniungi ut fiat veluti forma intelligibilis illius, sed hoc proprium est divinae et simplicissimae naturae. Ratio vero posterioris partis est quia ad maiorem perfectionem intelligentiarum pertinet ut sint semper in actu primo respectu earum rerum quas naturaliter cognoscere possunt. Quae perfectio non excedit gradum et ordinem earum, sed potius est ipsis maxime consentanea. Unde Aristoteles a toto illo ordine intelligentiarum videtur maxime excludere illam potentiam remotam ad actum primum, et puerilem (ut ita dicam) addiscentium statum.

21. Accedit quod nulla est intelligentiis naturalis via ad sumendas species ab obiectis, praesertim materialibus, quia non habent sensus, quibus mediantibus ab eis immutentur; immediate autem immutari non possunt, cum intelligentiae sint omnino immateriales, haec vero obiecta materialia sint. Quare nec intellectum agentem habere possunt, quo ab his obiectis species abstrahant, quia intellectus agens, nisi coniungatur phantasmatibus, non potest ad efficiendas et abstrahendas has species deservire. Et ideo necesse est ut intelligentiae alio superiori modo habeant harum rerum species sibi connaturales. De immaterialibus autem obiectis non potest tam firma ratione probari ex natura sua non sufficere ad communicandam vel efficiendam speciem sui in aliis; verumtamen, quidquid de hoc sit, si aliarum rerum habent intelligentiae innatas species, multo magis naturale ipsis erit non carere speciebus rerum sui ordinis, quarum cognitio et socie-

cimiento y asociación les estará más proporcionado y les será, a su modo, más debido. Y dije que tienen especies de los seres naturales, ya porque no se hace aquí mención alguna de las especies e iluminaciones sobrenaturales, ya también porque acerca de los actos libres y de los pensamientos del corazón es también probable que no tengan especies congénitas, de lo cual se trata en otro lugar.

22. El cuarto corolario es que esas especies son más perfectas y más eminentes en las inteligencias que en los hombres, no sólo porque tienen causas más nobles, sino también porque están proporcionadas a un *lumen* intelectual más noble y a actos más perfectos. Y esta razón prueba asimismo que entre las mismas inteligencias hay variedad y desigualdad en esas especies inteligibles, según la variedad y desigualdad de las naturalezas y de las especies sustanciales de las mismas inteligencias, ya que a las naturalezas más nobles se les deben principios de operación más nobles. Ahora bien, en qué consiste esta mayor nobleza de las especies inteligibles, es decir, concretamente si consiste solamente en el modo y (por llamarla así) en la sutileza o simplicidad o inmaterialidad de la entidad, o también en una mayor universalidad en la representación o en la eficacia para representar juntamente varias realidades o varias naturalezas de las cosas, es algo que disputan largamente los teólogos con muchas otras cuestiones dependientes de dicho principio y que no pueden tratarse en este lugar con la dignidad que merecen. Véase a Santo Tomás, I, q. 55, entera, y q. 58, a. 1, 2, 3, 4; y a los comentaristas, allí, y a otros teólogos, *In II*, dist. 3.

23. *¿Hay algunos hábitos intelectuales en los ángeles?*—El último principio del conocimiento intelectual suele ser el hábito, que, además de la especie, se une a la potencia para añadirle virtud o inclinación al acto. Acerca de este principio referido a las inteligencias no sólo son los filósofos los que dicen muy pocas cosas, sino también los teólogos; y una sola cuestión está clara para los teólogos, y es que los ángeles son capaces de hábitos infusos con los que se ven elevados a las intelecciones sobrenaturales; esto, aun cuando sea cierto, no se refiere a la disputación presente. Y, acerca de los hábitos naturales o adquiridos, piensan muchos absolutamente que no se dan en las inteligencias, y esto lo refiere también Santo Tomás, I-II, q. 10, a. 6, tomándolo de los filósofos y de los Padres, pasaje en el que

tas magis eis consentanea est, et suo modo magis debita. Dixi autem habere species naturalium rerum, tum quia de supernaturalibus speciebus ac illuminationibus hic nulla fit mentio, tum etiam quia de actibus liberis et cordium cogitationibus probabile etiam est non habere congenitas species; de quo alias.

22. Quartum corollarium est has species perfectiores et eminentiores esse in intelligentiis quam in hominibus, tum quia habent nobiliores causas, tum etiam quia sunt proportionatae nobiliori lumini intellectuali et perfectioribus actibus. Quae ratio etiam probat inter ipsas intelligentias esse varietatem et inaequalitatem in his speciebus intelligibilibus, pro varietate et inaequalitate naturarum et specierum substantialium earumdem intelligentiarum, quia nobiliori naturae nobiliora principia operandi debentur. In quo autem consistat haec maior nobilitas specierum intelligibilium, an, scilicet, tantum in modo et (ut ita dicam) subtilitate vel simplicitate, aut immaterialitate entitatis, an vero etiam in maiori universalitate in repraesentatione seu efficacitate ad simul repraesentandas plures res seu naturas rerum, disputatur a theologis late cum multis aliis quaestionibus quae ex illo principio pendent et non possunt hoc loco pro dignitate tractari. Videatur D. Thomas, I, q. 55, per totam, et q. 58, a. 1, 2, 3, 4; et Commentatores ibi, et alii theologi, In II, dist. 3.

23. *Sintne in angelis aliqui intellectuales habitus.*— Ultimum principium intellectualis cognitionis esse solet habitus, qui praeter species adiungitur potentiae ut ei virtutem addat vel inclinationem ad actum. De quo principio respectu intelligentiarum non solum philosophi, verum etiam theologi perpauca dicunt; illudque solum compertum est apud theologos, quod sint angeli capaces infusorum habituum quibus ad supernaturales intellectiones eleventur; quod, licet sit certum, ad praesentem disputationem non spectat. De habitibus autem naturalibus seu acquisitis multi absolute sentiunt eos non esse in intelligentiis; quod ex philosophis etiam et Patribus refert D. Thomas, I-II, q. 10, a. 6, ubi ipse non videtur ab eadem

no parece él muy ajeno a esa opinión, pues, aunque diga que se dan hábitos en los ángeles, no son otros, sin embargo, que las especies inteligibles; nosotros, en cambio, nos referimos a unos hábitos distintos de las especies, sobre los cuales trataremos más ampliamente después, en la disp. XLVI. Por tanto, que no existan tales hábitos en los ángeles parecen también suponerlo los antiguos teólogos, al no decir apenas nada de esos hábitos de las inteligencias. Otros piensan que en las inteligencias se originan los mismos hábitos intelectuales que en los hombres.

24. Yo, en cambio, pienso que hay que establecer una distinción, pues no juzgo que las virtudes intelectuales que versan sobre una verdad conocida con evidencia, sean adquiridas mediante actos por las inteligencias, ni se distingan en éstas de la luz natural y de la facultad intelectiva. Porque estos hábitos sólo son necesarios, bien porque la potencia no está suficientemente dispuesta para el acto a causa de alguna inclinación contraria, bien porque, debido a alguna imperfección, no es suficiente para ejercer con prontitud y facilidad el acto, como se ve en nosotros mismos; pues, si no interviene ninguna de esas cosas, no hay razón alguna para añadir el hábito; de lo contrario, habría que poner hábitos incluso en las potencias que operan naturalmente. Ahora bien, ninguna de esas causas se da en las inteligencias para los mencionados actos de las virtudes intelectuales, ya que la luz intelectual está absolutamente pronta; más todavía, por necesidad es llevada a semejante acto (en cuanto a su especificación) y, por lo demás, está totalmente expedita para la operación; de tal manera que en esas cosas no necesita discurso o composición para conocer la conclusión en los principios, el efecto en la causa, la propiedad en la esencia, y, por lo mismo, no necesita tampoco tales hábitos ni es causa de ellos. En cambio, en las cosas que conoce el ángel solamente por conjetura, es probable que adquiera por medio de tal conocimiento ese hábito, el cual no es una virtud intelectual, sino semejante a nuestra opinión o fe humana. Esto puede suceder sobre todo cuando el ángel, abandonado a su naturaleza, establece alguna conjetura acerca de los pensamientos internos o de los futuros contingentes. Y por el mismo motivo es probable que adquiera algo a modo de hábito con el que recuerde las cosas pretéritas que antes había conocido; pero de esto se trata con más extensión en la teología.

sententia alienus, nam, licet dicat dari habitus in angelis, non tamen alios praeter species intelligibiles; nos autem loquimur de habitibus distinctis ab speciebus, de quibus latius dicturi sumus infra, disp. XLVI. Quod ergo tales habitus in angelis non sint, etiam videntur supponere antiqui theologi, cum de his habitibus intelligentiarum nihil fere dicant. Alii putant eosdem intellectuales habitus generari in intelligentiis qui in hominibus.

24. Ego vero distinctione utendum censeo. Nam intellectuales virtutes quae versantur circa veritatem evidenter cognitam, non puto acquiri per actus ab intelligentiis, nec distingui in eis a naturali lumine et facultate intelligendi. Nam hi habitus solum sunt necessarii quia potentia vel propter aliquam inclinationem oppositam non est satis propensa in actum, vel propter aliquam imperfectionem non est sufficiens ut facile et prompte exerceat actum, ut in nobis constat; nam, si neutrum horum intercedat, nulla est ratio adiungendi habitum; alias ponendi essent habitus etiam in potentiis naturaliter operantibus. Nulla autem ex dictis causis reperitur in intelligentiis quoad praedictos actus virtutum intellectualium, quia earum intellectuale lumen omnino est propensum, immo ex necessitate (quoad specificationem) fertur in huiusmodi actum, et alioqui est omnino expeditum ad operandum; adeo ut in his rebus non indigeat discursu aut compositione ad cognoscendam conclusionem in principiis, effectum in causa, proprietatem in essentia, et ideo neque indiget his habitibus, neque illorum est causa. At vero in his quae angelus coniectura tantum cognoscit, probabile est acquirere habitum per talem cognitionem, qui non est virtus intellectualis, sed similis nostrae opinioni aut fidei humanae. Hoc autem maxime accidere potest quando angelus, suae naturae relictus, coniectat aliquid de internis cogitationibus, aut de futuris contingentibus. Eademque ratione probabile est acquirere aliquid per modum habitus quo recordatur praeteritarum rerum quas antea cognoverat; sed de his plura in theologia.

SECCION V

Qué puede conocer la razón natural acerca de la voluntad de las inteligencias

1. *Resolución de la cuestión.*— Como el apetito propio y vital no constituye (tal como se ha demostrado en los tratados sobre el alma) un grado peculiar de vida, sino que se sigue siempre proporcionalmente del principio cognoscitivo, por el mismo motivo que demostramos que las sustancias separadas son de naturaleza intelectual, consta que se da en ellas un apetito vital que sigue al conocimiento intelectual, al cual llamamos voluntad. Sobre ella pueden considerarse en primer lugar las mismas tres cosas que distinguimos en el entendimiento, a saber, el movimiento mismo o acto de apetecer, su objeto y el principio, a los cuales podemos añadir un cuarto elemento que es propio de esta facultad, a saber, el modo de apetecer.

2. *Cuál es el objeto de la voluntad angélica.*— Acerca de aquellas tres cosas no es preciso tratar por extenso, sino que se han de explicar en la misma proporción con que lo hicimos al tratar del entendimiento. Así, pues, el objeto de la voluntad angélica se extiende tan ampliamente como el objeto de su entendimiento, en cuanto puede ser conocido naturalmente por el mismo ángel bajo la razón de bueno o de apetecible. La razón es que el apetito que sigue a la potencia cognoscitiva es proporcionado a ella, y, por lo mismo, si la potencia cognoscitiva es universal en su género, también el apetito es universal en el suyo, y así sucede que el ángel puede amarse a sí mismo, y puede amar a Dios y a las otras inteligencias y a las demás criaturas, a cada uno según su propia razón de apetecible y en la debida proporción. Ahora bien, cuál sea esta proporción o cuánta sea la apetibilidad de cada cosa no pertenece a la disputación presente, sino que requiere una especulación más extensa, ya que, acerca de ello, se da casi la misma razón para toda voluntad creada tomada en sí misma, sea angélica o humana, y, por ello, lo tratan los teólogos principalmente en la materia de la gracia.

3. *Cuál es el acto de la voluntad angélica.*— Acerca del acto de este apetito en el ángel, de acuerdo con lo que antes dijimos, es más probable por la razón

SECTIO V

Quid possit de voluntate intelligentiarum ratione naturali cognosci

1. *Quaestionis resolutio.*— Cum appetitus proprius et vitalis (ut demonstratur in scientia de Anima) non constituat peculiarem vitae gradum, sed ad principium cognoscendi cum proportione semper consequatur, eadem ratione qua ostendimus substantias separatas esse naturae intellectualis, constat in eis esse appetitum vitalem intellectivam cognitionem consequentem, quem voluntatem appellamus. De qua imprimis possunt tria illa considerari quae in intellectu distinximus, scilicet, motum ipsum seu actum appetendi, obiectum eius, et principium, quibus possumus quartum addere quod huius facultatis proprium est, scilicet, modum appetendi.

2. *Quod sit obiectum voluntatis angelicae.*— De illis ergo tribus pauca dicere oportet, sed eadem proportione declaranda sunt qua in intellectu processimus. Itaque obiectum voluntatis angelicae tam late patet quam obiectum sui intellectus, quatenus sub ratione boni vel appetibilis ab ipsomet angelo naturaliter cognosci potest. Quia appetitus sequens potentiam cognoscentem est illi proportionatus, et ideo, si potentia cognoscens est universalis in suo genere, etiam appetitus est universalis in suo; atque ita fit ut angelus possit et seipsum amare et Deum et alias intelligentias et reliquas creaturas, unumquodque secundum propriam rationem appetibilis et secundum debitam proportionem. Qualis autem sit haec proportio, quantave appetibilitas in unaquaque re, ad praesentem disputationem non spectat, sed longiorem speculationem requirit, in qua eadem fere ratio est de omni voluntate creata secundum se sumpta, sive sit angelica, sive humana, et ideo a theologis in materia de gratia potissimum disputatur.

3. *Quis actus angelicae voluntatis.*— De actu huius appetitus in angelo, ratione naturali probabilius est iuxta superius tacta esse

natural que sea un movimiento accidental realmente diverso de la sustancia de la inteligencia y de la potencia de amar. Esto puede probarse con los mismos argumentos con los que lo probamos tratando de la intelección, ya que el apetito sigue al conocimiento y es proporcionado a él; por consiguiente, si el conocimiento o intelección del ángel es accidental, también lo será la apetición. Esto parecen haberlo conocido también los filósofos, como nota Soncinas, XII *Metaph.*, q. 9, § *Quantum ad secundum.* Y lo infiere de lo que afirman el Filósofo y el Comentador, a saber, que el primer motor causa eficientemente la voluntad de mover en las inteligencias que mueven las esferas. Y, sin embargo, el mismo Soncinas dice, en la q. 35, que, según el Comentador, la volición de la inteligencia no es algo distinto de su sustancia, ni procede eficientemente del primer principio si no es en cuanto su sustancia procede también eficientemente de él. Y esto es más consecuente si es verdad que él pensó que las inteligencias creadas entienden por su misma sustancia; sin embargo, del mismo modo que ese principio es falso, también lo es el consiguiente. Por tanto, la apetición de la inteligencia es un accidente suyo. Por lo cual sucede que puede multiplicarse y variarse según la distinción específica de los actos de amor, de deseo, gozo, odio, fuga o temor y tristeza, acerca de los cuales no podemos filosofar en el caso de las inteligencias más que partiendo de nosotros. Pero no puede demostrarse con una razón cierta que entre estos actos se dé en las inteligencias una distinción tan grande como en nosotros.

4. *Cuál es el prinicipio apetitivo remoto y cuál es el próximo en los ángeles.*— Acerca del principio de este acto es claro que el principio principal es la misma sustancia; en cambio, el principio próximo creemos como más probable que es una potencia especial realmente distinta de la sustancia y del intelecto de la inteligencia. Y lo primero, es decir, la distinción de esta potencia respecto de la sustancia, se ha de probar ciertamente con la misma razón con que se hizo al tratar del entendimiento; lo segundo, en cambio, es decir, la distinción de la voluntad y el entendimiento, lo inferimos —en cuanto lo permite la materia de este punto— basándonos en la gran diversidad de actos y en el modo diverso de operar. En esta cuestión, pues, no podemos demostrar nada con una razón cierta, sino que filosofamos acerca de las inteligencias por una cierta analogía con nuestras

motum accidentalem reipsa distinctum a substantia intelligentiae et a potentia amandi. Quod eisdem argumentis probari potest quibus de intellectione id probavimus, quia appetitus sequitur cognitionem et est proportionatus illi; si ergo cognitio seu intellectio angeli est accidentalis, etiam erit appetitio. Quod etiam philosophi cognovisse videntur, ut notat Soncin., XII Metaph., q. 9, § *Quantum ad secundum.* Idque colligit ex eo quod Philosophus et Commentator aiunt primum motorem effective causare voluntatem movendi in intelligentiis moventibus orbes. Idem tamen Sonc., q. 35, ait, secundum Commentatorem, volitionem intelligentiae non esse aliud a substantia eius, neque aliter esse effective a primo principio, nisi quatenus etiam substantia eius ab illo est effective. Et hoc est magis consequens, si verum est eum existimasse intelligentias creatas per suam substantiam intelligere; tamen, sicut principium illud falsum est, ita et consequens. Est ergo appetitio intelligentiae accidens eius. Unde fit multiplicari et variari posse secundum specificam distinctionem actuum amoris, desiderii, gaudii, odii, fugae seu timoris, et tristitiae, de quibus non possumus in intelligentiis philosophari, nisi ex nobis. An vero tanta sit distinctio inter hos actus in intelligentiis sicut in nobis, non potest certa ratione demonstrari.

4. *Quod principium appetitivum remotum et proximum in angelis.*— De principio huius actus constat principale esse ipsam substantiam; de proximo vero probabilius credimus esse specialem potentiam re distinctam a substantia et ab intellectu intelligentiae. Et primum quidem, id est, distinctio huius potentiae a substantia, eadem ratione qua de intellectu probandum est; secundum autem, id est, distinctionem voluntatis ab intellectu, ex magna actuum diversitate et ex diverso modo operandi colligimus, quantum rei materia patitur. In hoc enim nihil certa ratione demonstrare possumus, sed per quamdam analogiam ad res nostras de intelligentiis philosophamur, in his rebus in quibus cum eis convenimus, et nulla suffi-

realidades, cuando se trata de cosas en que convenimos con ellas y no aparece ninguna razón suficiente de diversidad. Santo Tomás, I, q. 59, a. 22, aduce otra razón que puede reducirse a la precedente, pues se toma del modo diverso de operar del entendimiento y de la voluntad, ya que la voluntad opera por modo de inclinación y de tendencia hacia otro; en cambio, el entendimiento, por modo de asimilación y como atrayendo las cosas hacia sí. Casi con el mismo razonamiento se concluye que tal potencia es solamente una en cada inteligencia, cosa que muestra Santo Tomás en el mismo sitio, a. 4, ya que, si esta potencia es una en nosotros, mucho más lo será en los ángeles. Igualmente, porque, si la potencia intelectiva es única, también lo ha de ser la apetitiva que le corresponde; pues es potencia universal lo mismo que el entendimiento. Por lo cual, aun cuando en las inteligencias puedan darse la concupiscencia y la ira, en cuanto esas palabras pueden indicar movimientos espirituales que prescinden de las pasiones corporales, como se ve en la doctrina de Dionisio, c. 4 *De Divin. nomin.*, sin embargo, emanan de la misma potencia, porque la potencia es principio universal que comprende bajo su objeto formal los objetos de esos actos.

5. Pero esa potencia no necesita especies para operar, ya que no opera por asimilación, sino por inclinación; en cambio, supone un objeto conocido al que ha de tender. Acerca del modo como concurre él mismo o su conocimiento a las operaciones de la voluntad, se ha de establecer para las inteligencias el mismo juicio que en nuestra alma. Y sobre los otros hábitos que puede haber en la voluntad como principios que colaboran con ella para que opere con más prontitud y facilidad, se tiene como dudoso, apoyándose en la sola razón natural, si se dan en las inteligencias, ya que en el plano sobrenatural de los hábitos infusos, sobre todo de la caridad y la esperanza, no hay duda de que los ángeles son capaces de ellos. En cambio, resulta dudoso en el caso de los hábitos adquiridos, a causa de la perfecta virtud e inclinación natural que tienen las inteligencias en su voluntad para sus actos, y porque no tienen apetitos que se opongan, como los hombres. Sin embargo, para mí es más probable que los ángeles sean capaces de esos hábitos, pues en los demonios no hay duda de que tienen varios hábitos viciosos

ciens ratio diversitatis apparet. Aliam rationem adducit D. Thomas, I, q. 59, a. 22, quae potest ad praecedentem revocari, nam sumitur ex diverso modo operandi intellectus et voluntatis, quia voluntas operatur per modum inclinationis et tendentiae in aliud; intellectus vero per modum assimilationis, et quasi trahendo res ad se. Eodem fere discursu concluditur huiusmodi potentiam unicam tantum esse in unaquaque intelligentia, quod D. Thomas ibidem docet, a. 4, quia, si in nobis haec potentia est una, multo magis in angelis. Item, quia, si intellectiva potentia unica est, etiam appetitiva quae illi correspondet; nam est universalis potentia sicut intellectus. Quocirca, quamvis in intelligentiis possit esse concupiscentia et ira, prout hae voces significare possunt spirituales motus abstrahentes a passionibus corporalibus, ut sumitur ex doctrina Dionysii, c. 4 de Divin. nomin., nihilominus ab eadem potentia emanant, quia potentia est principium universale comprehendens sub suo obiecto formali illorum actuum obiecta.

5. Haec vero potentia non indiget speciebus ad operandum, quia non operatur per assimilationem, sed per inclinationem; at vero supponit obiectum cognitum in quod tendat, de quo quomodo concurrat vel ipsum, vel cognitio eius ad operationes voluntatis, idem iudicium est intelligentiis quod in anima nostra. De aliis vero habitibus qui in voluntate esse possunt tamquam principia eam coadiuvantia, ut facilius et promptius operetur, incertum existimatur an in intelligentiis locum habeant sistendo in sola ratione naturali, nam supernaturaliter loquendo de infusis habitibus, praesertim charitatis et spei, non est dubium quin angeli sint capaces eorum. De acquisitis vero res videtur dubia propter perfectam virtutem et naturalem inclinationem quam intelligentiae habent in sua voluntate ad actus eius, et quia non habent appetitus repugnantes sicut homines. Nihilominus mihi probabilius est esse angelos capaces horum habituum, nam de daemonibus non videtur dubium quin habeant plures habitus vitiorum suis actibus

adquiridos por sus actos, y en el estado de naturaleza pura parecen capaces de las virtudes que se ordenan de algún modo a otro, porque esas virtudes se refieren por sí a la voluntad; y la capacidad o necesidad de ellos no nace principalmente de la repugnancia del apetito sensitivo, sino del hecho de que un ser no se inclina hacia otro del que no depende esencialmente, del mismo modo que se inclina hacia sí, y de la repugnancia que puede darse entre el bien propio y el de otro; pero de esto trataremos más extensamente en otra parte.

Sobre la libertad de las inteligencias

6. En cuarto lugar, había que tratar del modo como obra la voluntad angélica. Sobre ello hay que decir brevemente que es evidente con la razón natural que las inteligencias tienen libertad en su operación. Esto es manifiesto, en primer lugar, *a posteriori,* pues la voluntad humana es libre; por tanto, mucho más la voluntad angélica, que es más perfecta. Igualmente *a priori,* porque la raíz de la libertad de la voluntad es el juicio del entendimiento, del modo que explicamos antes; por consiguiente, estando en las inteligencias la raíz de la libertad, también la voluntad será formalmente libre. Ni hay en esto dificultad alguna, fuera de las que son comunes a la libertad humana, sobre todo en cuanto depende de la gracia o auxilio de Dios, que son cosas que tratan los teólogos; y, en cuanto se refieren de algún modo a la necesidad del concurso divino natural, han sido tratadas en lo que precede.

7. *A qué actos se extiende la libertad de los ángeles.*— Aquí, en cambio, podían tratarse cuestiones especiales que se refieren a la libertad de los ángeles, en cuanto puede ser conocida con la razón natural. La primera es si esta libertad se extiende a todos los actos de la voluntad angélica, o si tiene algunos actos necesarios, y cuáles son, y si son necesarios en cuanto al ejercicio o solamente en cuanto a la especificación. La segunda y principal es si esta libertad natural se da sólo entre actos honestos o si se extiende también a los actos perversos, cosa que, de otro modo, proponen los teólogos: si las inteligencias, en el orden natural, pueden pecar. Hay algunos que lo niegan, como Durando, *In II,* dist. 23, q. 1; Capréolo, dist. 22, a. 3, ad 1; Cayetano, I, q. 59, a. 3, y q. 93, a. 1, a los cuales se inclina Santo Tomás,

acquisitos, et in puris naturalibus videntur capaces earum virtutum quae ad alterum aliquo modo ordinantur, quia hae virtutes per se spectant ad voluntatem; et capacitas seu necessitas eorum non oritur praecipue ex repugnantia appetitus sensitivi, sed ex eo quod res non ita inclinatur ad alterum a quo non essentialiter pendet, sicut ad se, et ex repugnantia quae esse potest inter bonum proprium et alterius; sed de hoc latius alibi.

De libertate intelligentiarum

6. Quarto loco dicendum occurrebat de modo quo voluntas angelica operatur. Circa quod breviter dicendum est ratione naturali esse evidens intelligentias esse liberas in operando. Hoc patet primo a posteriori, nam voluntas hominis est libera; multo ergo magis voluntas angelica, quae perfectior est. Item a priori, quia radix libertatis voluntatis est iudicium intellectus eo modo quem supra declaravimus; ergo, cum in intelligentiis sit radix libertatis, erit etiam voluntas libera formaliter. Neque in hoc ulla est difficultas, praeter eas quae communes sunt libertati humanae, maxime quatenus pendet ex gratia vel auxilio Dei, quae a theologis tractantur; et quatenus concernunt aliquo modo necessitatem divini concursus naturalis, in superioribus tacta sunt.

7. *Ad quos actus se extendat angelorum libertas.*— Hic vero attingi poterant speciales quaestiones pertinentes ad libertatem angelorum, quatenus ratione naturali cognosci potest. Prima, an haec libertas se extendat ad omnes actus voluntatis angelicae, an vero habeat aliquos actus necessarios et quinam illi sint, et an sint necessarii quoad exercitium, vel quoad specificationem tantum. Secunda et praecipua, an haec libertas naturalis sit tantum inter actus honestos, an vero se extendat etiam ad actus pravos, quod alias theologi quaerunt, an intelligentiae in naturalibus possint peccare. Et quidam negant, ut Durand., In II, dist. 23, q. 1; Capreol., dist. 22, a. 3, ad 1; Caietan., I, q. 59, a. 3,

q. 16 *De Malo,* a. 3. Mantiene el parecer opuesto Escoto, *In II,* dist. 23, q. única, y se inclina más a ese parecer Santo Tomás, I, q. 63, a. 1. Y ciertamente, aun cuando ninguna de las dos partes pueda fundamentarse suficientemente con la sola razón natural, sin embargo los filósofos que no entendieron nada de lo sobrenatural no ignoraron enteramente que la malicia moral puede tener lugar en las inteligencias; pues conocieron la distinción de los ángeles buenos y malos, como, tomándolo de Platón, X *De Legibus,* refiere Eusebio, lib. XI *De Praepar. Evangel.,* c. 13, y lib. XIII, c. 7 y 9; también Cipriano, lib. *De Idol. vanit.,* dice que los poetas paganos conocieron a los ángeles malos y les llamaron demonios; y refiere lo mismo de Sócrates y de Platón. Ahora bien, éstos parece que, por los efectos y engaños de los ángeles malos, fueron movidos a pensar que había algunas sustancias separadas moralmente malas. Por consiguiente, suponían que esto no era contradictorio incluso en el orden natural. Ni tal vez sin razón, pues como las inteligencias tienen libre arbitrio creado, no hay motivo para que, incluso entre los objetos naturales, no puedan tender a algún objeto que sea bueno bajo una razón, aun cuando lleve aneja alguna malicia. Ni se apartan de esta opinión los Santos Padres, que en todas partes piensan que esta razón es suficiente para que los ángeles puedan pecar. Esto lo afirman de modo absoluto y sin ninguna restricción, sobre todo Damasceno, lib. II *De Fide,* c. 3 y 28; Gregorio, V *Moral.,* c. 27; y Agustín, lib. III *cont. Maximin.,* c. 12; Anselmo, *De Casu Diab.,* c. 4 y 5.

8. *Si el ángel ama a Dios necesariamente y con qué amor lo ama.*— Por lo cual sucede que el ángel no ama a Dios necesariamente con amor natural perfecto y obediencial, prescindiendo ahora del amor imperfecto y de concupiscencia. Pues, aunque ese amor sea muy conforme con la inclinación natural, sin embargo, como no supone la visión clara del sumo bien, no hay motivo para que sea necesario en cuanto al ejercicio; más todavía, no será tampoco necesario en cuanto a su especificación si supone un afecto libre desviado, en contradicción consigo. Pero todo esto se ha de tratar y explicar con más amplitud en la teología.

et q. 93, a. 1, quibus favet D. Thomas, q. 16 de Malo, a. 3. Oppositum autem tenet Scotus, In II, dist. 23, q. unica, et magis in eam partem inclinat D. Thomas, I, q. 63, a. 1. Et quidem, licet neutra pars possit ratione sola naturali satis convinci, tamen philosophi qui nihil de supernaturalibus intellexerunt non omnino ignorarunt posse malitiam moralem habere locum in intelligentiis; distinctionem enim bonorum et malorum angelorum cognoverunt, ut ex Platone, X de Legib., refert Eusebius, lib. XI de Praepar. Evangel., c. 13, et lib. XIII, c. 7 et 9; et Cyprianus, lib. de Idol. vanitat., poetas gentium ait malos angelos cognovisse et daemones appellasse; quod idem de Socrate refert atque Platone. Ducti autem videntur ex effectibus ac deceptionibus pravorum angelorum ad existimandum esse aliquas substantias separatas pravas in moralibus. Supponebant ergo hoc non esse repugnans etiam in naturalibus. Nec fortasse immerito, nam cum intelligentiae habeant liberum arbitrium creatum, nihil est cur etiam intra obiecta naturalia non possint tendere in aliquod obiectum sub una ratione bonum, quamvis aliquam malitiam habeat adiunctam. Neque ab hac sententia dissident SS. Patres, qui ubique censent hanc esse sufficientem rationem ut angeli peccare possint. Quod absolute et sine ulla restrictione affirmant, praesertim Damascenus, lib. II de Fide, c. 3 et 28; Gregor., V Moral., c. 27; et August., lib. III contra Maximin., c. 12; Anselm., de Casu diab., c. 4 et 5.

8. *Angelus an et quo amore amet Deum necessario.*— Ex quo fit angelum non diligere Deum necessario super omnia dilectione naturali perfecta et obedientiali, quidquid sit de dilectione imperfecta et concupiscentiae. Quamvis enim illa dilectio sit valde consentanea inclinationi naturali, tamen, cum non supponat visionem claram summi boni, non est cur sit necessaria quoad exercitium; immo nec erit necessaria quoad specificationem, si supponat pravum affectum liberum sibi repugnantem. Sed haec latius in theologia tractanda et explicanda sunt.

SECCION VI

Qué puede conocer la razón natural acerca de la virtud activa y de la eficacia de las inteligencias

1. *Explicación del título.*— Por las dos secciones inmediatamente precedentes consta que en ésta se trata de la acción transeúnte; pues de las inmanentes se ha tratado ya suficientemente en lo que precede. Ahora bien, esta acción puede ser, o sustancial, es decir, terminada en la sustancia, o accidental, la cual puede ser múltiple; sin embargo, todas se reducen a dos grupos, a saber, a la alteración o producción de la cualidad, o al movimiento local. Efectivamente, puede esta acción realizarse sobre cuerpos o sobre espíritus, a saber, las almas o las inteligencias mismas: en los cuerpos se realizan los movimientos propios físicos, local y de alteración; omito, en cambio, el de aumento, porque siempre se realiza por medio de una alteración, y por eso se da la misma razón para él que para la alteración; en los espíritus, por su parte, puede ser, o un movimiento local proporcionado a ellos, o alguna cualidad que sea principio de conocimiento, y que puede designarse con el nombre general de intencional.

Las inteligencias no pueden producir la sustancia ni la cualidad

2. Digo, en primer lugar, que las inteligencias creadas no pueden producir ninguna sustancia, ni alteración material de los cuerpos. Esta aserción va dirigida contra Platón, que afirmó que estas sustancias inferiores son hechas por las ideas, caso de que lo haya afirmado en el sentido en que se lo atribuye Aristóteles, a saber, que las ideas son unas ciertas sustancias distintas de Dios, y en la realidad misma separadas de la materia, y que inducen formas en la materia y llevan a cabo así la generación sustancial. Va también contra Avicena, que mantuvo que la segunda inteligencia, creada por la primera, crea la tercera, y ésta a la cuarta, y así hasta la última, la cual termina todas las generaciones sustanciales induciendo la forma. En lo que precede se aludió ya a estos errores y se los rechazó. Por lo cual,

SECTIO VI

Quid possit ratione naturali cognosci de vi agendi et efficacitate intelligentiarum

1. *Explicatur titulus.*— Constat ex duabus sectionibus proxime praecedentibus in hac sermonem esse de actione transeunte; nam de immanentibus satis dictum est in praecedentibus. Haec autem actio esse potest vel substantialis, id est, ad substantiam terminata, vel accidentalis, quae multiplex esse potest; tamen ad duo capita revocantur omnes, scilicet, ad alterationem seu productionem qualitatis, vel motum localem. Potest enim haec actio versari aut circa corpora, aut circa spiritus, nimirum, animas vel intelligentias ipsas: circa corpora versantur proprii motus physici localis et alterationis; omitto autem augmentationem, quia semper fit media alteratione, et ideo eadem est ratio de illa quae de alteratione; in spiritibus vero esse potest vel motus localis illis proportionatus, vel qualitas aliqua, quae sit principium cognoscendi et generali nomine intentionalis appellari potest.

Intelligentias non posse aut substantiam aut qualitatem efficere

2. Dico primo: intelligentiae creatae nullam substantiam efficere possunt, nec materialem corporum alterationem. Haec assertio est contra Platonem, qui posuit substantias has inferiores fieri ab ideis, si tamen id asseruit in eo sensu quem Aristoteles illi imponit, nimirum, ideas esse quasdam substantias distinctas a Deo, et in re ipsa separatas a materia, et inducentes in materiam formas, et ita perficientes generationem substantialem. Est etiam contra Avicennam, qui secundam intelligentiam creatam a prima dixit creare tertiam, et hanc, quartam, et sic usque ad ultimam, quae omnes generationes substantiales perficit inducendo formam. Qui errores iam in superioribus tacti sunt et reprobati. Unde facile probatur conclusio, quia

la conclusión se prueba fácilmente, puesto que toda sustancia es producida o por creación o por educción de la forma sustancial de la potencia de la materia, o en el hombre, por la sola unión sustancial de la forma con la materia; ahora bien, las inteligencias creadas no pueden producir la sustancia de ninguno de esos modos; por consiguiente, de modo absoluto no pueden hacerlo. La menor, en su primera parte, que trata de la creación, es cierta por la fe. Por lo cual Damasceno, II *De Fide*, c. 3, al fin, dice así: *Y todos cuantos fueren los que pretenden que alguna esencia, sea de la clase que sea, ha sido creada por los ángeles, por la boca de todos éstos habla su padre, que es el diablo.* Y lo mismo dice Agustín, lib. XII *De Civitate*, c. 24, y lib. XVIII, c. 18, y lib. IX *Genes. ad lit.*, c. 18, y lib. III *De Trinit.*, c. 8; y todos los teólogos lo dan por cierto, como se ve por la I, q. 45 y q. 61, y por el II *cont. Gent.*, c. 21, e *In II*, dist. 1, donde lo tratan extensamente Capréolo, Alberto, Ricardo, Gabriel y otros que hemos citado antes al hablar de la creación.

3. En ese lugar hay que buscar la razón natural de esta verdad, a saber, que para crear se necesita una virtud infinita, sobre lo cual se ha tratado allí extensamente. Y con el mismo principio se ha de solucionar esta objeción, concretamente, por qué una inteligencia no puede producir otra semejante a sí e igual, ya que, al no superar tal efecto la perfección de esa causa, no hay motivo para que supere su virtud. Y, por lo demás, parece muy conforme con la razón que pudiendo las criaturas inferiores producir otras semejantes a sí en especie, las inteligencias, que son más perfectas, puedan producir también otras semejantes a sí. Se responde, pues, que no es posible, precisamente porque la virtud creativa no se puede comunicar a las criaturas debido a la potencia infinita que se requiere para crear, la cual, aun cuando no esté requerida de parte de la perfección del término producido, es necesaria, sin embargo, por el modo de producción de la nada, como se dijo allí mismo. Y de aquí nace que no pueda el ángel crear otro semejante a sí, lo cual no tiene su origen en una imperfección, sino más bien en que posee tan grande perfección, que no puede ser hecho más que por creación; pues de este modo el cielo, aun cuando sea más perfecto que un elemento, no puede

omnis substantia fit, aut per creationem, aut per eductionem formae substantialis de potentia materiae, aut in homine per solam substantialem unionem formae cum materia; sed intelligentiae creatae nullo ex his modis possunt substantiam producere; ergo simpliciter non possunt. Minor quoad priorem partem de creatione secundum fidem est certa. Unde Damascenus, II de Fide, c. 3, in fine, sic ait: *Quotquot autem sunt qui essentiam ullam, quaecumque tandem illa sit, ab angelis procreatam esse contendunt, horum ore pater ipsorum diabolus loquitur.* Idem loquitur Augustin., lib. XII de Civit., c. 24, et lib. XVIII, c. 18, et lib. IX Genes. ad lit., c. 18, et lib. III de Trinit., c. 8; et theologi omnes pro comperto id habent, ut constat ex I, q. 45, et q. 61, et II cont. Gent., c. 21, et In II, dist. 1, ubi late Capreolus, Albert., Richard., Gabriel, et alii quos supra citavimus tractando de creatione.

3. Ex quo loco petenda est ratio naturalis huius veritatis, scilicet, quia ad creandum requiritur infinita virtus, de quo ibi late dictum est. Et ex eodem principio solvenda est obiectio, scilicet, cur una intelligentia non possit aliam sibi similem et aequalem producere, quia, cum ille effectus non excedat perfectionem talis causae, non est cur excedat virtutem eius. Et alioqui videtur valde consentaneum rationi, cum inferiores creaturae possint producere sibi similes in specie, intelligentias, quae perfectiores sunt, posse etiam sibi similes producere. Respondetur enim ideo non posse, quia virtus creandi non est communicabilis creaturae ob infinitam vim requisitam ad creandum, quae, licet non requiratur ob perfectionem termini producti, necessaria tamen est propter modum productionis ex nihilo, ut ibidem dictum est. Et hinc provenit ut non possit angelus sibi similem creare, quod non enascitur ex imperfectione, sed potius quia est tantae perfectionis, ut non possit nisi per creationem fieri; sic enim caelum, quamvis sit perfectius quam elementum, non potest producere aliud caelum sibi simile, cum

producir otro cielo semejante a sí, a pesar de que un elemento puede hacerlo, y de modo parecido un alma racional no puede producir otra.

4. La segunda parte de la menor, que trata de la producción de la sustancia por educción de la forma de la potencia de la materia, se ha de probar juntamente con la otra parte que se refiere a la alteración material de los cuerpos, pues estas dos acciones están de tal modo en conexión natural que la forma sustancial no puede ser educida de la materia si no es con una previa alteración; por tanto, quien no pudiere alterar la materia y disponerla para la forma, mucho menos podrá educir o unir la forma sustancial. Por consiguiente, que las inteligencias creadas no son capaces de ninguna de estas cosas lo enseña Santo Tomás, I, q. 110, a. 2. Y así interpreta a San Agustín, III *De Trinitate,* c. 8, que dice que la materia corporal no obedece a los ángeles a su gusto. Y esa opinión la aceptan comúnmente los teólogos, y a ella se inclina mucho el Concilio I de Braga, c. 8, y la definición que refiere Graciano tomándola del Concilio de Ancira, en el c. *Episcopi,* 26, q. 5, y León Papa, ep. 91. Sin embargo, su razón no es fácil, ni me parece a mí que podamos darle valor demostrativo. Por tanto, Santo Tomás sólo da esta razón: el ángel no está compuesto de materia y forma; luego tampoco puede producir un compuesto de materia y forma; luego tampoco puede educir la forma de la potencia de la materia. Se prueba esta segunda consecuencia, porque, cuando se educe la forma, lo que se produce esencial e inmediatamente no es la forma, sino el compuesto. Y la primera consecuencia se prueba porque el agente debe ser semejante a su efecto, ya sea de modo formal, ya sea de modo eminente; por tanto, si el efecto está compuesto de materia y forma, la causa debe estar formalmente compuesta o debe contener eminentemente todo el compuesto; ahora bien, el ángel no está formalmente compuesto de materia y forma, ni contiene eminentemente todo el compuesto, ya que es cierto que no puede crear la materia; por consiguiente, no puede engendrar el compuesto de modo alguno.

5. Ataca esta razón Durando, *In II,* dist. 7, q. 4, basándose en que, aun cuando la forma no sea producida *ut quod,* sin embargo ella sola es el término formal de la generación; por consiguiente, para que la inteligencia pueda hacer un compuesto de materia y forma, no es preciso que contenga virtualmente la

tamen elementum possit, et similiter una anima rationalis non potest efficere aliam.

4. Secunda pars minoris, quae est de productione substantiae per eductionem formae de potentia materiae, simul probanda est cum altera parte de alteratione materiali corporum; nam hae duae actiones ita sunt connexae naturaliter, ut forma substantialis educi non possit de materia, nisi praevia alteratione; qui ergo non potuerit materiam alterare et ad formam disponere, multo minus poterit formam substantialem educere aut unire. Quod ergo intelligentiae creatae neutrum horum possint, docet Thomas, I, q. 110, a. 2. Sicque interpretatur Augustinum, III de Trinitate, c. 8, dicentem materiam corporalem non obedire angelis ad nutum. Et eam sententiam communiter amplectuntur theologi, cui valde favet Concilium Braccar. I, c. 8, et definitio quam ex Concil. Ancyrano refert Gratian., in c. Episcopi, 26, q. 5, et Leo Pap., epist. 91. Ratio vero eius non est facilis, neque, ut existimo, potest a nobis reddi demonstrativa. D. Thomas ergo solum hanc reddit rationem: angelus non est compositum ex materia et forma; ergo nec potest producere compositum ex materia et forma; ergo nec potest educere formam de potentia materiae. Haec secunda consequentia probatur, quia, cum forma educitur, non fit per se primo forma, sed compositum. Prima vero probatur, quia agens debet esse simile suo effectui, vel formaliter, vel eminenter; si ergo effectus est ex materia et forma compositus, causa debet esse, vel formaliter composita, vel eminenter continens totum compositum; angelus autem non est formaliter compositus ex materia et forma, neque eminenter continet totum compositum, cum certum sit non posse creare materiam; ergo nullo modo potest tale compositum generare.

5. Hanc rationem impugnat Durand., In II, dist. 7, q. 4, ex eo quod, licet forma non producatur ut quod, tamen illa sola est terminus formalis generationis; ergo ut intelligentia possit efficere compositum ex materia et forma, non oportet ut virtute contineat materiam, sed satis est quod contineat

materia, sino que basta con que contenga la forma. Y se confirma, porque, de lo contrario, tampoco el cielo podría engendrar un ser compuesto a partir de esta materia de las cosas generables y de la forma. La consecuencia es clara, porque el cielo ni está compuesto formalmente de tal materia, ni la contiene eminentemente. Añado, además, que, al menos con esa razón, no se prueba que las inteligencias no puedan inmutar los cuerpos en cuanto a su cualidad; porque en las mismas inteligencias se da la composición de sustancia y cualidad. Ni puede obstar el que esa sustancia sea de distinta clase, como tampoco obsta el que la sustancia o materia del cielo sea de otra clase. Aduce, por tanto, Durando otra razón, y es que en las causas materiales hay virtud suficiente para educir las formas de la potencia de la materia; por consiguiente, sería superfluo comunicar dicha virtud a las inteligencias, y Dios no hace nada en vano; por eso no infundió esa virtud a las inteligencias. De una razón parecida se vale el Comentador en el VII *Metaph.,* com. 21, para probar, en contra de Platón, que las formas sustanciales no son infundidas por una idea separada.

6. Y esta razón, supuesto el antecedente, es eficaz para probar que la idea no es una causa necesariamente requerida para tal efecto, como Platón afirmaba; sin embargo, de modo absoluto no es eficaz para probar que en las inteligencias no se da ese poder. En primer lugar, ciertamente, porque no consta que en esas causas inferiores haya suficientes principios principales para educir todas las formas sustanciales de la potencia de la materia, como puede constar por las muchas dificultades propuestas antes en su propio lugar. En segundo lugar, porque no es superfluo, sino muy frecuente en la naturaleza, y propio de su riqueza (por llamarla así) y fecundidad, que haya varias causas con suficiente virtud para un mismo efecto; de lo contrario, ¿por qué iba a calentar el sol, teniendo virtud el fuego para hacer lo mismo? Y si se responde que el autor de la naturaleza lo ha dispuesto así, porque no siempre se tiene el fuego, o no siempre puede calentar cómodamente según la exigencia de las realidades o efectos naturales, se dirá con razón; porque, en general, si atendemos a la intención y providencia divina, se han establecido precisamente varias cosas con virtud suficiente para los mismos efectos con el fin de que pueda aplicarse una, caso de que falte la otra; y en

formam. Et confirmatur, nam alias nec caelum posset generare compositum ex hac materia rerum generabilium et forma. Patet sequela, quia caelum nec formaliter est compositum ex tali materia, neque eminenter illam continet. Addo deinde saltem illa ratione non probari intelligentias non posse immutare corpora ad qualitatem; nam in ipsis intelligentiis datur compositio ex substantia et qualitate. Neque obstare potest quod substantia illa sit alterius rationis, sicut non obstat quod substantia vel materia caeli sit alterius rationis. Affert ergo Durandus rationem aliam, quia in materialibus causis est sufficiens virtus ad educendas formas de potentia materiae; ergo supervacaneum fuisset communicare illam virtutem intelligentiis; Deus autem nihil frustra facit, et ideo talem virtutem intelligentiis non indidit. Simili ratione usus est Comment., VII Metaph., comm. 21, ad probandum contra Platonem formas substantiales non infundi ab idea separata.

6. Quae quidem ratio, supposito antecedente, est efficax ad probandum ideam non esse causam necessario requisitam ad talem effectum, quod Plato asserebat; absolute tamen non est efficax ad probandum in intelligentiis non esse hanc potestatem. Primo quidem, quia non constat esse in his causis inferioribus sufficientia principia principalia ad educendas omnes formas substantiales de potentia materiae, ut ex multis difficultatibus superius proprio loco positis constare potest. Secundo, quia non est superfluum, sed valde frequens in natura, et ad eius divitias (ut ita dicam) et foecunditatem pertinet, quod ad eumdem effectum plures causae habeant sufficientem virtutem; alioqui cur sol calefaceret, cum ignis sufficienter id agere possit? Quod si dicas ideo hoc providisse auctorem naturae quia non semper adest ignis, vel non semper potest accommodate calefacere iuxta exigentiam rerum vel effectuum naturalium, recte quidem id dicetur; nam in universum, si divinam providentiam et intentionem spectemus, ideo res variae conditae sunt cum sufficienti virtute ad eosdem effectus, ut, si una desit, altera applicari possit; hoc autem modo etiam intelligentiis

este sentido pudo también comunicar a las inteligencias una virtud para transmutar los cuerpos en cuanto a sus formas o cualidades, aun cuando semejante virtud se halle en otras causas naturales; pues no siempre están a mano las causas inferiores y, por ello, es menester que su ausencia sea suplida por las superiores. Se agrega que Dios, como autor de la naturaleza, no concede a las cosas virtudes activas como ajenas a sus propias naturalezas y cuasi sobreañadidas de modo extrínseco, sino como intrínsecamente concomitantes de sus naturalezas. Por lo cual sucede que con frecuencia puedan crearse varias cosas que tengan virtud para el mismo efecto, no con la intención directa y primaria de crear varias causas, cada una de las cuales baste por sí para tal efecto, sino porque, creando esas cosas por su propio fin, sucede como consecuencia que posean tal virtud; como, por ejemplo, además de las inteligencias que mueven las esferas celestes, hay muchísimas otras que tienen virtud suficiente para el mismo efecto, las cuales no son superfluas, porque no han sido creadas por causa de ese fin, sino por su propia perfección y para que gocen de Dios; sin embargo, de ahí se ha seguido por necesidad natural que todas disfruten de la misma virtud. Así, por tanto, en el caso presente no será superfluo que Dios haya concedido a las inteligencias virtud para transmutar los cuerpos en cuanto a sus formas o cualidades, si esa virtud puede ser connatural a las mismas inteligencias, ya que no han sido creadas principalmente por causa de esa acción, sino que tendrían virtud para ella como una consecuencia natural. Y si Durando supone que tal virtud no puede ser connatural a los ángeles, infiere ciertamente con razón que es superfluo decir que Dios les confirió esa virtud fuera de lo que es debido a sus naturalezas. Pero da por supuesto lo que había de probarse, cuya razón buscamos, a saber, por qué esta virtud no puede ser connatural a las inteligencias.

7. Así pues, Santo Tomás ha intentado con su argumento aportar alguna causa y raíz de esta cuestión; y, ciertamente, siéndonos desconocida la naturaleza de las inteligencias, apenas puede pensarse otra razón más probable o más congruente. En efecto, las inteligencias no tienen proporción para operar la transmutación de la materia a la forma ni por virtud infinita ni por su modo de ser, ya que ni poseen una virtud infinita ni son formas corpóreas, sino total-

communicare potuit virtutem transmutandi corpora ad formas seu qualitates, etiamsi in aliis causis naturalibus similis virtus reperiatur; non enim semper inferiores causae adsunt, et ideo necesse est ut per superiores earum absentia suppleatur. Accedit quod Deus, ut auctor naturae, non concedit rebus virtutes agendi ut alienas a propriis naturis, et quasi extrinsecus superadditas, sed ut intrinsece comitantes naturas rerum. Unde fit ut saepe creari possint plures res habentes virtutem ad eumdem effectum, non ex directa vel primaria intentione creandi plures causas quarum singulae per se sufficiant ad talem effectum, sed quia creando res illas propter proprium finem, consequenter fit ut habeant illam virtutem; ut, verbi gratia, praeter intelligentias moventes orbes caelestes, sunt innumerae aliae quae virtutem habent sufficientem ad eumdem effectum, quae non sunt superfluae, quia non sunt creatae propter illum finem, sed propter suam perfectionem, et ut Deo fruantur; inde tamen naturali necessitate consecutum est ut omnes illa virtute polleant. Sic igitur in praesenti, non erit superfluum quod Deus dederit intelligentiis virtutem ad transmutanda corpora ad formas vel qualitates, si talis virtus potest esse connaturalis ipsis intelligentiis, quia non propter illam actionem praecipue creatae sunt, sed naturali quadam consecutione haberent virtutem ad illam. Quod si Durandus supponat talem virtutem non posse esse connaturalem angelis, bene quidem infert supervacaneum esse dicere Deum virtutem illam praeter naturae debitum illis contulisse. Assumit vero quod probandum erat, cuiusque rationem inquirimus, scilicet, cur haec virtus non possit esse connaturalis intelligentiis.

7. D. Thomas ergo sua ratione conatus est aliquam huius rei causam et radicem afferre; et sane cum nobis sit ignota natura intelligentiarum, vix potest alia ratio probabilior aut congruentior excogitari. Quia intelligentiae neque ob infinitatem virtutis, nec propter modum essendi habent proportionem ad transmutandam materiam ad formam, quia neque infinitam virtutem habent, neque sunt formae corporum, sed omnino

mente separadas y dotadas de un modo de ser muy diverso al de los seres corporales. Y se confirma y declara esto porque no hay motivo para que las inteligencias contengan eminentemente las formas de los seres corporales, ya que son solamente especies ciertamente más perfectas en su esencia, pero, sin embargo, limitadas y finitas; ahora bien, para que una especie contenga eminentemente a otra, no es suficiente con que sea más perfecta que ella, como consta claramente en las especies de los seres corporales cuando se comparan entre sí, ni hay razón alguna particular para que se atribuya esta eminencia a las inteligencias. Y no es el mismo caso lo que se aducía acerca de los cuerpos celestes; pues, aun cuando los cielos consten de diversa materia, sin embargo, en cuanto son corpóreos y están compuestos de partes esenciales, pertenecen de algún modo al mismo orden que los demás cuerpos; por lo cual tienen una conveniencia específica en algunos accidentes, como en la cantidad, sitio, movimiento, y tal vez también en la luz, y, por ello, tienen mayor proporción los cielos para poder contener de modo eminente, por medio de sus propias formas, algunas formas de los cuerpos inferiores.

8. Aristóteles emplea otras razones en contra de Platón, en el VII de la *Metafísica*, desde el texto 22 al 32, y si son eficaces tienen la misma fuerza en contra de Avicena y para confirmar la conclusión establecida. Las razones se resumen en que una idea separada no puede transmutar la materia inmediatamente, ni puede hacerlo tampoco una inteligencia más que por medio de un cuerpo celeste. Prueba la tesis porque una idea separada es totalmente inmóvil; porque es inmaterial e indivisible; ahora bien, lo que es indivisible es esencialmente inmutable, como consta por VI *Phys.;* por consiguiente, si la idea separada hiciera algo inmediatamente por sí, haría siempre lo mismo, porque lo que permanece de un mismo modo hace siempre lo mismo. Pero lo que es principio de la generación y de la corrupción de las cosas es preciso que inmute la materia de varios modos, y consiguientemente que pueda inmutarse en sí mismo de algún modo y comportarse de modos diferentes. De lo cual concluye que las inteligencias separadas no pueden hacer nada sobre los seres inferiores, si no es mediante el movimiento del cielo. Y de ese modo expone esta razón Soncinas, VII *Metaph.*, q. 25,

abstractae et habentes modum essendi longe diversum a corporalibus rebus. Et confirmatur hoc ac declaratur, quia non est cur intelligentiae contineant eminenter formas corporalium rerum, quia solum sunt species quaedam, perfectiores quidem in essentia, tamen limitatae et finitae; ut autem una species contineat eminenter aliam, non est satis quod sit perfectior illa, ut manifeste constat in speciebus rerum corporalium inter se comparatis, neque est ulla peculiaris ratio ob quam haec eminentia intelligentiis tribuatur. Non est autem simile quod de corporibus caelestibus afferebatur; nam, etiamsi caeli diversa materia constent, tamen, quatenus corporei sunt et compositi ex partibus essentialibus, sunt aliquo modo eiusdem ordinis cum caeteris corporibus; unde in aliquibus accidentibus specificam convenientiam habent, ut in quantitate, situ, motu, et fortasse etiam in luce, ideoque maiorem proportionem habent caeli ut per suas formas eminenter continere possint aliquas formas inferiorum corporum.

8. Aliis rationibus utitur Aristoteles contra Platonem, in VII Metaph., a textu 22 usque ad 32, quae, si efficaces sunt, eamdem vim habent contra Avicennam, et ad confirmandam conclusionem positam. Summa rationum est quia idea separata non potest immediate transmutare materiam, nec aliqua intelligentia, sed solum mediante corpore caelesti. Assumptum probat quia idea separata est prorsus immobilis, quia est immaterialis et indivisibilis; quod autem indivisibile est, est per se immutabile, ex VI Phys.; ergo, si idea separata immediate per se aliquid ageret, semper ageret idem, quia eodem modo manens, semper agit idem. Quod autem est principium generationis et corruptionis rerum, oportet ut variis modis materiam immutet, et consequenter ut in se aliquo modo mutari atque aliter et aliter se habere possit. Unde concludit intelligentias separatas nihil posse agere in haec inferiora, nisi mediante motu caeli. Atque ita exponit eam rationem Soncin., VII Metaph., q. 25, ex Comment., VII Metaph.,

tomándolo del Comentador, VII *Metaph.*, y de Santo Tomás, q. 6 *De Potentia*, a. 3. A mí, sin embargo, no me parece eficaz, en primer lugar porque, aunque argumente *ad hominem* basándose en lo que ha concedido Platón, que suponía inmóviles las ideas, como refiere Aristóteles, lib. I, c. 6, text. 10, sin embargo, absolutamente supone algo falso, concretamente que las inteligencias son enteramente inmóviles, pues, aunque no se muevan con movimiento físico, sin embargo sí que se mueven con un movimiento proporcionado a ellas, y esto basta para que actúen unas veces en un sitio y otras en otro. En segundo lugar, porque ese principio: una misma cosa que se comporta del mismo modo, siempre produce lo mismo, es verdadero en el agente natural en cuanto está de su parte, pero no en el agente voluntario, que puede obrar o no obrar siguiendo solamente su voluntad; para ello, en el agente creado es necesaria a lo sumo la mutación en la voluntad; y así es más evidente que las inteligencias no son inmutables en cuanto a la voluntad. En tercer lugar, aun cuando concediéramos que son inmutables, y que operan naturalmente, la razón no concluye en contra de las ideas de Platón, porque podría originarse la variedad de la acción de parte del paciente, ya que un mismo agente natural puede inmutar diversamente al paciente si se aplica a él dispuesto de modo diverso. Por consiguiente, en este sentido enseñan Platón y Avicena que el movimiento del cielo y los agentes inferiores sirven para que se originen de ellos las diversas disposiciones de la materia, y, puestas éstas, cada idea o inteligencia infunde la forma según la exigencia de la disposición, sea por su voluntad, sea por necesidad natural sin mutación de su parte.

9. Por eso, no veo con qué consecuencia infiere Aristóteles en contra de Platón que, al suponer las ideas inmutables, les quitaba la eficiencia; pues así argumenta en el referido c. 6, lib. I, text. 10. Ilación no hay ninguna, como se ve por lo dicho. Ni tiene mayor fuerza en contra de las ideas separadas de lo que podría tener en contra de ellas tal como están en la mente divina; pues de ese modo son también inmutables. Por consiguiente, en contra de las ideas separadas es eficaz esa razón, porque no pueden ser de la misma especie que las formas de los individuos materiales y estar separadas de la materia por su naturaleza; pues la forma que es por naturaleza forma de la materia y la que por su naturaleza está separada de la materia, de tal manera que por sí no puede informar la materia,

et D. Thomas, q. 6 de Potentia, a. 3. Mihi tamen non videtur efficax, primo quidem, quia, licet ad hominem procedat ex concessis a Platone, qui ponebat ideas immobiles, ut refert Aristoteles, lib. I, c. 6, textu 10, tamen absolute supponit falsum, nimirum, intelligentias esse omnino immobiles; quamvis enim physico motu non moventur, tamen motu sibi proportionato, et hoc satis est ut nunc agant in uno loco et postea in alio. Secundo, quia illud principium: idem eodem modo se habens semper facit idem, est verum de agente naturali quantum est ex parte eius, non vero de agente voluntario, quod per solam voluntatem suam potest agere, vel non agere; ad quod ad summum necessarium est in agente creato ut mutet voluntatem; sic autem evidentius est intelligentias non esse immutabiles quoad voluntatem. Tertio, etiamsi daremus esse immutabiles et naturaliter agere, non concludit ratio contra ideas Platonis, quia ex parte passi posset oriri varietas actionis; nam idem agens naturale potest diversimode immutare passum, si vario modo dispositum ei applicetur. Sic ergo docent Plato et Avicenna motum caeli et inferiora agentia deservire ut ab eis proveniant variae dispositiones materiae, quibus positis, unaquaeque idea vel intelligentia influit formam iuxta exigentiam dispositionis, vel sua voluntate, vel naturali necessitate absque sui mutatione.

9. Unde non video qua consecutione inferat Aristoteles contra Platonem quod ponens ideas immutabiles abstulit illis efficientiam; ita enim argumentatur dicto c. 6, lib. I, textu 10. Illatio autem nulla est, ut ex dictis patet. Nec maiorem vim habet contra ideas separatas quam haberet contra illas prout sunt in mente divina; sic enim etiam sunt immutabiles. Igitur contra ideas separatas efficax est illa ratio, quod non possunt esse eiusdem speciei cum formis individuorum materialium et esse natura sua separatae a materia; nam forma, quae natura sua est forma materiae et quae natura sua est separata a materia, ita ut per se materiam informare non possit, sunt essentialiter

son esencialmente diversas. Y si no son de la misma especie, por consiguiente la idea no es la misma naturaleza específica de los individuos, ni puede infundir en la materia una forma de esa especie, con generación unívoca, como decía Platón. Omito otras razones con que se prueba que los universales no pueden estar en la realidad separados de los singulares. Con ello resulta también evidente que no pueden ser causas eficientes de ellos.

10. Y, acerca de las inteligencias, parece suficiente la razón de Santo Tomás tal como ha sido explicada y confirmada. Igualmente, porque, en caso contrario, podría afirmarse que cualquier inteligencia, partiendo de la materia, puede producir, según su voluntad, cualquier realidad y forma incluso posible, al menos excluyendo la especie humana, a causa de la creación necesaria del alma racional. Ahora bien, el consiguiente es absurdo; por tanto. La consecuencia es clara, ya que no existe mayor razón para una forma que para otra, puesto que cualquier inteligencia pertenece a un orden superior con respecto a cualquier realidad generable, y respecto de todos los grados que pueden tomarse de ella por participación; por consiguiente, si basta esto para que pueda educir por su virtud las formas de la materia, bastará también para cualquier forma que pueda educirse de la potencia de la materia. Ahora bien, la falsedad del consiguiente es clara, ya que no sólo por la razón natural, sino también por nuestra fe sería sobremanera absurdo conceder que los ángeles son capaces de producir e inmutar cualquier cosa al antojo de su volutad. De este modo entienden muchos el texto *Hebr.*, 2: *Pues Dios no sometió el orbe de la tierra a los ángeles.* En efecto, bastante sujeto les estaría si pudiesen corromper o engendrar a su voluntad en esta esfera inferior cualesquiera realidades, como argumenta con razón Victoria, en la Relección *De Arte Magica*, n. 35. Por ello, Santo Tomás, q. 17 *De Malo*, a. 9, dice que pertenece al orden conveniente del universo que las cosas ínfimas no se muden en las supremas sino a través de las medias, cosa que realizan los ángeles, como diremos inmediatamente, aplicando los principios activos a los pasivos, orden que ellos no pueden inmutar.

11. Con esto, pues, queda suficientemente probada la aserción en cuanto a cualquier educción de la forma de la potencia de la materia, y, por consiguiente, queda probada también para la generación sustancial, que se realiza por la sola

diversae. Si autem non sunt eiusdem speciei, ergo idea non est ipsa natura specifica individuorum nec potest influere in materia formam talis speciei, generatione univoca, ut Plato aiebat. Omitto rationes alias, quibus probatur universalia non posse esse in re separata a singularibus. Ex quo etiam evidenter fit non posse esse causas efficientes illorum.

10. De intelligentiis autem ratio D. Thomae, prout explicata est et confirmata, videtur sufficiens. Item, quia alias dici posset quamcumque intelligentiam ad nutum suae voluntatis posse producere ex materia quamcumque rem et formam etiam possibilem, saltem extra speciem humanam, propter necessariam creationem animae rationalis. Consequens autem est absurdum; ergo. Sequela patet, quia non est maior ratio de una forma quam de alia, cum quaelibet intelligentia sit superioris ordinis respectu cuiuscumque rei generabilis et respectu omnium graduum qui ab illa participari possunt; si ergo hoc satis est ut possit sua virtute educere formas ex materia, satis etiam erit ad quamcumque formam educibilem de potentia materiae. Falsitas autem consequentis constat, quia tum in naturali ratione, tum in fide nostra esset absurdissimum concedere posse angelos quascumque res producere et immutare ad nutum suae voluntatis. Quomodo multi intelligunt id Hebr., 2: *Non enim angelis subiecit Deus orbem terrae.* Satis enim esset illis subiectus, si possent in hoc inferiori orbe quascumque res sua voluntate generare aut corrumpere, ut recte argumentatur Victoria, relectio. de Arte magica, num. 35. Unde D. Thomas, q. 17 de Malo, a. 9, ad convenientem ordinem universi pertinere dicit ut infima a supremis non transmutentur nisi per media, quod fit ab angelis, ut statim dicemus, applicando activa passivis, quem ordinem ipsi immutare non possunt.

11. Ex his ergo satis probata est assertio quoad omnem eductionem formae de potentia materiae, et consequenter etiam est probata quoad substantialem generationem, quae fit per solam unionem substantialem formae

unión sustancial de la forma con la materia, clase a la que solamente pertenece la generación humana, ya que esa unión puede ser llevada a cabo solamente por un agente que dispone la materia o que crea el alma, si dicha unión resulta naturalmente del alma creada en tal cuerpo; en cambio, las inteligencias no pueden realizar naturalmente ninguna de esas cosas en los cuerpos; por consiguiente, tampoco pueden unir el alma racional a su cuerpo. E igualmente porque en ese caso podrían también resucitar al hombre, uniendo al cuerpo el alma separada. Finalmente, porque existe para esta unión la misma razón que para la producción de las otras formas, porque no está contenida en la virtud de la inteligencia de ningún modo, ni formal ni eminentemente.

12. *Objeción.*— Pero objetará alguien que no repugna a la inteligencia creada producir formas en la materia por el hecho de que aquélla sea espiritual, ya que Dios es más inmaterial todavía y puede hacerlo; ni tampoco repugna porque sea finita, pues también la forma del cielo es finita y mucho menos perfecta, y, sin embargo, puede hacerlo; por tanto, no repugna en ningún sentido. Y se confirma, porque la inteligencia, valiéndose del cielo como instrumento, produce algunas formas de vivientes; por tanto, también puede hacerlo por sí inmediatamente.

13. *Solución.*— Se responde que la dificultad no se origina de ninguno de esos motivos tomado por separado, sino de los dos tomados conjuntamente. Pues Dios, aunque sea sumamente inmaterial, del mismo modo que, a causa de su eminencia, puede con su poder hacer la materia, así puede también actuarla con las formas; en cambio, la inteligencia finita no tiene esa eminencia, y quitada ésta no hay proporción para producir la forma en la materia. Y, por ello, no basta con que sea una forma más perfecta que la forma del cielo, ya que no está tan proporcionada. Por lo cual, del hecho de ser una forma más perfecta, sólo puede sacarse que tiene un modo de obrar más noble, concretamente por la intelección y el amor, pero no que pueda realizar por sí cualquier operación que puede hacer la forma inferior.

14. A la confirmación responde Soncinas, VII *Metaph.*, q. 25, negando la consecuencia. En efecto, aunque la inteligencia no pueda producir en la materia la forma en su ser quieto y perfecto, puede, sin embargo, infundir una forma que

cum materia, qualis est sola humana, quia illa unio solum fieri potest, aut ab agente disponente materiam, aut a creante animam, si unio illa naturaliter resultat ex anima in tali corpore creata; intelligentiae vero neutrum horum possunt in corpore naturaliter efficere; ergo nec possunt rationalem animam corpori suo unire. Item quia alias possent etiam hominem suscitare, separatam animam uniendo corpori. Denique, quia eadem est ratio huius unionis quae productionis aliarum formarum, quia nullo modo continetur in virtute intelligentiae, nec formaliter, neque eminenter.

12. *Obiectio.*— Sed obiiciet aliquis: nam intelligentiae creatae non repugnat producere formas in materia, eo quod spiritualis sit, nam Deus est immaterialior, et tamen id potest; neque etiam repugnat quia finita sit, nam etiam forma caeli est finita, et multo minus perfecta, et tamen id potest; ex nullo ergo capite repugnat. Et confirmatur, nam intelligentia mediante caelo, ut instrumento, producit aliquas formas viventium; ergo etiam per se immediate potest.

13. *Solvitur.*— Ad argumentum respondetur ex neutro illorum capitum sigillatim sumpto id provenire, sed ex utroque simul sumpto. Deus enim, licet sit summe immaterialis, propter summam eminentiam suam, sicut potest sua virtute materiam condere, ita potest illam formis actuare; intelligentia vero finita non habet illam eminentiam, et illa ablata non habet proportionem ad efficiendam formam in materia. Et ideo non satis est quod sit forma perfectior quam forma caeli, quia non est ita proportionata. Unde, ex eo quod sit forma perfectior, solum inferri potest habere modum operandi nobiliorem, intelligendo, videlicet, et amando, non vero quod per se possit efficere omnem operationem quam potest inferior forma.

14. Ad confirmationem respondet Soncin., VII Metaph., q. 25, negando consequentiam. Quia licet intelligentia, inquit, non possit efficere in materia formam in esse quieto et perfecto, potest tamen influere formam se habentem per modum passionis

se comporte a manera de pasión intencional, como el agente principal con el instrumento, y esa forma —que más bien se halla en proceso que en su ser constituido— dice que la produce la inteligencia en el cielo, y que por eso, mediante éste como instrumento, puede producir las formas en la materia, pero no de modo inmediato. Esta doctrina tiene su fundamento en varios pasajes de Santo Tomás, sobre todo *In II*, dist. 15, q. 1, a. 2, donde cita también al Comentador, XI *Metaph.*, y a Boecio, I *De Trinit.*, c. 3, al fin. Sin embargo, a mí me resulta difícil de creer por muchas razones. En primer lugar, porque no habla consecuentemente; pues, una vez que admite que la inteligencia introduce las formas en la materia mediante el cielo, como instrumento, es preciso que confiese que la causa principal de dicho efecto es la inteligencia; de lo cual se deduce como consecuencia que la inteligencia contiene de modo eminente tal efecto o forma suya. Ahora bien, una vez admitido esto, no queda ninguna razón probable para que la inteligencia no pueda producir inmediatamente por sí misma esa forma. Pues, ¿por qué ha de necesitar ese rodeo, o esa virtud infundida al cielo, si tiene ella en sí virtud suficiente? En efecto, podrá producir de modo inmediato la forma, con aquella misma virtud con que, al tenerla unida, produce aquella virtud separada en el cielo y, mediante ella, la forma. Pues, ¿qué dificultad puede aducirse para que no pueda hacer la forma en su ser quieto (como dice), y pueda, en cambio, hacerla en el ser fluyente, a pesar de que es capaz de actuar la forma permanente o quieta? Se agrega que esa cualidad fluyente, impresa en el cielo por las inteligencias, se finge gratuitamente, y no se explica de modo suficiente por qué se llamará intencional y fluyente si no es tal vez porque se supone que depende de la inteligencia durante su producción y en su conservación; pero esto no quita la verdadera razón de cualidad real y permanente. Por lo cual, si la inteligencia puede producir tal cualidad en el cielo, podrá producir también cualquier otra. Pues, ¿por qué no iba a poder? Y podrá, sobre todo, producir por sí inmediatamente la luz en el aire, o las influencias del cielo en la tierra; pues esas cualidades son también cuasi instrumentales y fluyentes en el sentido dicho. Finalmente, de acuerdo con la doctrina propuesta en lo que precede, esa virtud instrumental accidental no basta para infundir en la materia la forma sustancial, por sí sola,

intentionalis, sicut principale agens in instrumentum, et huiusmodi formam, quae potius est in fieri quam in facto esse, ait fieri in caelo ab intelligentia, et ideo mediante illo, ut instrumento, posse efficere formas in materia, non autem immediate. Quae doctrina fundamentum habet in D. Thoma variis in locis, praesertim In II, dist. 15, q. 1, a. 2, ubi citat etiam Commentatorem, XI Metaph.; et Boetium, I de Trin., c. 3, in fine. Mihi tamen difficilis creditu est multis de causis. Primo, quia non loquitur consequenter; nam, si semel admittit intelligentiam introducere formas in materiam mediante caelo, ut instrumento, necesse est fateatur principalem causam illius effectus esse intelligentiam; ex quo fit consequens ut intelligentia eminenter contineat talem effectum seu formam eius. Hoc autem semel posito, nulla superest probabilis ratio, cur intelligentia non possit per seipsam immediate talem formam efficere. Cur enim indigebit illo circuitu seu illa virtute indita caelo, si ipsa in se habet sufficientem virtutem? Nam qua virtute sibi coniuncta efficit illam virtutem separatam in caelo et per illam agit formam, poterit ipsa immediate agere formam. Quae enim repugnantia afferri poterit, ob quam non possit agere formam in esse quieto (ut ait), possit autem efficere formam in illo esse fluente, cum tamen haec sit activa permanentis seu quietae formae? Accedit quod illa qualitas fluens impressa caelo ab intelligentia, gratis est conficta, nec satis explicari potest cur vocetur intentionalis et fluens, nisi quia fortasse ponitur pendens in fieri et conservari ab intelligentia; sed hoc non tollit veram rationem qualitatis realis et permanentis. Quare, si potest intelligentia hanc qualitatem in caelo producere, poterit etiam quamcumque aliam. Nam cur non? Et maxime poterit per se immediate efficere lumen in aere, vel influentias caelestes in terra; nam hae qualitates etiam sunt quasi instrumentariae et fluentes in illo sensu. Denique iuxta doctrinam in superioribus datam, illa instrumentaria virtus accidentalis non sufficit ut per se sola sine actuali influxu agentis principalis, vel alicuius qui suppleat vicem eius, inducat in materiam substantialem for-

sin influjo actual del agente principal o de alguno que haga sus veces; por consiguiente, si la inteligencia no puede influir por sí misma, se finge sin causa esa cualidad instrumental sobreañadida al cielo de modo enteramente extrínseco. Respondo, por tanto, negando el antecedente, pues la inteligencia no produce en el cielo más que el movimiento, ni para obrar se vale de él de otro modo que aplicándolo a fin de que opere con sus virtudes naturales. Esto se refirió también antes en la disp. XVIII, sec. 3.

Sobre el poder de las inteligencias para mover los cuerpos

15. Digo en segundo lugar: las inteligencias creadas tienen virtud y eficacia para mover los cuerpos con movimiento local y no con otra clase de movimiento. Esta última parte se sigue de la aserción primera por enumeración suficiente de partes, ya que, fuera del movimiento local, de la generación y de la alteración, no hay ninguna acción o mutación propia además del aumento, para el cual vale la misma razón que para la alteración y generación, no sólo porque también tiene como término una forma, sino además porque el aumento se lleva a cabo por la alteración y acrecimiento. Por lo cual es de extrañar que, siendo tan cierta en la doctrina de Santo Tomás la primera conclusión, hayan de dudar algunos de sus discípulos de esta parte exclusivamente, cuando tratan del modo como están los ángeles en un lugar. Sobre todo el Ferrariense, III *cont. Gent.*, c. 68, donde aduce el testimonio de Santo Tomás, *In I*, dist. 37, q. 3, a. 1, en el que dice que el ángel produce en los cuerpos la luz, o el movimiento o algo parecido. Y no se puede dudar de que las restantes partes de esta disyunción hayan sido rectificadas por Santo Tomás, en todas partes donde enseñó nuestra primera conclusión.

36. Ahora bien, la parte primera es cierta en filosofía y mucho más en teología. Pues los filósofos enseñan que las inteligencias mueven localmente los cuerpos celestes. Y los teólogos mantienen que las inteligencias se revisten de cuerpos y los mueven, como consta en varios pasajes de la Sagrada Escritura. Y no es preciso decir que los ángeles hacen eso siempre por alguna virtud sobrenatural, como instrumentos de Dios, no solamente porque no lo exige el efecto ni lo refiere siempre la Escritura como cosa milagrosa y sobrenatural, sino también

mam; ergo si intelligentia per seipsam non potest influere, sine causa fingitur illa instrumentaria qualitas superaddita caelo omnino ab extrinseco. Respondeo igitur negando antecedens; intelligentia enim nihil agit in caelo nisi motum, neque aliter illo utitur ad agendum quam applicando illud ut suis naturalibus virtutibus operetur. Quod supra etiam tactum est, disp. XVIII, sect. 3.

De virtute intelligentiarum ad movenda corpora

15. Dico secundo: intelligentiae creatae vim habent et efficaciam ut moveant corpora locali motu et non alio motionis genere. Haec posterior pars sequitur ex priori assertione a sufficienti partium enumeratione, quia praeter motum localem, generationem et alterationem, nulla est actio aut mutatio propria praeter augmentationem, de qua eadem est ratio quae de alteratione et generatione, tum quia etiam terminatur ad quamdam formam, tum etiam quia augmentatio media alteratione et aggeneratione perficitur. Unde mirum est, cum prior conclusio in doctrina D. Thomae tam certa sit, cur de hac exclusiva parte dubitent aliqui eius discipuli, dum agunt de modo quo angeli sunt in loco. Praesertim Ferrar., III cont. Gent., c. 68, ubi affert testimonium D. Thom., In I, dist. 37, q. 3, a. 1, dicentis angelum efficere in corporibus vel lumen, vel motum, vel aliquid eiusmodi. Sed dubium non est quin aliae partes huius disiunctionis retractatae sint a D. Thoma, ubicumque nostram primam conclusionem docuit.

16. Prior autem pars certa est in philosophia, et multo magis in theologia. Philosophi enim docent intelligentias movere localiter corpora caelestia. Theologi autem docent intelligentias assumere corpora et movere illa, et ex divina Scriptura passim id constat. Neque oportet dicere angelos semper id facere virtute aliqua supernaturali, ut instrumenta Dei, tum quia neque effectus id postulat, neque Scriptura semper id narrat ut

porque lo hacen tanto los ángeles buenos como los malos, y a éstos no se les comunica virtud sobrenatural para ello, puesto que frecuentemente se valen de ese poder para engañar y tentar a los hombres, como consta por los libros del Exodo, de Job y otros en diversos pasajes. Pero la razón está en que el movimiento local de los cuerpos no sobrepasa la virtud activa de las inteligencias. Se dirá que, si la alteración material supera la virtud activa de la inteligencia, por qué no la supera también el movimiento local, sobre todo teniendo en cuenta que el movimiento local, según los filósofos, es más perfecto. Se responde, en primer lugar, que el movimiento local se dice más perfecto porque opera una transmutación menor en el móvil; de lo cual resulta que puede hallarse en las cosas creadas más perfectas, incluso en las incorruptibles; pero no se llama más perfecto porque siempre aporte al móvil mayor perfección, puesto que, mediante la alteración, puede producirse alguna cualidad que agregue a la sustancia o a la cantidad una mayor perfección que la presencia local que se realiza mediante el movimiento. Por lo cual, en este aspecto más bien puede encontrarse alguna razón de diferencia. En primer lugar, porque el movimiento local puede producirse con más facilidad que la alteración, ya que opera una transmutación menor en la materia; por ello vemos que de algún modo puede ser hecho también por el hombre. En segundo lugar, porque el movimiento local puede hallarse de algún modo incluso en las mismas inteligencias; por lo cual no es de extrañar que del mismo modo que tienen virtud para moverse a sí mismas, sean capaces también por medio de ella de trasladar el cuerpo de un lugar a otro.

17. Además, esta virtud les era necesaria a las inteligencias para poder tener alguna conexión y relación con este mundo corpóreo, cosa que era conveniente para la perfecta unidad y gobierno oportuno de éste. Se explica la mayor porque, suprimido el movimiento local, las inteligencias no podrían hacer absolutamente nada sobre las cosas corporales, ni podrían tampoco recibir naturalmente nada de ellas. Además, no contendrían a éstas ni serían contenidas por ellas. Finalmente, no podrían administrarlas de modo alguno. Y así desaparece cualquier conexión y relación que pertenezca de algún modo a la unidad o gobierno. Pero, en cambio, por medio del movimiento local pueden las inteligencias tener alguna causalidad sobre las cosas corpóreas. En primer lugar, ciertamente, moviendo los cielos, cuyos

aliquid miraculosum et supernaturale, tum etiam quia non solum boni angeli, sed etiam mali id faciunt, quibus non datur ad hoc supernaturalis virtus, cum et potestate frequentius utentur ad decipiendos et tentandos homines, ut ex libris Exodi, Iob et aliis passim constat. Ratio autem est quia motus localis corporum non excedit virtutem activam intelligentiarum. Dices: si alteratio materialis excedit vim activam intelligentiae, cur non etiam motus localis, praesertim cum, secundum philosophos, motus localis perfectior sit? Respondetur primo motum localem dici perfectiorem quia minus transmutat mobile; unde fit ut in perfectissimis rebus creatis etiam incorruptibilibus reperiri possit; non vero dicitur perfectior quia semper maiorem afferat perfectionem mobili, nam per alterationem fieri potest qualitas aliqua quae maiorem perfectionem addat substantiae vel quantitati quam praesentia localis, quae fit per motum. Unde ex hoc capite potius sumi potest nonnulla ratio differentiae. Primo, quia motus localis, eo quod minus transmutat materiam, facilius fieri potest quam alteratio; unde videmus etiam ab homine posse aliquo modo fieri. Secundo, quia motus localis potest aliquo modo in ipsis etiam intelligentiis reperiri; unde mirum non est quod, sicut habent virtutem ad se movendum, ita etiam per eamdem possint corpus de uno loco in alium transferre.

17. Praeterea fuit necessaria haec virtus intelligentiis, ut possent aliquam connexionem et societatem habere cum hoc mundo corporeo, quod ad perfectam unitatem et convenientem gubernationem eius fuit expediens. Maior declaratur, quia, secluso motu locali, nihil omnino agere possent intelligentiae in res corporales, neque etiam ab eis pati naturaliter. Rursus nec continerent illas, neque continerentur ab illis. Denique nullo modo possent eas administrare. Atque ita tollitur omnis connexio et habitudo quae ad aliquam unitatem vel gubernationem pertineat. At vero mediante motu locali habere possunt intelligentiae aliquam causalitatem in res corporeas. Primo quidem movendo

diversos movimientos e influencias son causa de la duración perpetua de las generaciones y corrupciones en las realidades inferiores. En segundo lugar, aplicando los principios activos a los pasivos; pues, prescindiendo de la virtud para alterar o engendrar por sí los cuerpos, solamente de este modo pueden procurar o impedir las generaciones y corrupciones de las cosas. Y este modo, aunque en el género físico pertenezca a la causa *per accidens*, sin embargo en el género artificial y moral se juzga de alguna manera *per se*, y, por ello, era muy necesario en el universo para que tanto las cosas naturales como las humanas pudiesen ser administradas de algún modo por las inteligencias; sobre esto puede leerse a Santo Tomás, I, q. 110, y q. 113.

Corolarios de la aserción precedente sobre la misión de custodiar que compete a los ángeles

18. Y con esto se ve, en primer lugar, por qué razón puede ser verdad aquello que no sólo conocieron los Santos Padres, sino también los filósofos, de que a las inteligencias les había sido confiado de algún modo el cuidado de las cosas de este universo. En efecto, omitiendo los movimientos de los cielos, cuidan varias clases de cosas y defienden diversas partes o regiones del orbe. Así, Platón, en el Timeo, afirma que Dios puso a los demonios, es decir, a los ángeles, al frente de todo el mundo para que, como pastores de una grey, gobiernen todo el género humano según las demarcaciones que les asignó Dios, como observó Eugubino, lib. V, c. 12; y muchas cosas parecidas refiere Clemente Alejandrino, lib. IV *Stromat.*, tomándolas de Orfeo, Menandro y otros, los cuales dice que conocieron que incluso a cada hombre le había sido dado como protector un ángel; y en el lib. VI, al fin, dice que entre las gentes y ciudades estaba distribuido el gobierno de los ángeles. Y algo parecido refiere de Sócrates y Platón, Eusebio, lib. III *De Praeparatione*, c. 7, que trata muchas cosas también sobre el mismo punto en el lib. IV *De Demonstratione*, c. 6, 7 y 9, y en el lib. VII, c. 2; y Epifanio, *cont. haeres.*, en la 51; y Crisóstomo, homil. IV *ad Coloss.*; Damascen., lib. II, c. 3, dice: *Tal como han sido distribuidos y colocados por aquel sumo artífice, custodia cada uno determinadas partes de la tierra, defienden nuestras*

gentes y regiones, gobiernan nuestros asuntos y nos auxilian a nosotros. Y Agustín, VIII *Genes. ad litt.*, c. 24, y III *De Trinit.*, c. 4, y lib. *LXXXIII Quaestionum*, q. 79, lo confirma de tal manera que dice que sobre cualquier realidad visible ha sido colocada una potestad angélica. Esto lo confirma también Gregorio, IV *Dialog.*, c. 5; y Orígenes, homil. *XIII In Numer.* Todos estos Padres fueron inducidos a enseñar esta verdad por algunos testimonios de la Escritura, como Mateo, 18; Apoc., 6 y 14, y otros. Los filósofos tal vez lo reciciebon por alguna tradición o comunicación con los fieles de su tiempo, ya que no se puede demostrar con la sola razón natural, aun cuando sea muy conforme con la razón que Dios gobierne y rija estas cosas inferiores por medio de las superiores, en cuanto cómodamente sea posible.

19. Ahora bien, este ministerio, sea cual fuere, no pueden llevarlo a cabo los ángeles más que por el movimiento local, ya que no tienen otras acciones sobre los cuerpos, tal como se mostró; y este movimiento es suficiente para promover o impedir el curso de la realidad, aplicando unas cosas e impidiendo otras. Asimismo, por medio de este movimiento son, a veces, ministros de la justicia divina, destruyendo y quemando ciudades o matando incluso a los hombres. Léase a San Agustín, lib. II *cont. Advers. Leg. et Proph.*, c. 11. Además, por medio de ese movimiento llevan a cabo algunas acciones que parecen maravillosas, no porque sean verdaderos milagros u obras sobrenaturales, pues esto supera la facultad natural tanto de las inteligencias mismas como de todas las causas que pueden aplicarse por medio de ellas; sino porque las inteligencias tienen conocido por la luz natural el poder de cada una de las realidades naturales, la disposición de la materia y el aspecto e influjo de todos los astros; por lo cual, si consideran todas las cosas, como pueden hacer facilísimamente, y las aplican todas con suma rapidez, pueden lograr que se produzcan efectos inusitados fuera del curso común de las causas naturales, ya por el hecho mismo, ya por el modo, y que, por lo mismo, aparezcan como milagrosos para los hombres. Y, de esta manera, por la intervención de los demonios operan los magos unos efectos que parecen exceder la facultad humana, como advierte Agustín, III *De Trinit.*, c. 7 y 8, y lib. *LXXXIII Quaestionum*, q. 69, y XX *De Civitate*, c. 29, y lib. XI, c. 11; Orígenes, *hom. XIII*

caelos, quorum varii motus et influentiae sunt causa perpetuae durationis generationum et corruptionum in his inferioribus. Secundo, applicando activa passivis; seclusa enim virtute ad per se alterandum vel generandum corpora, hoc tantum modo possunt rerum generationes et corruptiones procurare aut etiam impedire. Qui quidem modus, licet in genere physico pertineat ad causam per accidens, tamen in genere artificioso et morali reputatur aliquo modo per se, et ideo fuit valde necessarius in universo, ut tam res naturales quam humanae possent aliquo modo per intelligentias administrari; de qua re legi potest D. Thom., I, q. 110 et q. 113.

Corollaria ex praecedenti assertione de custodia angelorum

18. Atque hinc constat primo qua ratione verum esse possit, quod non solum Sancti Patres, sed etiam philosophi cognoverunt, intelligentiis mandatam esse aliquo modo curam rerum huius universi. Nam, ut omittamus motus caelorum, diversas rerum species custodiunt, et varias partes aut orbis regiones tuentur. Sic Plato in Timaeo affirmat Deum universo mundo praefecisse daemones, id est, angelos qui regant tamquam ductores gregum totum genus humanum iuxta distributiones suas, quas assignavit eis Deus, quod observavit Eugub., lib. V, c. 12; et multa similia refert Clemens Alex., lib. IV Stromat., ex Orpheo, Menandro et aliis, quos dicit agnovisse etiam singulis hominibus singulos angelos datos in custodiam; et libro VI in fine, dicit per gentes et civitates esse distributas angelorum praefecturas. Similia de Socrate et Platone refert Eusebius, lib. III de Praeparatione, c. 7, qui multa etiam de eadem re tractat, lib. IV de Demonstratione, c. 6, 7 et 9, lib. VII, c. 2; et Epiphanius, contra haeres., in 51; et Chrysostomus, homil. IV ad Coloss.; Damascen., lib. II, c. 3: *Prout a summo* (inquit) *illo opifice destinati et collocati sunt, certas quisque terrae partes custodiunt, gentesque et regiones tuentur, ac res nostras gubernant, nobisque opem ferunt.* Et Augustinus, VIII Genes. ad litter., c. 24, et III de Trinit., c. 4, et lib. LXXXIII Quaestionum, in 79, ita hoc confirmat, ut dicat unicuique rei visibili angelicam potestatem esse praepositam. Quod etiam confirmat Gregor., IV Dialog., c. 5; et Origenes, homil. XIII in Numer. Qui Patres aliquibus testimoniis Scripturae moti sunt ad hoc dogma tradendum, ut Matth., 18; Apoc., 6 et 14, et aliis. Philosophi vero aliqua fortasse traditione vel communicatione cum fidelibus sui temporis id receperunt; nam sola ratione naturali id sufficienter demonstrari non potest, quamvis satis consentaneum rationi sit ut Deus haec inferiora per superiora gubernet ac regat, quoad commode fieri possit.

19. Haec autem administratio, quaecumque illa sit, non potest ab angelis nisi medio locali motu exerceri, quia, ut ostensum est, aliam actionem in corpora non habent; hic autem motus sufficit ut applicando quasdam res et removendo alias, rerum cursum promoveant aut impediant. Item mediante hoc motu, interdum sunt ministri divinae iustitiae, destruendo et comburendo civitates, aut homines etiam occidendo. Legatur August., lib. II cont. Advers. leg. et Proph., c. 11. Praeterea, mediante hoc motu, efficiunt quaedam quae apparent mirabilia, non quia sint vera miracula aut supernaturalia opera; haec enim excedunt naturalem facultatem, tam ipsarum intelligentiarum, quam omnium causarum quae per illas applicari possunt; sed quod intelligentiae naturali cognitione perspectam habeant uniuscuiusque rei naturalis virtutem, materiae dispositionem et omnium astrorum influxum et aspectum; unde, si omnia observent, ut facillime possunt, et citissime omnia applicent, facere possunt ut inusitati effectus, vel in re vel in modo, praeter frequentem cursum naturalium causarum fiant, et ideo hominibus miraculosi videantur. Atque hoc modo magi ope daemonum operantur effectus qui humanam facultatem excedere videntur, ut notat Augustinus, III de Trinit., c. 7 et 8, lib. LXXXIII Quaestionum, q. 69, et XX de Civit., c. 29, et lib. XI, c. 11; Origines,

in Marc.; Santo Tomás, q. 6 *De Potentia,* a. 5. Ni es de extrañar que los ángeles sean capaces de esas cosas, pues también los hombres sabios, aplicando diversas causas y materias con verdadero arte, consiguen a veces unas cosas que parecen a los demás prodigiosas, a pesar de que tienen verdadera explicación natural; por consiguiente, cuanto mayor es la ciencia y poder de los ángeles para aplicar velozmente y casi de modo invisible las cosas naturales, tanto mayor es en esta parte su habilidad. Aunque también advierte con razón San Agustín, lib. XIX *De Civitate,* c. 16, 17 y 18, que esas obras que se llevan a cabo por arte de los demonios, con frecuencia no son verdaderas, sino sólo aparentes, debidas ya a la imaginación, ya a la ilusión de los sentidos humanos. Porque, a veces, los efectos son de tal índole que no pueden ser hechos por los ángeles mediante la aplicación de las causas naturales, como que los cuerpos humanos se conviertan en cuerpos de animales, cosa que observó, junto con San Agustín, Santo Tomás en la referida q. 6 *De Potentia,* a. 5, ad 6, y q. 16 *De Malo,* a. 9, ad 2, y puede verse también en II-II, q. 95, y la trata Victoria en la relección *de Magia.*

20. Finalmente, sólo por medio de este movimiento local pueden las inteligencias mantener trato con los hombres mortales, dirigiéndoles la palabra e incitándoles al bien y al mal, lo cual es cosa comúnmente admitida por todos, incluso paganos, que está al alcance natural de las inteligencias, como por lo dicho hasta el presente consta sobradamente. Ahora bien, que no puedan hacer eso más que por el movimiento local, es claro, porque, al no poder imprimir inmediatamente a los cuerpos las formas o cualidades, mucho menos podrán imprimir a los sentidos internos o externos los propios actos o especies, o imágenes, y por la misma o mayor razón no pueden imprimir inmediatamente actos u otras cualidades espirituales en el entendimiento o la voluntad; por consiguiente, sólo pueden hablar a los hombres por medio del movimiento local, sea proponiendo objetos sensibles a los sentidos externos, sea excitando interiormente imágenes, atrayendo los espíritus sensitivos o alterando el órgano del sentido interior, aplicando los principios activos a los pasivos o inmutando de otro modo los humores del cuerpo,

homil. XIII in Marc.; D. Thomas, q. 6 de Potentia, a. 5. Nec mirum est quod angeli haec possint, nam homines etiam sapientes, per veram artem applicando diversas causas et materias, interdum aliqua faciunt quae aliis videntur prodigiosa, cum tamen veram habeant rationem naturalem; quanto ergo maior est angelorum scientia et potestas velociter et quasi invisibiliter applicandi res naturales, tanto maior est in hac parte eorum industria. Quamquam etiam merito advertat D. Augustinus, lib. XIX de Civitate, c. 16, 17 et 18, haec opera quae arte daemonum fiunt, saepe non esse vera, sed apparentia tantum, aut per imaginationem, aut per illusionem sensuum humanorum. Nam interdum effectus tales sunt, ut etiam per applicationem naturalium causarum ab angelis fieri non possint, ut quod corpora humana in corpora brutorum convertantur, quod cum Augustino notavit D. Thom., dicta q. 6 de Potent., a. 5, ad 6, et q. 16 de Malo, a. 9, ad 2, qui etiam videri potest, II-II, q. 95, et quae Victoria tractat, relect. de Magia.

20. Denique per hunc solum localem motum possunt intelligentiae commercium habere cum hominibus mortalibus, eos alloquendo, vel ad bonum et malum incitando, quod quidem esse in potestate naturali intelligentiarum apud omnes etiam gentiles receptissimum est, ut ex hactenus dictis satis constat. Quod vero id facere non possint nisi per localem motum, patet, quia cum non possint immediate imprimere corporibus formas aut qualitates, multo minus poterunt imprimere sensibus internis aut externis proprios actus aut species vel phantasmata, atque eadem vel maiori ratione non possunt in intellectu aut voluntate immediate imprimere actus, vel alias qualitates spirituales; ergo solum possunt ad homines loqui mediante motu locali, vel proponendo obiecta sensibilia externis sensibus, vel interius excitando phantasmata, attrahendo sensitivos spiritus, vel alterando organum interioris sensus, applicando activa passivis, vel aliter immutando humores corporis, quibus median-

mediante los cuales suelen excitarse los espíritus vitales o las imágenes. Sobre ello puede leerse a Santo Tomás, I, q. 3, y a otros Doctores, *In I,* dist. 8.

Qué facultad es la virtud motora de las inteligencias

21. *Opinión de algunos.*— Con esto, pues, consta suficientemente cuán necesaria es a las inteligencias la virtud para mover localmente los cuerpos. Ahora bien, acerca de esta virtud motiva suele preguntarse qué es en las inteligencias mismas; pues muchos piensan que no es otra cosa que la voluntad de la inteligencia, la cual es eficaz por sí misma para producir el movimiento mediante la volición. Así lo indica Durando, *In I,* dist. 45, q. 2; lo mantiene Soncinas, XII *Metaph.,* q. 35, y lo prueba porque en una realidad intelectual no hay más facultad que el entendimiento y la voluntad, ya que en ella no hay más que potencias racionales; ahora bien, el entendimiento no puede tener razón de potencia motiva, no sólo porque concurre únicamente de modo remoto dirigiendo la voluntad, sino también porque no opera como empujando y tendiendo a la cosa tal como está en sí, sino atrayendo la cosa hacia sí; por consiguiente, no puede haber otra potencia motiva que la voluntad. Y se confirma, pues de lo contrario en el alma separada se daría tal potencia motiva.

22. *Juicio del autor.*— Esta opinión es probable; sin embargo, supuesto lo que se ha dicho antes acerca de la omnipotencia de la causa primera, a saber, que es conceptualmente distinta de su voluntad, parece más probable que esa potencia no sea la voluntad del ángel, sino una virtud especial que realiza tal movimiento, por medio de una acción propiamente transeúnte. Porque, si el querer divino, como tal, concebido precisivamente, no tiene operaciones *ad extra* si no es —según nuestro modo de entender— aplicando la potencia que tiene para operar *ad extra,* mucho menos podrá la voluntad de la criatura inmutar las otras cosas mediante su solo querer. Asimismo, porque la voluntad del ángel no produce el movimiento del cielo, por ejemplo, con su querer como con una acción, ya que dicha acción está en el paciente, como admite también allí Soncinas, y se ha de probar en otra parte; ni tampoco como con un principio de acción, ya que el acto inmanente, como enseñó Aristóteles, IX de la *Metafísica,* no es operativo fuera del que opera

tibus solent spiritus vitales aut phantasmata excitari. De qua re legi potest D. Thomas, I, q. 3, et alii doctores, In I, dist. 8.

Qualis facultas sit virtus motiva intelligentiarum

21. *Aliquorum opinio.*— Ex his ergo satis constat quam sit intelligentiis necessaria virtus ad movendum localiter corpora. Solet autem de hac virtute motiva quaeri quid sit in ipsis intelligentiis; multi enim censent nihil aliud esse quam voluntatem intelligentiae, quae per seipsam efficax est ut volendo efficiat motum. Ita indicat Durandus, In I, dist. 45, q. 2; tenet Soncin., XII Metaph., q. 35, et probat, quia in re intellectuali non est alia facultas nisi intellectus et voluntas, quia in ea tantum sunt potentiae rationales; sed intellectus non potest habere rationem potentiae motivae, tum quia solum remote concurrit dirigendo voluntatem; tum etiam quia non operatur quasi impellendo et tendendo ad rem prout in se est, sed trahendo rem ad se; ergo potentia motiva non potest esse alia nisi voluntas. Et confirmatur, quia alias in anima separata esset talis potentia motiva.

22. *Iudicium auctoris.*— Haec sententia est probabilis; tamen, suppositis quae supra dicta sunt de omnipotentia primae causae, quod, scilicet, sit ratione distincta a voluntate eius, probabilius videtur hanc potentiam non esse voluntatem angeli, sed specialem virtutem activam talis motus per actionem proprie transeuntem. Nam, si divinum velle ut sic praecise conceptum non operatur ad extra nisi, modo nostro intelligendi, applicando potentiam quam ad operandum extra se habet, multo minus poterit voluntas creaturae per solum suum velle immutare res alias. Item, quia voluntas angeli non efficit motum caeli, verbi gratia, per suum velle tamquam per actionem, quia illa actio est in passo, ut etiam ibi Soncinas admittit, et alibi probandum est; nec tamquam per principium agendi, quia actus immanens, ut Aristoteles docuit, IX Metaph., non est operativus extra operantem per se,

per se y como propia virtud activa, ni hay razón para que la atribuyamos a una volición más que a otras. Además, el alma racional no puede mover de este modo por medio de su querer al cuerpo propio que le está unido, sino sólo imperando o aplicando la potencia motriz; por consiguiente, tampoco podrán los ángeles mover de ese modo los cuerpos externos; pues, aunque absolutamente sea mayor la virtud de las inteligencias que la del alma, sin embargo en proporción parece que es mayor el dominio del alma sobre su propio cuerpo; o, ciertamente, no puede señalarse ninguna razón suficiente por la que la voluntad del alma no posea esta eficacia inmediata sobre su cuerpo, si no es la que se toma de la diversidad de acciones; pues, como la moción local es una acción enteramente diversa de la apetición, requiere una facultad distinta. Y esta razón tiene cabida igualmente en las inteligencias; por consiguiente, también en ellas es esta facultad diversa del entendimiento y de la voluntad. Ni puede ser obstáculo que la inteligencia quiera mover eficazmente por medio de la voluntad; pues también quiere eficazmente entender por medio de la voluntad, y de ello no se sigue que entienda por la voluntad, sino que aplica por la voluntad la potencia intelectiva. Finalmente, la voluntad creada no tiene por sí misma virtud activa para algún efecto *ad extra,* sino sólo en cuanto tiene una potencia y facultad proporcionada que le esté sujeta. Por lo cual, incluso para moverse a sí mismo me parece a mí más probable que el ángel posee una virtud motiva propia distinta de la voluntad, por las mismas razones.

23. Por esto, aunque en un ser puramente intelectual no haya ninguna potencia activa con acción inmanente excepto el entendimiento y la voluntad, sin embargo la potencia ejecutiva y activa con acción transeúnte puede ser distinta. Esa potencia, aunque de suyo no sea racional, puede, no obstante, subyacer en la operación racional de la potencia, y ello es suficiente para que pueda tener lugar en la naturaleza intelectual. Y esta opinión parece insinuarla Santo Tomás, *Quodl.* IX, a. 10, ad 2, cuando dice que el ángel mueve el cuerpo por imperio, pero no sin virtud activa, y en la q. 6 *De Potentia,* a. 7, ad 12, cuando dice que el imperio del ángel necesita la ejecución de la virtud. Y con esto se ha respondido al fundamento de Soncinas. A la confirmación sobre el alma en estado de separación se responde que el mencionado argumento es común, ya se trate de la voluntad como potencia motiva, ya de una potencia especial. Por tanto, se niega la consecuencia, porque el alma es por su naturaleza forma del cuerpo; y, por consiguiente, tiene una virtud limitada a él, y un modo propio, es decir, supuesta la información; y por eso, después que se ha separado, no puede mover ningún cuerpo sino sólo a sí misma, para lo cual tiene también una potencia distinta de su voluntad, por la misma razón.

et tamquam propria virtus agendi, nec est cur hoc tribuamus huic volitioni magis quam aliis. Praeterea anima rationalis non potest hoc modo movere per suum velle proprium corpus sibi coniunctum, sed solum imperando seu applicando potentiam motricem; ergo neque angeli poterunt hoc modo movere externa corpora: nam, licet simpliciter maior sit vis intelligentiarum quam animae, tamen proportionate maius videtur esse dominium animae in proprium corpus; vel certe nulla potest assignari sufficiens ratio ob quam voluntas animae non habeat hanc immediatam efficaciam in suum corpus, nisi illa, quae sumitur ex diversitate actionum; nam, cum motio localis sit actio omnino diversa ab appetitione, requirit facultatem distinctam. Haec autem ratio eumdem locum habet in intelligentiis; est ergo in eis etiam haec facultas diversa ab intellectu et voluntate. Neque obstare potest quod intelligentia per voluntatem efficaciter velit movere; nam etiam per voluntatem efficaciter vult intelligere; ex quo non sequitur quod per voluntatem intelligat, sed quod per voluntatem applicet potentiam intelligendi. Denique voluntas creata non est per se activa alicuius effectus ad extra, sed solum in quantum habet potentiam et facultatem proportionatam sibi subiectam. Unde etiam ad se movendum est mihi probabilius angelum habere propriam virtutem motivam distinctam a voluntate, propter easdem rationes.

23. Quocirca, licet in re pure intellectuali nulla sit potentia activa actione immanenti praeter intellectum et voluntatem, tamen potentia exsecutiva et activa actione transeunte esse potest distincta. Quae potentia, licet ex se non sit rationalis, tamen subesse potest in operando potentiae rationali, et hoc satis est ut in natura intellectuali locum habere possit. Atque hanc sententiam insinuare videtur D. Thom., Quodl. IX, a. 10, ad 2, cum ait angelum movere corpus per imperium, non tamen sine virtute activa, et q. 6 de Potentia, a. 7, ad 12, dum ait imperium angeli requirere exsecutionem virtutis. Et per haec responsum est ad fundamentum Soncinatis. Ad confirmationem autem de anima separata respondetur argumentum illud commune esse, sive potentia motiva sit voluntas, sive specialis potentia. Negatur ergo consequentia, quia anima est natura sua forma corporis; et ideo ad illud habet limitatam virtutem et proprium modum, scilicet, supposita informatione; et ideo, postquam est separata, nullum corpus movere potest, sed seipsam tantum, ad quod etiam habet potentiam a sua voluntate distinctam, propter eamdem rationem.

¿Imprimen los ángeles un ímpetu cuando mueven?

24. Pero puede preguntarse además sobre esta facultad si la inteligencia para mover el cuerpo imprime en él un ímpetu distinto del mismo movimiento. Pues algunos piensan que lo mismo que el hombre imprime un impulso cuando mueve un cuerpo, así también el ángel, ya que el movimiento local no parece que se pueda hacer de otro modo. Y si se objeta que aquel ímpetu es una cualidad, responden que eso es, sin duda, verdadero, pero que, con todo, esa cualidad entera está ordenada a la producción del movimiento local, como una participación de la virtud motiva existente en el motor principal, y que, por ello, pertenece a la misma virtud poder producir esa cualidad y el movimiento local, y en este punto es diversa la razón para ésta y las demás cualidades. Y puede defenderse con facilidad este modo de expresarse.

25. Sin embargo, tal vez no es necesario que el ángel, cuando mueve el cuerpo de modo inmediato, le imprima un impulso, sino que de modo inmediato le imprime el mismo movimiento y nada más. La razón es que el impulso sólo se pone para que sea un instrumento del motor cuando se separa del móvil; por consiguiente, cuando el motor está presente de modo inmediato y tiene en sí virtud motriz suficiente, no necesita un impulso como instrumento separado con el que mueva. Y tampoco ese impulso es por necesidad un movimiento local; de lo contrario, ni Dios mismo podría mover un cuerpo sin imprimirle un impulso, cosa que parece ridícula y gratuita; pues, ¿por qué no iba Dios a poder producir en el cuerpo solamente el movimiento local sin otro nuevo efecto? Por consiguiente, si ese impulso no es necesario de parte del mismo movimiento, tampoco

Imprimantne angeli impetum dum movent

24. Rursus vero inquiri potest circa hanc facultatem an intelligentia ad movendum corpus imprimat in illo impetum distinctum ab ipso motu. Aliqui enim sentiunt, sicut homo imprimit impulsum dum movet aliquod corpus, ita etiam angelum, quia motus localis non videtur aliter posse fieri. Quod si obiicias, quia ille impetus est quaedam qualitas, respondent verum quidem esse, tamen esse totam ordinatam ad efficiendum motum localem, tamquam participationem quamdam virtutis motivae existentis in principali motore, et ideo eiusdem virtutis esse posse producere hanc qualitatem et motum localem, et quoad hoc esse diversam rationem de hac et de caeteris qualitatibus. Et potest facile defendi hic dicendi modus.

25. Fortasse tamen non est necessarium ut angelus, quando immediate movet corpus, imprimat ei impulsum, sed immediate ipsum motum et nihil aliud. Ratio est quia impulsus solum ponitur ut sit instrumentum moventis quando separatur a mobili; ergo quando movens immediate adest et in se habet sufficientem vim motivam, non indiget impulsu tamquam instrumento separato, quo moveat. Nec vero talis impulsus est de necessitate motus localis; alias nec Deus ipse posset movere corpus nisi imprimendo illi impulsum, quod videtur ridiculum et gratis dictum; cur enim non poterit Deus efficere in corpore solum localem motum absque alio novo effectu? Si ergo hic impulsus ex parte ipsius motus non est necessarius, neque etiam erit ex parte moventis, quia et in se

lo será de parte del que mueve, ya que tiene en sí virtud suficiente y está además de modo inmediato presente al móvil. Por consiguiente, no hay ninguna razón o necesidad de imprimir tal impulso. Del mismo modo que el ángel al moverse a sí no imprime un impulso a su sustancia, sino sólo un movimiento; ¿para qué es preciso multiplicar sin causa los entes o los instrumentos? Lo mismo, pues, sucederá, por ejemplo, al mover al cielo, puesto que tiene de modo semejante una virtud y presencia proporcionada. Finalmente se explica porque, cuando mueve el ángel, no es preciso que pretenda imprimir un ímpetu, sino sólo que quiera mover, pues tiene para esto virtud suficiente, y ese efecto de la moción local es de suyo factible sin otro; por consiguiente, el ángel hará entonces solamente un movimiento, sin otra previa cualidad o impulso; por tanto, es verosímil que mueva siempre así, ya que sería vano que hiciera por medio de muchos seres lo que puede hacer con menos. Más aún, es también verosímil que no pueda mover de otro modo, cuando mueve inmediatamente por sí; pues, si mediante un cuerpo mueve o impulsa a otro, con ése podría imprimir el ímpetu, ya que tal acción es proporcionada a los cuerpos. Pero, en cambio, cuando el ángel mueve inmediatamente por sí, esa acción parece superflua y desproporcionada, como hacen ver las conjeturas precedentes. También de este modo se defiende con más generalidad que los ángeles no pueden imprimir por sí ninguna cualidad a los cuerpos.

Magnitud de la fuerza motiva de las inteligencias

26. Finalmente puede interrogarse cuán grande sea la fuerza motiva de las inteligencias. Pero esta cuestión quedó suficientemente declarada antes, al tratar de la perfección finita de los ángeles. Hay que advertir únicamente que puede mezclarse aquí alguna dificultad, si tal vez aparece tan grande esa virtud de la inteligencia que con ella pueda destruir cualesquiera realidades corruptibles, sea aplicando los principios activos a los pasivos, sea ciertamente dividiéndolas o triturándolas mediante un movimiento muy veloz. De lo cual parece resultar que, teniendo en cuenta sólo la naturaleza de cualquier inteligencia, cae dentro de su poder destruir todo este mundo inferior, mudar el orden del mismo y elevar, por ejemplo, la

habet sufficientem virtutem et est immediatus mobili. Nulla est ergo ratio vel necessitas imprimendi talem impulsum. Sicut angelus movendo se non imprimit suae substantiae impulsum, sed motum; quid enim necesse est multiplicare entia aut instrumenta sine causa? Idem ergo erit movendo caelum, verbi gratia, quia similiter habet proportionatam virtutem et praesentiam. Denique declaratur, quia, cum angelus movet, non est necesse ut velit imprimere impetum, sed tantum ut velit movere; nam ad hoc habet sufficientem virtutem et ille effectus motionis localis est de se factibilis absque alio; ergo tunc efficiet angelus solum motum absque alia priori qualitate vel impulsu; ergo verisimile est semper sic movere, quia frustra faciet per plura quod potest facere per pauciora. Immo verisimile etiam est non posse aliter movere, quando immediate per se movet; nam, si per unum corpus moveat vel impellat aliud, per illud poterit imprimere impetum, quia haec actio proportionata est corporibus. At vero quando angelus per se immediate movet, videtur superflua et improportionata illa actio, ut coniecturae factae suadent. Atque hoc etiam modo generalius defenditur angelos nullam qualitatem per se posse corporibus imprimere.

Quanta sit vis motiva intelligentiae

26. Tandem inquiri potest quanta sit vis motiva intelligentiarum. Sed hoc dubium satis tactum est superius, tractando de finita perfectione angelorum. Solum illud advertendum est, hic posse nonnullam ingerere difficultatem, si fortasse appareat tantam esse hanc virtutem intelligentiae, ut per illam possit quascumque res corruptibiles destruere, vel applicando activa passivis, vel certe eas dividendo aut conterendo per velocissimum motum. Ex quo fieri videtur, spectata sola natura cuiusvis intelligentiae, esse in potestate eius destruere totum hunc mundum inferiorem, eiusdem ordinem immutare et elevare, verbi gratia, totam terram usque

tierra entera hasta el cielo, y al mismo cielo someterlo a un movimiento más veloz o más lento, cosas todas que parecen muy absurdas.

27. Y a estas cosas responde Santo Tomás, q. 18 *De Malo*, a. 6, ad 7, que, aun cuando el ángel mueva por su voluntad, tiene por su naturaleza un modo definido y una potestad para mover, que no puede rebasar aunque lo pretenda, y en el a. 10, ad 8, agrega que no se sigue de ahí que pueda el ángel mover toda la tierra, porque no está en proporción con su naturaleza cambiar el orden de los elementos del mundo. Pero, a pesar de todo, no puede negarse que, considerada escuetamente la virtud de las inteligencias, sería suficiente para destruir todo el universo en cuanto a su orden y composición, valiéndose del movimiento local. Sin embargo, considerado ese poder en cuanto está bajo las leyes de la providencia divina, no puede inmutar dicho orden; igual que, por ejemplo, no puede conseguir que se dé el vacío, puesto que, aun cuando sea capaz de apartar de su lugar un cuerpo, no puede, sin embargo, impedir que a éste suceda otro, no por defecto de virtud intrínseca considerada absolutamente, sino porque no puede dejar de estar sometido a las leyes del creador. E igualmente, con el mismo poder con que mueve el ángel al primer móvil desde oriente hasta occidente, podría moverlo desde occidente a oriente, si no se opusiera el orden establecido por el Creador. Y de este modo se ha de entender la referida opinión, que explica con estas palabras San Agustín, XVIII *De Civit.*, c. 18: *Hay que creer con toda firmeza que Dios omnipotente puede hacer todas las cosas que quiere, y que un demonio o un ángel no obra según la potencia de su naturaleza más que aquello que El le permite.*

28. Por último consta fácilmente de lo dicho que un ángel puede mover eficientemente a otro ángel en sentido local con su virtud natural. Y añado esto porque es cierto que con la virtud sobrenatural un ángel bienaventurado puede mover o detener a un demonio, incluso de superior naturaleza; lo mismo que, por el contrario, al mismo orden sobrenatural se debe que un ángel malo no pueda tener ninguna acción semejante sobre el bueno, aun cuando éste sea de naturaleza inferior. Pero todo esto pertenece a los teólogos. Por tanto, considerando las inteligencias en su pura naturaleza, la aserción establecida parece verdadera, ya que con la misma virtud con que se mueve un ángel a sí mismo puede mover

ad caelum, et caelum ipsum velocius vel tardius agitare, quae videntur valde absurda.

27. Ad haec autem respondet D. Thomas, q. 18 de Malo, a. 6, ad 7, licet angelus moveat per voluntatem, habere ex natura sua definitum modum ac potestatem movendi, quam non potest excedere etiamsi velit, et a. 10, ad 8, addit non sequi posse angelum movere totam terram, quia non est proportionatum naturae eius ut mutet ordinem elementorum mundi. Sed nihilominus negari non potest quin, nude considerata virtute intelligentiarum, sufficiens esset per motum localem ad evertendum totum universum, quantum ad ordinem et compositionem eius. Considerata tamen illa potentia ut est sub legibus providentiae divinae, non potest eum ordinem immutare; ut, verbi gratia, non potest facere ut detur vacuum, quia, licet possit removere unum corpus a suo loco, non potest tamen simul impedire ne aliud illi succedat, non ex defectu intrinsecae virtutis absolute consideratae, sed quia non potest non subesse legibus creatoris. Et similiter, qua potestate angelus movet primum mobile ab oriente in occidens, posset illud movere ab occidente in oriens, nisi obstaret ordo a creatore positus. Atque hoc modo intelligenda est praedicta sententia, quam his verbis declaravit August., XVIII de Civit., c. 18: *Firmissime credendum est omnipotentem Deum omnia posse facere quae voluerit, nec daemonem seu angelum aliquid operari secundum suae naturae potentiam, nisi quod ille permiserit.*

28. Ultimo ex dictis facile constat posse etiam unum angelum efficienter movere localiter alium angelum virtute naturali. Quod addo, quia certum est virtute supernaturali posse angelum beatum movere vel detinere daemonem, etiam natura superiorem; sicut, e converso, ex eodem ordine supernaturali oritur ut pravus angelus nullam similem actionem possit habere in bonum, etiamsi in natura illo sit inferior. Sed haec ad theologos spectant. Considerando igitur intelligentias in pura natura, videtur certa assertio posita, quia qua virtute angelus movet se-

a otro, porque puede también mover un cuerpo; en efecto, parece que se da entre las inteligencias mismas en sí una proporción mayor que aquella que guardan con los cuerpos. Igualmente pueden mover a las almas separadas; por consiguiente, también a las otras inteligencias.

29. Pero hablamos de una moción no solamente moral, que se da mediante el imperio, sino de la que se da por la propia eficiencia e impresión del mismo movimiento. Por lo cual, si la inteligencia superior se compara con las de naturaleza inferior, la conclusión es verdadera absolutamente y sin restricción, ya que un ser inferior no puede resistir a uno superior; en cambio, hablando, por el contrario, de un inferior sobre un superior, necesita una limitación, concretamente, que el superior no resista, sino que se deje mover; pues si resiste, al ser de virtud superior, no podrá ser vencido por otra. Y con lo dicho baste acerca de este movimiento, sobre el cual exponen los teólogos extensamente qué es, y tal vez añadiremos nosotros algo más después, al tratar del *donde* y el *cuando*.

30. En cambio, tratando de otra acción intencional, es cierto que una verdadera inteligencia no puede a su arbitrio y con potestad absoluta modificar a otra en cuanto a formas intencionales, cosa que puede probarse *a fortiori* por lo dicho de la inmutación corporal de la materia en cuanto a la forma. En cambio, si a manera de objeto inteligible en acto puede imprimir la especie de uno o varios actos suyos, ya sea una inteligencia sobre otra o sobre el alma separada, es un asunto que requiere una disputación larga, propia de los teólogos, y de ello hemos dicho algo antes en la disp. XVIII, s. 5. Y, por esto, baste ya con lo dicho acerca de las inteligencias creadas.

ipsum, potest movere alium, cum possit etiam movere corpus; videtur enim esse maior proportio inter ipsas intelligentias inter se, quam cum corporibus. Item movere possunt animas separatas; ergo et alias intelligentias.

29. Loquimur autem de motione non solum morali, quae est per imperium, sed etiam de illa quae est per propriam efficientiam et impressionem ipsius motus. Quapropter si intelligentia superior ad inferiores in natura comparetur, conclusio absolute et sine restrictione vera est, quia non potest inferior superiori resistere; at vero e contrario de inferiori circa superiorem loquendo, limitatione indiget, nimirum si superior non resistat, sed moveri se sinat; nam si resistat, cum sit superioris virtutis, non poterit ab alia vinci. Et haec sint satis de hoc motu, de quo quid sit late tractant theologi, et fortasse aliquid attingemus infra, disputando de *ubi*, et *quando*.

30. De alia vero actione intentionali, certum est non posse veram intelligentiam immutare aliam ad formas intentionales pro suo arbitratu et absoluta potestate, quod a fortiori probari potest ex dictis de immutatione corporalis materiae ad formam. An vero per modum obiecti intelligibilis actu possit saltem sui vel suorum actuum speciem imprimere, vel una intelligentia in aliam, vel in animam separatam, res est quae longa indiget disputatione, theologorum propria, et a nobis aliquid supra tactum est, disp. XVIII, sect. 5. Et ideo de intelligentiis creatis haec dixisse sufficiat.

DISPUTACION XXXVI

LA SUSTANCIA MATERIAL EN GENERAL

RESUMEN

Comienza la disputación con un breve prólogo en el que primeramente justifica Suárez que se trate de la sustancia material en la metafísica (1), y pasa después a señalar que, por haber sido abordados ya anteriormente la mayoría de los puntos acerca de la materia —afirmación que corrobora con citas de las Disputaciones (2)— queda únicamente por exponer aquí cuanto ayude a conocer mejor la razón esencial de esa sustancia (3). Divide, por tanto, la disputación en dos partes:

I: En qué consiste la razón esencial de la sustancia material (Sec. 1 y 2).
II: Qué le confieren la materia y la forma, por separado o unidas (Sec. 3).

SECCIÓN I

La primera parte se puede considerar subdividida en otras dos, de las cuales la primera corresponde a esta sección. En ella trata preferentemente de distinguir el concepto esencial de sustancia material del concepto de sustancia corpórea. Define primeramente la sustancia material (1) en función de la cantidad, referida ya solamente a la materia, ya a la materia y a la forma; y seguidamente la compara con la sustancia corpórea (2): afirma que realmente son una misma cosa; conceptualmente, en cambio, hay opiniones diferentes, fundadas ya en la mayor o menor precisión del concepto, ya en su mayor o menor universalidad (3). Suárez no puede defender esa distinción, fundada en la universalidad, debido a que mantiene la conexión necesaria de sustancia y cantidad y su reciprocidad; sin embargo, admite que el concepto de sustancia material difiere del concepto de cuerpo en que el primero dice solamente la razón de sustancia que hay en el cuerpo (4), la cual es algo intermedio entre la sustancia en común y el cuerpo, aun cuando en el caso presente la sustancia material no signifique la razón de sustancia en común, debido a dos razones que aduce. Propone la objeción que podía oponerse en favor de esa razón de sustancia en común (5), que refuta seguidamente (6-8) y resuelve de raíz la dificultad (9), distinguiendo dos modos de decirse un concepto más preciso (10-11). Resuelve la cuestión probando que la razón de sustancia material y la de corpórea son lo mismo, y consisten en que la sustancia está compuesta de materia y forma (12); difieren únicamente en que corpóreo se define en relación con la cantidad; por eso la razón de material parece anterior y más esencial que la otra (13).

a otro, porque puede también mover un cuerpo; en efecto, parece que se da entre las inteligencias mismas en sí una proporción mayor que aquella que guardan con los cuerpos. Igualmente pueden mover a las almas separadas; por consiguiente, también a las otras inteligencias.

29. Pero hablamos de una moción no solamente moral, que se da mediante el imperio, sino de la que se da por la propia eficiencia e impresión del mismo movimiento. Por lo cual, si la inteligencia superior se compara con las de naturaleza inferior, la conclusión es verdadera absolutamente y sin restricción, ya que un ser inferior no puede resistir a uno superior; en cambio, hablando, por el contrario, de un inferior sobre un superior, necesita una limitación, concretamente, que el superior no resista, sino que se deje mover; pues si resiste, al ser de virtud superior, no podrá ser vencido por otra. Y con lo dicho baste acerca de este movimiento, sobre el cual exponen los teólogos extensamente qué es, y tal vez añadiremos nosotros algo más después, al tratar del *donde* y el *cuando*.

30. En cambio, tratando de otra acción intencional, es cierto que una verdadera inteligencia no puede a su arbitrio y con potestad absoluta modificar a otra en cuanto a formas intencionales, cosa que puede probarse *a fortiori* por lo dicho de la inmutación corporal de la materia en cuanto a la forma. En cambio, si a manera de objeto inteligible en acto puede imprimir la especie de uno o varios actos suyos, ya sea una inteligencia sobre otra o sobre el alma separada, es un asunto que requiere una disputación larga, propia de los teólogos, y de ello hemos dicho algo antes en la disp. XVIII, s. 5. Y, por esto, baste ya con lo dicho acerca de las inteligencias creadas.

ipsum, potest movere alium, cum possit etiam movere corpus; videtur enim esse maior proportio inter ipsas intelligentias inter se, quam cum corporibus. Item movere possunt animas separatas; ergo et alias intelligentias.

29. Loquimur autem de motione non solum morali, quae est per imperium, sed etiam de illa quae est per propriam efficientiam et impressionem ipsius motus. Quapropter si intelligentia superior ad inferiores in natura comparetur, conclusio absolute et sine restrictione vera est, quia non potest inferior superiori resistere; at vero e contrario de inferiori circa superiorem loquendo, limitatione indiget, nimirum si superior non resistat, sed moveri se sinat; nam si resistat, cum sit superioris virtutis, non poterit ab alia vinci. Et haec sint satis de hoc motu, de quo quid sit late tractant theologi, et fortasse aliquid attingemus infra, disputando de *ubi*, et *quando*.

30. De alia vero actione intentionali, certum est non posse veram intelligentiam immutare aliam ad formas intentionales pro suo arbitratu et absoluta potestate, quod a fortiori probari potest ex dictis de immutatione corporalis materiae ad formam. An vero per modum obiecti intelligibilis actu possit saltem sui vel suorum actuum speciem imprimere, vel una intelligentia in aliam, vel in animam separatam, res est quae longa indiget disputatione, theologorum propria, et a nobis aliquid supra tactum est, disp. XVIII, sect. 5. Et ideo de intelligentiis creatis haec dixisse sufficiat.

DISPUTACION XXXVI

LA SUSTANCIA MATERIAL EN GENERAL

RESUMEN

Comienza la disputación con un breve prólogo en el que primeramente justifica Suárez que se trate de la sustancia material en la metafísica (1), y pasa después a señalar que, por haber sido abordados ya anteriormente la mayoría de los puntos acerca de la materia —afirmación que corrobora con citas de las Disputaciones (2)— queda únicamente por exponer aquí cuanto ayude a conocer mejor la razón esencial de esa sustancia (3). Divide, por tanto, la disputación en dos partes:

I: En qué consiste la razón esencial de la sustancia material (Sec. 1 y 2).
II: Qué le confieren la materia y la forma, por separado o unidas (Sec. 3).

SECCIÓN I

La primera parte se puede considerar subdividida en otras dos, de las cuales la primera corresponde a esta sección. En ella trata preferentemente de distinguir el concepto esencial de sustancia material del concepto de sustancia corpórea. Define primeramente la sustancia material (1) en función de la cantidad, referida ya solamente a la materia, ya a la materia y a la forma; y seguidamente la compara con la sustancia corpórea (2): afirma que realmente son una misma cosa; conceptualmente, en cambio, hay opiniones diferentes, fundadas ya en la mayor o menor precisión del concepto, ya en su mayor o menor universalidad (3). Suárez no puede defender esa distinción, fundada en la universalidad, debido a que mantiene la conexión necesaria de sustancia y cantidad y su reciprocidad; sin embargo, admite que el concepto de sustancia material difiere del concepto de cuerpo en que el primero dice solamente la razón de sustancia que hay en el cuerpo (4), la cual es algo intermedio entre la sustancia en común y el cuerpo, aun cuando en el caso presente la sustancia material no signifique la razón de sustancia en común, debido a dos razones que aduce. Propone la objeción que podía oponerse en favor de esa razón de sustancia en común (5), que refuta seguidamente (6-8) y resuelve de raíz la dificultad (9), distinguiendo dos modos de decirse un concepto más preciso (10-11). Resuelve la cuestión probando que la razón de sustancia material y la de corpórea son lo mismo, y consisten en que la sustancia está compuesta de materia y forma (12); difieren únicamente en que corpóreo se define en relación con la cantidad; por eso la razón de material parece anterior y más esencial que la otra (13).

SECCIÓN II

Versa esta sección sobre el segundo problema de la primera parte, es decir, si la esencia de la sustancia material consiste en la sola forma sustancial o también en la materia. Tras de exponer los motivos de duda (1) y la opinión de Averroes (2), pasa a explicar y defender la sentencia verdadera (3), esto es, que la materia pertenece a la esencia de la sustancia material. Esto se probará con cuatro fórmulas: 1.ª, la sustancia material completa tiene una quididad y esencia, en el mismo grado en que es verdaderamente una per se *(4); 2.ª, la sustancia material, en cuanto es un ente uno* per se, *no es la forma sola ni la materia, sino el compuesto (5); 3.ª, la esencia íntegra de esta sustancia no es la materia sola ni la forma sola, sino una naturaleza compuesta de ambas, que es una* per se *en la razón de naturaleza o esencia (6); va probando estas afirmaciones, solucionando conjuntamente las dificultades (7-11), y afirma como 4.ª fórmula que la materia pertenece a la esencia de la sustancia material como incoación y fundamento de la esencia, que se constituye y completa totalmente por la forma (12). Termina la sección con la explicación de los textos de Aristóteles que se adujeron (13) y la solución de los motivos de duda propuestos (14-16).*

SECCIÓN III

Pasamos a la segunda parte de la disputación, que trata de si la sustancia material es algo distinto de la materia y la forma consideradas simultáneamente, y de la unión de ambas. Empieza por justificar el tema en esta disputación, ya que de suyo es una cuestión general a todas las sustancias compuestas (1); y enumera a continuación las opiniones que se dan acerca de ello: 1.ª opinión: se da distinción real entre el compuesto y cada componente, ya se tomen por separado o conjuntamente (2); su fundamento se resume en tres proposiciones (3-4). 2.ª opinión: se da una distinción modal (5). 3.ª opinión: no se da ninguna distinción real, aunque sea modal, sino solamente de razón (6). Seguidamente pasa a probar esta tercera opinión, que juzga la verdadera, y se basa en tres razones: la sustancia compuesta se distingue realmente de cada una de las partes, no en su totalidad, sino por inclusión de una parte en otra (7); la sustancia compuesta se distingue realmente de la materia y la forma, como incluyéndolas y agregándoles la real unión sustancial de éstas, y eso es algo distinto realmente de ellas y de su agregado, pero no a la manera de una cosa, sino como un modo (8); finalmente, la sustancia entera no se distingue más que conceptualmente de las partes juntas y unidas (9). Prueba largamente cada una de estas afirmaciones (10-14) y cierra la sección con la respuesta a las objeciones y las refutaciones de las otras opiniones enumeradas (15-18).

DISPUTACION XXXVI

LA SUSTANCIA MATERIAL EN GENERAL

1. La consideración de la sustancia, en cuanto puede pertenecer al metafísico, se termina con el estudio de este miembro o razón común; pues todos los seres inferiores que están contenidos en la sustancia material quedan por debajo de la abstracción metafísica y, por ello, no pertenecen al metafísico, sino al filósofo natural. Más todavía, hablando de modo esencial y directo, incluso la sustancia material como tal entra en el objeto de toda la filosofía natural y hasta tal vez es el objeto propio y adecuado de esa ciencia o parte de la filosofía que se contiene en los libros de la *Física*. Con todo, como advertí en la disputación proemial, es también misión del metafísico considerar algo acerca de la sustancia material según esta razón precisiva, no sólo para completar y explicar exactamente la división de la sustancia en material e inmaterial, la cual sólo el metafísico puede dar y explicar, sino también, especialmente, para explicar en esta sustancia la misma razón de la quididad, y para determinar los fines propios de la consideración filosófica, y atribuirle su objeto y los principios que debe emplear para hallar la esencia propia y específica de cada sustancia material.

2. Ahora bien, hemos dicho en lo que precede tantas cosas acerca de la sustancia material, que apenas queda nada por decir. Pues, en primer lugar, se trató en las disputaciones XIII y XV de los principios intrínsecos de esta sustancia, que son la materia y la forma, ya que éstas se cuentan entre los géneros de causas y no se podía separar fácilmente la consideración de una razón de la otra. Se

DISPUTATIO XXXVI

DE SUBSTANTIA MATERIALI IN COMMUNI

1. Substantiae consideratio, quatenus ad metaphysicum spectare potest, in huius membri seu communis rationis contemplatione terminatur; nam inferiora omnia quae sub materiali substantia continentur sunt infra metaphysicam abstractionem, et ideo non ad metaphysicum, sed ad philosophum naturalem pertinent. Immo, per se ac directe loquendo, etiam substantia materialis ut sic, cadit sub obiectum totius philosophiae naturalis, immo fortasse est proprium et adaequatum obiectum illius scientiae vel partis philosophiae quae in libris Physicorum continetur. Tamen, ut in disputatione prooemiali dixi, etiam est metaphysici muneris aliquid de substantia materiali secundum hanc praecisam rationem eius contemplari, tum ut perficiat et exacte declaret divisionem substantiae in immaterialem et materialem, quam solus metaphysicus tradere et explicare potest, tum maxime ut ipsam rationem quidditatis in hac substantia explicet, et fines proprios philosophicae considerationis praescribat suumque obiectum illi tribuat et principia quibus uti debet ad propriam et specificam essentiam uniuscuiusque materialis substantiae inveniendam.

2. Sunt autem tam multa a nobis dicta in superioribus de materiali substantia, ut vix aliquid dicendum supersit. Dictum est enim imprimis disp. XIII et XV de principiis intrinsecis huius substantiae, quae sunt materia et forma, quoniam haec inter causarum genera computantur; nec potuit commode unius rationis consideratio ab alia se-

trató a continuación en la disputación XVIII de la virtud activa de esta sustancia, ya que era ello necesario para considerar totalmente la virtud y razón de la causa eficiente, y en consecuencia se tocó allí (en cuanto lo tolera la metafísica) el modo de generación y producción de tal sustancia, pues estas cosas son cuasi correlativas y conexionadas necesariamente con la consideración de las causas. Además, desde la disputación XXX se trató de la existencia de esta sustancia y de qué modo se distingue de su esencia. Y, por fin, se habló de su supuesto y de la distinción entre éste y la naturaleza en las sustancias materiales en la disputación XXXIV. De las propiedades reales de esta sustancia hemos de tratar después —en lo que se refiere a nosotros—, cuando nos ocupemos de los accidentes, como se hizo también al comienzo de la disputación precedente. Por lo cual, aquí sólo añadiremos unas pocas cosas que parecen referirse a una mejor explicación de la razón esencial de esta sustancia, concretamente, en qué consiste esta razón esencial y qué le confieren a ella la materia y la forma, ya sea individualmente, ya tomadas conjuntamente.

SECCION PRIMERA

CUÁL ES EL CONCEPTO ESENCIAL DE SUSTANCIA MATERIAL Y SI SE IDENTIFICA TOTALMENTE CON EL CONCEPTO DE SUSTANCIA CORPÓREA

1. *Qué se entiende por sustancia material.*— En lo referente al valor del nombre, se sabe que la sustancia material es aquella que consta de materia y forma, ya se trate de una forma material o espiritual, con tal de que sea una verdadera forma de la materia. Y se llama sustancia corpórea aquella que tiene por su naturaleza esa mole corpórea que nosotros no podemos ni concebir ni explicar de otro modo que por la extensión de las partes que experimentamos en las sustancias sensibles, por razón de la cual ocupan un lugar extenso y una parte excluye a otra de su lugar y una sustancia a otra. Y como esa extensión nace de la cantidad, como después veremos, definimos, por ello, la sustancia corpórea como tal en orden a la cantidad, diciendo que es aquella sustancia que es capaz de tres dimen-

iungi. Dictum deinde est disp. XVIII de vi agendi huius substantiae, quia necessarium fuit ad plene considerandam vim et rationem causae efficientis, et ibi consequenter tactum est (quantum metaphysica patitur) de modo generationis et effectionis talis substantiae, quia haec sunt quasi correlativa et necessario connexa cum causarum consideratione. Dictum est praeterea a disp. XXX de existentia huius substantiae, et quo modo ab eius essentia distinguatur. Ac denique dictum est de supposito eius et de distinctione inter ipsum et naturam in materialibus substantiis in disp. XXXIV. De proprietatibus autem realibus huius substantiae, quantum ad nos etiam spectat, dicturi sumus inferius cum de accidentibus disputabimus, ut in initio praecedentis disputationis tactum etiam est. Quocirca hic solum pauca addemus quae ad essentialem rationem huius substantiae magis declarandam pertinere videntur, nimirum, in quo haec ratio essentialis consistat et quid ad illam conferant materia et forma, vel sigillatim vel simul sumptae.

SECTIO PRIMA

QUAE SIT ESSENTIALIS RATIO SUBSTANTIAE MATERIALIS, ET AN EADEM OMNINO SIT CUM RATIONE SUBSTANTIAE CORPOREAE

1. *Quid nominis substantiae materialis.*— Quod attinet ad quid nominis, constat substantiam materialem illam esse quae materia et forma constat, sive forma illa materialis sit, sive spiritualis, dummodo sit vera forma materiae. Substantia vero corporea dicitur illa quae natura sua habet hanc corpoream molem quae a nobis nec concipi nec explicari potest nisi per hanc extensionem partium quam experimur in substantiis sensibilibus, ratione cuius extensum locum occupant et una pars a suo loco alteram excludit et una substantia alteram. Et quia haec extensio a quantitate provenit, ut infra videbimus, ideo substantiam corpoream ut sic per ordinem ad quantitatem definimus, dicentes esse illam substantiam quae est ca-

siones, ya sea en su totalidad, es decir, que puede extenderse de ese modo según su materia y su forma, ya sea solamente en su materia.

2. *En qué relación están la razón de sustancia material y la razón de sustancia corpórea.*— En segundo lugar, por lo que se refiere a la cosa misma, se ha probado en lo que precede que la sustancia material y la corpórea son, en realidad, lo mismo y se dicen recíprocamente; pues no hay ninguna sustancia corpórea que no conste de materia y forma, ni hay sustancia alguna que conste de materia y forma que no sea corpórea y cuanta, al menos por razón de la materia. Pero no podemos negar que en el concepto precisivo de la mente es una la razón de sustancia material como tal y otra la de sustancia corpórea como tal, ya que, manteniendo ese concepto y esa definición de sustancia material, a saber, que conste de materia y forma, o de acto y potencia sustanciales realmente distintos, todavía se halla en duda el entendimiento de si toda sustancia de esta clase es corpórea, de tal modo que esto pertenezca a su razón intrínseca: y en esto no se trata sólo de una precisión del entendimiento, sino que ha habido muchos que lo han negado. Y, por el contrario, de modo semejante, manteniéndose ese concepto de sustancia corpórea que hemos descrito anteriormente, todavía duda la mente de si toda sustancia tal consta de materia y forma; y no han faltado tampoco quienes lo negasen. Por consiguiente, esas razones son, al menos en el concepto precisivo de la mente, distintas. Y de aquí surge la duda de cuál de ellas sea esencial para la sustancia material; esencial, digo, no sólo atendiendo a la realidad, sino también a nuestra manera de entender. Puede dudarse también de si una de esas razones es de suyo más abstracta y universal que otra, al menos conceptualmente.

3. En este punto pueden idearse varias fórmulas: una es que la razón de sustancia corpórea es de suyo más universal, porque no hay contradicción en que se entienda la sustancia corpórea sin composición física de partes esenciales, aun cuando tal vez en la realidad misma haya contradicción en que se dé. O, por el contrario, que la sustancia que consta de materia es algo más universal que la sustancia cuanta o corpórea; porque, en virtud del concepto de sustancia material como tal, se expresa algo común e indiferente. Una y otra parte de esta afirma-

pax trinae dimensionis, sive secundum se totam, id est, secundum materiam et formam ita extendi possit, sive tantum secundum materiam.

2. *Quomodo se habeant ratio substantiae materialis et ratio substantiae corporeae.*— Deinde, quod ad rem spectat, probatum est in superioribus substantiam materialem et corpoream in re idem esse et reciproce dici; nulla est enim substantia corporea quae ex materia et forma non constet, neque ulla est substantia, materia et forma constans, quae corporea et quanta non sit, saltem ratione materiae. Non possumus autem negare quin secundum mentis praecisionem alia sit ratio substantiae materialis ut sic, et substantiae corporeae ut sic, quia, stante illo conceptu et illa definitione substantiae materialis, nimirum, quod constet materia et forma, seu actu et potentia substantialibus realiter distinctis, adhuc dubitat intellectus an omnis huiusmodi substantia corporalis sit, ita ut hoc sit de intrinseca ratione eius: nec solum in hoc reperitur praecisio intellectus, sed etiam inventi multi sunt qui id negaverint. Et similiter, e contrario, stante illo conceptu substantiae corporeae supra a nobis descripto, adhuc etiam dubitat mens an omnis substantia talis constet materia et forma; nec defuerunt qui id negaverint. Sunt ergo illae rationes saltem secundum mentis praecisionem distinctae. Et hinc oritur dubitatio, quae illarum sit essentialis substantiae materiali; essentialis (inquam) non tantum secundum rem, sed etiam secundum nostram rationem intelligendi. Dubitari etiam potest an una illarum rationum sit de se abstractior et universalior quam alia, saltem secundum rationem.

3. In qua re varii possunt excogitari dicendi modi: unus est rationem substantiae corporeae ex se universaliorem esse, quia non repugnat intelligi substantiam corpoream absque physica compositione partium essentialium, etiamsi fortasse repugnet in re ipsa dari. Vel e converso substantiam ex materia constantem esse quid universalius quam substantiam quantam seu corpoream; quia ex vi conceptus substantiae materialis ut sic significatur aliquid commune et indif-

ción tiene la misma probabilidad que tienen las opiniones que afirman que puede darse una sustancia material e incorpórea, o al contrario, corpórea y que no conste de materia; sin embargo, nosotros no la podemos defender con ninguna probabilidad, supuesto lo que se dijo antes de la conexión necesaria y de la reciprocidad de la materia y la cantidad, y lo que dijimos también al tratar de los universales. En efecto, es contradictorio que una razón concebida sea universal solamente por el modo de significar y concebir, si a esa razón concebida le repugna comunicarse a varios, ya que en la no repugnancia para los opuestos consiste o se funda la razón de universalidad. Por ello, pues, la verdadera razón de la deidad o de Dios no puede ser universal, aun cuando parezca expresarse con un nombre común, ya que le repugna estar en varios individuos o especies. Por tanto, en la misma proporción repugna que una razón concebida sea más universal que otra, si repugna que a una cosa se comunique una razón a la cual otra no se comunica, y al contrario, pues esto va directamente en contra de la razón de mayor universalidad. Por consiguiente, si esas dos razones no solamente se hallan siempre juntas de hecho, sino que también consideradas como posibles tienen esa intrínseca conexión y reciprocidad enteramente inseparable, no puede concebirse una como más universal que la otra, aunque una pueda separarse de la otra, porque el concepto más universal no sólo dice precisión de uno respecto del otro, sino también aptitud y no repugnancia de existir sin el otro.

4. Por tanto, a causa de esto puede decirse de otro modo que, aunque el concepto de sustancia compuesta de materia y forma considerado de modo absoluto no sea más universal que el concepto de cuerpo, y cuasi intermedio entre la sustancia en general y el cuerpo, ya que solamente esto concluye de modo suficiente el razonamiento propuesto, sin embargo el concepto de sustancia material se diferencia del concepto de cuerpo en que la sustancia material como tal dice sólo la razón misma de sustancia que hay en el cuerpo, la cual es, en cierto modo, algo intermedio entre la sustancia en común y el cuerpo. En efecto, la sustancia en común dice una sustancia absolutamente abstracta e indiferente para ser material o inmaterial; en cambio, el cuerpo dice de modo determinado una cierta

ferens. Utraque pars huius sententiae eam habet probabilitatem quam habent sententiae asserentes posse dari substantiam materialem et incorpoream, vel e converso corpoream et non constantem ex materia; tamen a nobis nulla probabilitate defendi potest, suppositis quae supra dicta sunt de necessaria connexione et reciprocatione materiae et quantitatis, et quae etiam diximus tractando de universalibus. Repugnat enim rationem aliquam conceptam ex solo modo significandi et concipiendi esse universalem, si tali rationi conceptae repugnet communicari pluribus, cum in oppositis non repugnantia ratio universalitatis consistat, vel fundetur. Ideo enim vera ratio deitatis seu Dei non potest esse universalis, quantumvis communi nomine significari videatur, quia ei repugnat in multis speciebus aut individuis reperiri. Sic igitur pari proportione repugnat unam rationem conceptam esse universaliorem alia, si repugnat alicui rei communicari unam cui non communicetur alia, et e contrario, quia hoc est directe contra rationem maioris universalitatis. Si ergo non solum de facto illae duae rationes semper reperiuntur coniunctae, sed etiam de possibili habent illam intrinsecam connexionem et reciprocationem omnino inseparabilem, non potest una concipi ut universalior alia, quamvis possit una praescindi ab alia, quia universalior conceptus non solum dicit praecisionem unius ab alio, sed etiam aptitudinem et non repugnantiam essendi absque alio.

4. Propter hoc igitur dici aliter potest, licet conceptus substantiae compositae ex materia et forma absolute non sit universalior conceptu corporis, et quasi medius inter substantiam in communi et corpus, hoc enim tantum sufficienter concludit discursus factus, nihilominus tamen in hoc differre conceptum substantiae materialis a conceptu corporis, quod substantia materialis ut sic solum dicit ipsam rationem substantiae, quae est in corpore, quae quodammodo medium quoddam est inter substantiam in communi et corpus. Nam substantia in communi dicit substantiam simpliciter abstractam et indifferentem ad materialem et immaterialem;

sustancia en cuanto constituida por la diferencia subalterna de cuerpo; en cambio, la sustancia, en cuanto unida a la diferencia "cuerpo", ni expresa una sustancia con total indiferencia, ni dice aquel elemento formal constituido por la diferencia "cuerpo", sino que expresa la misma razón genérica en cuanto existente en tal especie. Efectivamente, es distinto considerar al animal en el hombre, de considerar al hombre como tal, o al animal de modo absoluto. Pero, aun cuando en general sea verdad que la razón genérica y la específica puedan concebirse de todos esos modos, sin embargo, en el caso presente, parece falso que la sustancia material como tal signifique la sola razón común de sustancia, concebida con aquella razón intermedia. En primer lugar, ciertamente, porque el género, cuando se concibe de ese modo, no se concibe como un todo universal o actual, sino sólo como una parte material metafísica subyacente a esa diferencia y unida actualmente con ella. En cambio, la sustancia material no expresa la sola razón común de sustancia concebida de ese modo, sino que dice un cierto todo o algo actual constituido bajo la sustancia en común, mediante aquella diferencia, concretamente, *material*, o dice también un todo universal que abarca en sí todas las sustancias materiales y que dice confusamente toda la esencia de ellas; por consiguiente. En segundo lugar, porque la razón genérica, considerada en una especie, no incluye intrínsecamente alguna diferencia esencial que no incluya también la misma razón genérica tomada absolutamente, sino que connota solamente la unión con tal diferencia; y, en cambio, la sustancia material añade intrínsecamente la diferencia esencial sobre la noción de sustancia en común; por consiguiente, no dice solamente la razón común de sustancia, en cuanto está en un cuerpo. La menor se prueba porque la sustancia material está constituida intrínseca y esencialmente por la diferencia *material*, y por ella difiere también de la sustancia inmaterial.

5. *Objeción.*— Objetará alguien que el cuerpo se compone metafísicamente de sustancia y corporeidad; por consiguiente, es menester que la sustancia, en cuanto está en un cuerpo y lo compone metafísicamente, diga algún compuesto de materia y forma; por consiguiente, la sustancia material no puede significar otra cosa que la sustancia en común según el ser que tiene en el cuerpo. Se prueba

corpus vero dicit determinate quamdam substantiam, ut constitutam per differentiam subalternam corporis; substantia vero, ut coniuncta differentiae corporis, nec dicit substantiam cum totali indifferentia, nec formale illud constitutum per differentiam corporis, sed ipsam rationem genericam, ut in tali specie existentem. Aliud est enim considerare animal in homine, et aliud considerare hominem ut sic, vel animal absolute. Sed, licet in communi verum sit posse rationem genericam et specificam illis omnibus modis concipi, tamen in praesenti falsum videtur substantiam materialem ut sic significare solam communem rationem substantiae illa media ratione conceptam. Primo quidem, quia genus, quando illo modo concipitur, non concipitur ut totum aliquod universale aut actuale, sed solum ut pars materialis metaphysica substans tali differentiae et illi actu coniuncta. Substantia autem materialis non dicit solam communem rationem substantiae hoc modo conceptam, sed dicit quoddam totum seu actuale constitutum sub substantia in communi, per differentiam illam, scilicet *materialis*, vel etiam dicit totum universale complectens sub se omnes substantias materiales et confuse dicens totam essentiam earum; ergo. Secundo, quia ratio generica in specie aliqua considerata non includit intrinsece aliquam differentiam essentialem, quam non includat eadem ratio generica absolute sumpta, sed connotat tantum coniunctionem ad talem differentiam; at vero substantia materialis addit intrinsece differentiam essentialem supra substantiam in communi; ergo non tantum dicit communem rationem substantiae, quatenus est in corpore. Minor probatur, quia substantia materialis intrinsece et essentialiter constituitur per differentiam *materialis* et per illam etiam differt a substantia immateriali.

5. *Obiectio.*— Obiiciet aliquis, quia corpus methaphysice componitur ex substantia et corporeo; ergo necesse est ut substantia, quatenus est in corpore et metaphysice componit illud, dicat aliquod compositum ex materia et forma; ergo substantia materialis nihil aliud significare potest nisi substantiam in communi secundum esse quod habet in corpore. Prima consequentia probatur, quia

la primera consecuencia, porque la sustancia en común, en cuanto está en el cuerpo, es una sustancia completa, ya que esto pertenece a la razón de sustancia en común; por tanto, es sustancia compuesta, pues en el cuerpo no hay ninguna sustancia o razón de sustancia completa que sea simple, es decir, no compuesta de acto y potencia realmente distintos, ya que toda entidad que es simple de ese modo y que se halla en un cuerpo, es sustancia incompleta; por consiguiente, también el cuerpo mismo, en cuanto es sustancia, o, al contrario, la misma sustancia, en cuanto tiene esta razón común en el cuerpo, la tiene compuesta de materia y forma; luego, con razón se afirmaba que la sustancia material como tal difiere de la sustancia corpórea como tal en que no dice un grado intrínseco de corporeidad, sino el grado de la sustancia en cuanto está en un cuerpo. Y se confirma, pues el cuerpo que pertenece al predicamento de la sustancia dice físicamente algo compuesto de materia y forma sustanciales en común, y esa misma esencia metafísicamente se compone de *sustancia* y *corpórea,* y esa razón de sustancia ni conviene a sola la materia ni a sola la forma, por ser sustancias incompletas, mientras dicha razón expresa una sustancia completa; por consiguiente, esa razón de sustancia completa, en cuanto está en el cuerpo, está compuesta de materia y forma; por tanto, ésta es la razón de sustancia que va expresada con el nombre y concepto de sustancia material.

6. Se responde que se incurre en una cierta equivocidad en los argumentos, al pasar de la cosa misma, tal como existe en la realidad, a la cosa en cuanto concebida o prescindida por el entendimiento. Pues, en la realidad, el argumento concluye que en la sustancia compuesta no se encuentra la razón de sustancia completa como tal, si no es por composición de materia y forma. En este sentido es verdad que la misma razón común de sustancia completa, en cuanto está en el cuerpo, surge de las sustancias incompletas de la materia y de la forma. A pesar de todo, es verdad que la razón de sustancia completa como tal prescinde de esa composición, de tal manera que, si consideramos de modo precisivo esta razón de sustancia, incluso cuando está en el cuerpo, no debe a esta razón común el resultar por composición. Por ello, hay que negar en este sentido que la razón de sustancia en común incluya en su concepto metafísico la composición de materia

substantia in communi, quatenus est in corpore, est substantia completa, quia hoc est de ratione substantiae in communi; ergo est substantia composita, quia in corpore nulla est substantia vel ratio substantiae completae quae sit simplex, id est, non composita ex actu et potentia realiter distinctis, quia omnis entitas hoc modo simplex, quae est in corpore, est substantia incompleta; ergo corpus ipsum, etiam quatenus est substantia, vel e converso substantia ipsa, prout hanc communem rationem habet in corpore, habet illam compositam ex materia et forma; ergo recte dicebatur substantiam materialem ut sic in hoc differre a substantia corporea ut sic, quod non dicit intrinsecum gradum corporeitatis, sed gradum substantiae, prout est in corpore. Et confirmatur, nam corpus de praedicamento substantiae physice dicit compositum ex materia et forma substantialibus in communi, et illamet essentia metaphysice componitur ex *substantia* et *corporea,* quae ratio substantiae nec soli materiae convenit nec soli formae, quia sunt substantiae incompletae, illa vero ratio dicit substantiam completam; ergo illa ratio substantiae completae, prout est in corpore, est composita ex materia et forma; ergo haec ratio substantiae est quae importatur nomine et conceptu substantiae materialis.

6. Respondetur committi quamdam aequivocationem in argumentis transeundo ab ipsa re, prout in re existit, ad rem prout conceptam seu praecisam per intellectum. Nam in re concludit argumentum in substantia composita non reperiri rationem substantiae completae ut sic, nisi per compositionem materiae et formae. Quo sensu verum est ipsam communem rationem substantiae completae, prout est in corpore, consurgere ex substantiis incompletis materiae et formae. Nihilominus tamen verum est rationem substantiae completae ut sic abstrahere ab huiusmodi compositione, ita ut, si praecise hanc rationem substantiae consideremus, etiam in corpore non habeat ex hac communi ratione quod per compositionem consurgat. Unde hoc sensu negandum est rationem substantiae in communi includere in conceptu suo metaphysico com-

y forma. Esto es claro, porque, en virtud de este concepto, no incluye intrínsecamente nada más que lo que el ángel incluye en cuanto sustancia; de lo contrario, el cuerpo y el ángel no convendrían unívocamente en la razón de sustancia.

7. Por esto, se responde en forma al argumento distinguiendo el consiguiente de la primera consecuencia, a saber, considerado en la realidad, o considerado en su concepto precisivo; en la realidad, es verdad que la misma razón de sustancia completa que se da en el cuerpo está compuesta de materia y de forma, cosa que muestran perfectamente las pruebas allí aducidas. En cambio, según nuestro concepto precisivo, no es verdad que la razón de sustancia completa incluya, ni siquiera en el cuerpo, la composición de materia y forma en su concepto precisivo; de lo contrario, no habría una semejanza unívoca entre el cuerpo y el espíritu atendiendo a esa razón. Ni en contra de esta parte tienen valor las pruebas aducidas; pues se refieren claramente a la cosa misma considerada en su realidad, y no concebida precisivamente como tal. Por esto, tratando de ella como tal, concedemos también que esa razón de sustancia, como se da en el cuerpo, no es simple, pero negamos que como tal sea compuesta; pues, por razón de la precisión de nuestro entendimiento, hace abstracción de ambos términos y dice sólo la razón de ente completo por sí, que ni tiene de suyo composición, ni simplicidad, aun cuando en la realidad tenga siempre una de estas dos cosas, según la diferencia a la que se une.

8. Pero como no podemos negar que aquel grado metafísico común de sustancia unido a esa diferencia, a saber, *corpórea,* no sólo surja en la realidad por una composición física, sino que pueda concebirse también según aquello que tiene en sí, aunque no lo tenga de suyo, sino como resultado de la unión con tal diferencia, por ello parece que se ha de añadir que en ese grado concebido como tal en el cuerpo se incluye ciertamente la materia y la forma, pero no en cuanto son materia y forma, sino en cuanto sustancias incompletas. Pues esos dos grados pueden ser abstraídos en la materia y forma misma, ya que convienen entre sí en la razón de sustancia incompleta y se distinguen, en cambio, en sus propias razones. Por consiguiente, como la sustancia, tal como se halla en el

positionem materiae et formae. Quod patet, quia ex vi huius conceptus nihil amplius intrinsece includit, quam includat angelus quatenus substantia est; alias corpus et angelus non convenirent univoce in ratione substantiae.

7. Unde ad argumentum in forma respondetur distinguendo consequens primae consequentiae, scilicet, aut secundum rem, aut secundum praecisum conceptum; secundum rem verum est ipsam rationem substantiae completae quae est in corpore esse compositam ex materia et forma, quod bene ostendunt probationes ibi factae. At vero secundum praecisionem nostri conceptus, non est verum rationem substantiae completae, etiam in corpore, includere in suo praeciso conceptu compositionem materiae et formae; alias non esset similitudo univoca inter corpus et spiritum secundum talem rationem. Neque contra hanc partem urgent probationes adductae; nam aperte procedunt de re ipsa secundum se, non vero ut sic praecise concepta. Unde de illa sic loquendo, etiam concedimus talem rationem substantiae, prout est in corpore, non esse simplicem, negamus tamen ut sic esse compositam; ratione enim praecisionis nostri intellectus abstrahit ab utroque et solum dicit rationem entis per se completi, quod ex se nec compositionem habet, nec simplicitatem, licet in re semper habeat alterum horum, iuxta differentiam cui adiungitur.

8. Quia vero negare non possumus quin communis ille gradus metaphysicus substantiae adiunctus tali differentiae, scilicet *corporea,* non solum ex physica compositione in re consurgat, sed etiam concipi possit secundum id quod in se habet, licet non ex se, sed quasi ex consortio talis differentiae, idcirco addendum videtur in gradu illo ut sic concepto in corpore includi quidem materiam et formam, non tamen ut materia et forma sunt, sed ut substantiae incompletae. Possunt enim hi duo gradus in materia et forma ipsa praescindi; conveniunt enim inter se in ratione substantiae incompletae, distinguuntur tamen in propriis rationibus. Cum ergo substantia, prout est in corpore, solum dicat rationem substantiae completae

cuerpo, dice sólo la razón de sustancia completa unida a la diferencia del cuerpo, aun cuando entendamos que no se da allí sin la composición de materia y forma, sin embargo en esa razón precisiva no concebimos todavía la composición de materia y forma como tales, sino, a lo más, que esa sustancia está compuesta de unas sustancias incompletas que hay en ella. Y así resulta también que la sustancia material no puede decir aquella sola razón de sustancia en cuanto está en el cuerpo, ya que la sustancia material dice de modo expreso e intrínseco sustancia compuesta de materia y forma en cuanto tales, las cuales no dice la razón de sustancia concebida bajo ese concepto, como se ha declarado.

9. Pero podrá insistir alguien diciendo que al menos se sigue de esta última respuesta que entre la sustancia en común y la sustancia material o corpórea se da un concepto intermedio, inferior a la sustancia en común y distinto de la sustancia espiritual y diverso también del concepto de cuerpo o de sustancia material, lo cual es falso, ya que no puede imaginarse un concepto tal que no sea convertible con el de cuerpo. La consecuencia es clara, porque la sustancia completa que surge de las sustancias incompletas distintas realmente se dice que es un concepto más preciso y abstracto que el concepto de la sustancia material, y, sin embargo, la razón de sustancia completa en común queda en ese concepto verdaderamente contraída y determinada hasta el modo peculiar de la sustancia completa, el cual no se da en los ángeles; por consiguiente, ése será un concepto intermedio.

10. Se responde que un concepto más preciso puede decirse de dos maneras. El primer modo es porque absolutamente tomado sea más universal, y en tal sentido hay que negar la consecuencia, porque, en realidad, el concepto de sustancia completa que consta de sustancias incompletas realmente distintas no es más universal que el concepto de cuerpo o de sustancia material. De otro modo puede decirse un concepto más preciso, en cuanto está concebido o constituido por razones más abstractas o más comunes de suyo, aun cuando el concepto mismo constituido por todas ellas no sea más universal, y de ese modo el concepto aquel de sustancia completa que surge de las incompletas puede llamarse más preciso que el concepto de la sustancia material, ya que la razón de sustancia incompleta es más

coniunctam differentiae corporis, etiamsi intelligamus ibi non esse sine compositione materiae et formae, tamen in illa praecisa ratione nondum concipimus compositionem materiae et formae ut sic, sed ad summum quod illa substantia coalescit ex substantiis incompletis quae in illa sunt. Atque ita etiam fit ut substantia materialis non possit dicere solam illam rationem substantiae, secundum quod est in corpore, quia substantia materialis expresse et intrinsece dicit substantiam compositam ex materia et forma ut tales sunt, quas non dicit ratio substantiae sub illa ratione concepta, ut declaratum est.

9. Sed urgebit aliquis: nam saltem sequitur ex hac ultima responsione, inter substantiam in communi et substantiam materialem seu corpoream dari conceptum medium, inferiorem substantia in communi et condistinctum a substantia spirituali, et diversum etiam a conceptu corporis vel substantiae materialis, quod est falsum, quia nullus talis conceptus fingi potest, qui non convertatur cum corpore. Sequela patet, quia substantia completa consurgens ex substantiis incompletis realiter distinctis dicitur esse conceptus magis praecisus et abstractus, quam conceptus substantiae materialis, et tamen in illo conceptu vere contrahitur et determinatur ratio substantiae completae in communi ad peculiarem modum substantiae completae, qui in angelis non reperitur; ergo ille erit conceptus medius.

10. Respondetur, dupliciter dici posse aliquem conceptum magis praecisum. Uno modo, quia absolute sumptus sit universalior, et hoc modo neganda est sequela, quia revera conceptus substantiae completae constantis ex incompletis realiter distinctis non est universalior quam conceptus corporis aut substantiae materialis. Alio modo dici potest conceptus magis praecisus, quia per rationes magis abstractas, vel de se magis communes, concipitur et constituitur, quamvis conceptus ipse ex omnibus illis constitutus universalior non sit, et hoc modo conceptus ille substantiae completae consurgentis ex incompletis potest dici magis praecisus quam conceptus substantiae materialis, quia ratio

universal que la razón de materia, y la razón de composición, en cuanto tal, es de suyo más universal que lo es la composición de materia y forma como tales, y, por ello, ese concepto puede decirse más preciso, aunque no más universal; para emplear los términos propios puede llamarse más preciso en el modo, pero no en la realidad. Ahora bien, hay que considerar que puede concebirse de dos maneras la sustancia en cuanto compuesta realmente de acto y potencia sustanciales. Una es que ésta sea la diferencia constitutiva de tal sustancia, y así cualquiera que sea el modo de entender tal sustancia, en cuanto verdadera y realmente compuesta en su esencia por virtud de la propia diferencia constitutiva, sea que se conciba tal composición por relación a las sustancias incompletas en general, sea a las partes sustanciales en común, o a la materia y a la forma sustancial, no se concibe ya la sustancia en común, ni siquiera en cuanto está en el cuerpo, sino que se concibe una sustancia esencialmente inferior a la sustancia en común y distinta esencialmente de la sustancia espiritual; pues la diferencia que se indica, por lo mismo que se dice sustancia realmente compuesta de realidades distintas, basta para contraer la razón de sustancia y para distinguir a ésta de la sustancia espiritual, que es simple, es decir, que excluye esencialmente esa composición, puesto que no tratamos de la composición de la sustancia en cuanto al supuesto, sino en cuanto a la naturaleza, ni de una composición de razón, sino real, y de realidades distintas. Y puede entenderse de otro modo la composición en la razón de sustancia, no en virtud de la diferencia constitutiva, sino sólo por la unión con la diferencia contractiva; de ese modo no se concibe como directamente inferior un grado de sustancia, sino que se concibe la razón misma de sustancia connotando la unión con la diferencia inferior.

11. Es preciso, pues, advertir que la razón genérica no sólo queda de tal modo contraída por la diferencia específica que componga con ella una especie subalterna o última, sino que también participa de algún modo en sí misma de esa perfección, y queda elevada o rebajada hasta el orden a que pertenece esa diferencia. En este sentido, el género de animal, contraído por la diferencia racional, participa en su mismo grado sensitivo y en sus facultades de un cierto modo par-

substantiae incompletae universalior est quam ratio materiae, et ratio compositionis ut sic ex se universalior est quam sit compositio materiae et formae ut sic, et ideo potest dici ille conceptus magis praecisus, licet non universalior; et, ut propriis terminis utamur, potest dici magis praecisus in modo, non in re. Est autem considerandum dupliciter posse concipi substantiam, ut realiter compositam ex actu et potentia substantialibus. Uno modo, ut haec sit differentia constitutiva talis substantiae, et sic quacumque ratione intelligatur talis substantia, ut vere et realiter composita in essentia ex vi propriae differentiae constituentis, sive illa compositio intelligatur per habitudinem ad substantias incompletas in communi, sive ad partes substantiales in communi, sive ad materiam et formam substantialem, iam non concipitur substantia in communi, etiam prout est in corpore, sed concipitur substantia essentialiter inferior quam substantia in communi, et essentialiter condistincta a substantia spirituali; nam differentia quae indicatur, hoc ipso quod dicitur substantia realiter composita ex rebus distinctis, sufficit ad contrahendam rationem substantiae et distinguendam illam a substantia spirituali, quae simplex est, id est, essentialiter excludens illam compositionem, quia non agimus de compositione substantiae quoad suppositum, sed quoad naturam, nec de compositione rationis, sed rei et ex rebus distinctis. Alio vero modo intelligi potest compositio in ratione substantiae, non ex vi differentiae constituentis, sed solum ex coniunctione ad differentiam contrahentem; quomodo non concipitur inferior directe aliquis gradus substantiae, sed concipitur ipsamet ratio substantiae connotando coniunctionem ad inferiorem differentiam.

11. Oportet enim advertere rationem genericam non solum ita contrahi per specificam differentiam ut cum illa componat speciem subalternam, vel ultimam, sed etiam in sese participare quodammodo illam perfectionem et elevari vel deprimi ad ordinem ad quem talis differentia spectat. Sic genus animalis, contractum per differentiam rationalis, in ipso gradu sentiendi et in faculta-

ticular de perfección; y el género de cualidad contraído por la diferencia "gracia" queda elevado al orden sobrenatural, de tal modo que la razón misma de cualidad ha sido producida en esa misma cualidad sobrenatural; y de modo semejante, contraída por las diferencias espirituales, es espiritual e indivisible; y contraída por las diferencias materiales tiene una cierta divisibilidad y extensión de partes. Y así, en general, la razón genérica, por su unión con la específica, participa en sí de un modo más noble de ser, o menos noble, lo cual nace de la identidad omnímoda que tiene en la realidad la diferencia contractiva con el género contraído por ella, y porque se fundan en los mismos principios reales, al menos según la identidad real. Y, por este motivo también, ese modo de ser que participa el género, por su unión con la diferencia, no constituye otra diferencia peculiar, sino que nace de la misma diferencia y se convierte con ella, y a su manera pertenece a su efecto formal a causa de la referida identidad, como se ha probado. Por consiguiente, de este último modo puede entenderse que la razón de sustancia, en cuanto está en el cuerpo, es compuesta e incluye la materia y la forma, no ciertamente según las razones especiales de materia y forma como tales, sino según los grados de sustancia que incluyen; pues, en virtud de ellos, completan la razón íntegra de sustancia que se da en la sustancia corpórea. Y se dice que esa razón de sustancia, tal como está en el cuerpo, incluye del modo dicho la materia y la forma, porque física y realmente se funda en esos principios, aun cuando metafísicamente la razón de sustancia concebida también ahí no diga expresamente composición y unión de varias sustancias incompletas, sino la sustancia completa de modo absoluto. Sin embargo, en todas esas cosas se da la misma razón para la sustancia corpórea como tal y para la sustancia material como tal, porque en ambas puede considerarse la razón de sustancia o solamente como la razón común de sustancia existente allí, o como la razón propia de sustancia material y corpórea, en cuanto constituida en una especie subalterna; y no se significa más en una razón con el nombre de sustancia material que con el de corpórea, o al revés.

tibus eius quemdam singularem modum perfectionis participat; et genus qualitatis contractum per differentiam gratiae elevatur ad ordinem supernaturalem, ita ut ipsamet ratio qualitatis in tali qualitate supernaturalis effecta sit; et similiter contracta per differentias spirituales est spiritualis et indivisibilis, contracta vero per differentias materiales habet divisibilitatem quamdam et partium extensionem. Et ita in universum ratio generica, ex coniunctione ad specificam, in se participat nobiliorem modum essendi vel minus nobiliorem, quod provenit ex omnimoda identitate quam in re habet differentia contrahens cum genere per illam contracto, et quia in eisdem principiis realibus fundantur, saltem secundum realem identitatem. Et propterea etiam ille modus essendi, quem genus participat ex coniunctione ad differentiam, non constituit aliam peculiarem differentiam, sed ex eadem differentia provenit et cum ea convertitur, et suo modo pertinet ad effectum formalem eius, propter dictam identitatem, ut probatum est. Hoc ergo posteriori modo intelligi potest rationem substantiae, prout est in corpore, esse compositam et includere materiam et formam, non quidem secundum speciales rationes materiae et formae ut sic, sed secundum gradus substantiae quos includunt; nam ratione illorum complent integram rationem substantiae quae est in substantia corporea. Dicitur autem illa ratio substantiae, prout est in corpore, includere praedicto modo materiam et formam, quia physice et secundum rem in his principiis fundatur, quamvis metaphysice ratio substantiae etiam ibi concepta non dicat expresse compositionem et unionem ex pluribus substantiis incompletis, sed absolute substantiam completam. In his tamen omnibus eadem ratio est de substantia corporea ut sic et de substantia materiali ut sic, quia in utraque ratio substantiae potest accipi vel tantum ut communis ratio substantiae ibi existens, vel ut propria ratio substantiae materialis et corporeae, ut in specie subalterna constituta; nec magis sub una ratione significatur nomine substantiae materialis quam corporeae, vel e converso.

Solución de la cuestión

12. Hay que decir, pues, que la razón de sustancia material y la de corpórea son esencialmente lo mismo, y consiste en que la sustancia esté compuesta de materia y forma. En esa descripción, la sustancia tiene razón de género y lo restante razón de diferencia, la cual, con esas palabras, viene dada de modo físico más bien que metafísico. Pero toda esa diferencia física esencial queda comprendida metafísicamente con esta diferencia, *material,* cuando se dice que el cuerpo es sustancia material. Por lo cual, esa diferencia se funda radicalmente en aquellos principios físicos, a saber, la materia y la forma, en cuanto surge de ellas una sustancia completa de diferente razón y modo que la sustancia simple, y ese modo de la sustancia o de la composición se indica por esa diferencia *material.* Y la misma queda indicada por la otra diferencia, *corpórea,* la cual de modo semejante se funda radicalmente parte en la materia, parte en la forma sustancial en cuanto tal; pues pertenece también a la razón de cuerpo ser una sustancia completa compuesta de materia y forma. Sólo parece que hay una discrepancia en que esa diferencia, tal como se concibe y significa por *corpóreo,* incluye una relación a la cantidad, por lo cual la sustancia corpórea debe definirse como sustancia que es capaz de cantidad; y por esto sucede que, en nuestro modo de concebir, esa diferencia, a saber, material, parezca anterior y más esencial que la otra, a saber, *corpóreo;* en efecto, esa aptitud para recibir la cantidad, por el mismo hecho de concebirse como una cierta capacidad o potencia receptiva de la cantidad, se concibe como una propiedad o atributo que supone la esencia, que es la razón de dicha aptitud, la cual no es otra que la composición de la misma forma y materia sustanciales, como tales.

13. Y con esto, por último, se entiende en qué sentido es enteramente absoluta la razón esencial de sustancia material y que no incluye esencialmente relación alguna al accidente, ni siquiera a la cantidad, lo cual pertenece a la perfección absoluta de la sustancia, como después diremos. Por esto, aun cuando la materia y la forma sustancial incluyan entre sí esencialmente relaciones trascenden-

Quaestionis resolutio

12. Dicendum ergo est rationem substantiae materialis et corporeae essentialiter eamdem esse, et in hoc consistere quod sit substantia composita ex materia et forma. In qua descriptione substantia habet rationem generis, et reliquum rationem differentiae, quae illis verbis modo physico potius quam metaphysico traditur. Tota vero illa essentialis differentia physica metaphysice comprehenditur per illam differentiam *materialis,* cum dicitur corpus esse substantiam materialem. Unde differentia illa radicaliter fundatur in illis principiis physicis, materia, scilicet, et forma, quatenus ex eis consurgit una substantia completa alterius rationis et modi a substantia simplici, qui modus substantiae vel compositionis significatur per differentiam illam *materialis.* Eademque significatur per alteram differentiam *corporea,* quae similiter partim in materia, partim in forma substantiali ut sic radicaliter fundatur; nam etiam de ratione corporis est ut sit substantia completa ex materia et forma composita. Solum videtur esse discrimen, quia differentia haec, ut concipitur et significatur per *corporeum,* includit habitudinem ad quantitatem, unde substantia corporea definiri deberet substantia quae est capax quantitatis; atque hinc fit ut, secundum modum concipiendi nostrum, illa differentia, scilicet, *materialis,* videatur prior magisque essentialis quam altera, scilicet, *corporea;* nam aptitudo illa ad recipiendam quantitatem, hoc ipso quod concipitur per modum cuiusdam capacitatis seu potentiae receptivae quantitatis, concipitur ut proprietas quaedam seu attributum supponens essentiam, quae est ratio illius aptitudinis, quae non est alia, nisi compositio ex ipsa forma et materia substantialibus, ut sic.

13. Atque ex his ultimo intelligitur quo modo essentialis ratio materialis substantiae sit omnino absoluta, non includens essentialiter habitudinem aliquam ad accidens, etiam ad quantitatem, quod pertinet ad absolutam perfectionem substantiae, ut infra dicemus. Unde, licet materia et forma substantialis inter se includant essentialiter transcenden-

tales por las que ambas están mutuamente ordenadas, sin embargo esas relaciones y sus términos están contenidos en la misma sustancia completa; pero la misma sustancia en su totalidad no dice esencialmente relación a la forma accidental, ya que no se ordena a ella de modo esencial y primario y, aun cuando sea capaz de ella, es de una manera cuasi concomitante y debida a la perfección absoluta de su naturaleza, no porque haya sido constituida con esta finalidad primariamente, como hemos expuesto ya antes al tratar de la causa material de los accidentes.

SECCION II

¿CONSISTE LA ESENCIA DE LA SUSTANCIA MATERIAL EN LA SOLA FORMA SUSTANCIAL O TAMBIÉN EN LA MATERIA?

1. *Razón de la duda.*— La razón de la duda está en que Aristóteles, en muchos pasajes, señala que la única esencia de la realidad material es la forma; pues, en el lib. I de la *Metafísica,* c. 7, text. 52, dice que la *razón,* es decir, la forma, es la quididad y la sustancia de la cosa. *Es necesario* —dice— *que la carne y cada una de las demás cosas sea una razón o nada; pues a esto debe el ser la carne, y el hueso, y lo demás, y no a la materia.* Y de modo semejante, en el lib. VII, c. 11, llama a la forma esencia de la cosa; y por esta razón indica que se pone ella sola en la definición de la cosa y no se pone la parte material, y tal vez por ese motivo en otros lugares reduce una y otra parte de la definición al género de causa formal, como se ve por el V de la *Metafísica,* c. 2, y II de la *Física,* c. 3, y II *De Anima,* c. 2.

Opinión de Averroes

2. A causa de estos testimonios de Aristóteles y de otros parecidos, afirma Averroes, en el lib. VII *Metaph.,* com. 21 y 34, que la materia no pertenece a la quididad de la sustancia material, aunque sí pertenezca a su constitución intrínseca, pero que es solamente el vehículo y cuasi sustentáculo de la forma, la cual es la quididad entera de la sustancia material. Y antes de Averroes había insinuado esta opinión Alejandro, II *Metaph.,* text. 12; y Temistio, III *De Anima,* text. 9 y 38;

tales habitudines, quibus una ad alteram mutuo ordinantur, tamen hae habitudines et termini earum in ipsa substantia completa concluduntur; ipsa vero substantia tota non dicit essentialiter habitudinem ad formam accidentalem, quia non ad illam ordinatur per se primo, et, quamvis sit capax illius, id tamen est quasi concomitanter ex absoluta perfectione suae naturae, non quia ad hunc finem primario instituta sit, sicut declaravimus supra tractando de materiali causa accidentium.

SECTIO II

UTRUM ESSENTIA SUBSTANTIAE MATERIALIS CONSISTAT IN SOLA FORMA SUBSTANTIALI, VEL ETIAM IN MATERIA

1. *Ratio dubii.*— Ratio dubitandi est, quia Aristoteles multis in locis significat solam formam esse essentiam rei materialis; nam, lib. I Metaph., c. 7, text. 52, *rationem,* id est, formam, dicit esse quidditatem et substantiam rei. *Necesse est* (inquit) *carnem, et caeterorum unumquodque rationem esse, aut nihil; nam propter hoc et caro est, et os, et caetera, non propter materiam.* Et similiter, lib. VII, c. 11, formam vocat quod quid erat esse rei; et ideo significat illam solam poni in definitione, non vero materialem partem, et fortasse ob eam causam in aliis locis utramque definitionis partem revocat ad genus causae formalis, ut patet ex V Metaph., c. 2, et II Phys., c. 3, et II de Anim., c. 2.

Opinio Averrois

2. Propter haec et similia Aristotelis testimonia, Averroes, VII Metaph., comm. 21 et 34, ait materiam non esse de quidditate substantiae materialis, etiamsi ad intrinsecam eius constitutionem pertineat, sed esse solum quasi vehiculum vel sustentaculum formae, quae est tota quidditas materialis substantiae. Et ante Averroem insinuavit hanc sententiam Alexander, II Metaph., textu 12; et Themist., III de Anim., text. 9 et 38; postea ve-

posteriormente la han seguido Janduno, VII *Metaph.,* q. 12; Nifo, disp. XIII; y como probable la defiende también Soncinas, al resolver las objeciones contrarias, en el mismo lib. VII, q. 26. Y puede probarse, en primer lugar, porque cada cosa es tal por su entidad, y por ella misma se distingue de las otras; ahora bien, las sustancias materiales no se distinguen entre sí por la materia; pues, al diferir entre sí por la especie, no difieren en la materia; por consiguiente, la materia no pertenece a sus quididades. Y se confirma porque la esencia del hombre y la del caballo difieren específicamente en cuanto a su naturaleza y esencia física; ahora bien, no difieren más que en sus formas; por consiguiente, su esencia consiste en solas las formas; pues la materia es la misma en uno y otro. En segundo lugar, porque, si la materia pertenece a la esencia, consiguientemente una parte de la materia será parte de la esencia; por tanto, una parte integrante, por ejemplo la mano o la cabeza, será una parte esencial, ya que es una cierta parte de la esencia. Ahora bien, el consiguiente es falso, porque, de lo contrario, un hombre mutilado no poseería toda la esencia humana y, por tanto, no sería hombre. En tercer lugar, porque, si la materia en común perteneciese a la esencia de la sustancia material, consiguientemente en la especie tal materia estaría en la esencia de tal sustancia, y en el individuo pertenecería a la esencia de tal individuo esta materia individual; ahora bien, esto es falso, porque, variando toda la materia por la nutrición continua, permanece siempre el mismo hombre numéricamente. Y en la resurrección, aunque al alma no se le conceda el mismo cuerpo en número que tuvo antes, sino uno hecho de otra materia, será numéricamente el mismo hombre que fue antes.

Sentencia verdadera

3. Sin embargo, la opinión contraria, a saber, que la materia pertenece a la esencia de la sustancia material, es verdadera y está comúnmente admitida. La profesó Avicena, V de su *Metafísica,* c. 4, donde afirma que la quididad del ser natural resulta de la composición de materia y forma, y esto es lo que enseña Santo Tomás en todas partes, sobre todo en I, q. 75, a. 4, y I *cont Gent.,* c. 21, y lib. II, c. 81, y en el *De Ente et essentia,* c. 2, donde lo trata Cayetano, q. 4;

ro illam secuti sunt Iandunus, VII Metaph., q. 12; Niphus, disp. XIII; et sub probabilitate eam defendit Soncinas, solvens argumenta in oppositum, eodem lib. VII, q. 26. Et potest probari primo, quia unaquaeque res per suam entitatem est talis, et per eamdem distinguitur ab aliis; sed substantiae materiales non distinguuntur inter se per materiam; nam, cum inter se specie differant, in materia non differunt; ergo materia non pertinet ad earum quidditatem. Et confirmatur, nam essentia hominis et equi specie differunt quoad physicam naturam et essentiam; sed non differunt nisi in formis; ergo in solis formis consistit eorum essentia; nam materia eadem est in utroque. Secundo, quia si materia est de essentia, ergo pars materiae erit pars essentiae; ergo pars integralis, verbi gratia, manus vel caput, erit pars essentialis, quia est pars quaedam essentiae. Consequens autem est falsum, quia alias homo mutilus non haberet totam hominis essentiam, et consequenter non esset homo. Tertio, quia, si materia in communi esset de essentia substantiae materialis, ergo in specie de essentia talis substantiae esset talis materia, et in individuo de essentia talis individui esset haec individua materia; hoc autem est falsum, quia, variata tota materia per continuam nutritionem, semper manet idem numero homo. Et in resurrectione, quamvis animae non detur idem numero corpus quod antea habuit, sed ex alia materia confectum, erit idem numero homo qui antea fuerat.

Vera sententia

3. Contraria nihilominus sententia, nimirum, materiam esse de essentia materialis substantiae, vera est et communiter recepta. Docuit eam Avicen., V Metaph., c. 4, ubi dicit quidditatem rei naturalis esse ex compositione materiae et formae, et eam ubique docet D. Thomas, praesertim I, q. 75, a. 4, et I cont. Gent., c. 21, et lib. II, c. 81, et de Ente et essentia, c. 2, ubi Caietanus, q. 4;

Capréolo, *In IV,* dist. 44, q. 1, a. 1; Escoto, *In II,* dist. 22, q. única, y VII *Metaph.,* q. 16; Egidio, VII *Metaph.,* q. 2, y otros, en el mismo sitio. Y se toma de Aristóteles, lib. V de la *Física,* c. 1, donde afirma que tanto la materia como la forma son la naturaleza de las cosas naturales; ahora bien, en la realidad es lo mismo naturaleza que esencia, como se dijo antes, aun cuando la etimología del nombre sea diversa. Por consiguiente, no es suficientemente consecuente consigo mismo Averroes cuando en el VII *Metaph.,* text. 27, admite que la naturaleza que tienen las especies en los seres generables es algo compuesto de materia y forma, cosa que es verdadera acerca de la naturaleza íntegra o total. Hay también otros testimonios de Aristóteles y de otros autores de peso, que aduciremos en seguida.

Pero, para probar racionalmente esta sentencia, hay que avanzar poco a poco a través de varias proposiciones.

Resolución de la cuestión

4. Por consiguiente, afirmo, en primer lugar, que la sustancia material completa, del mismo modo que es verdaderamente y *per se* una, tiene también una quididad y esencia. Esta proposición parece evidente en sí misma por sus términos, pues lo uno sigue al ente, por lo cual cada cosa es una del mismo modo que es ente; ahora bien, ente se dice por el ser o la esencia; por consiguiente, lo que absolutamente es un ente es menester que posea un ser, y consecuentemente una esencia, sobre todo hablando en el plano natural y de la unidad natural; por tanto, si la sustancia material es propiamente y *per se* un ente, tiene también una esencia. Ahora bien, es cosa cierta e indudable que la sustancia material es propiamente y *per se* un ente; por consiguiente, tiene de modo propio y esencial una esencia.

5. *Segunda conclusión.*— En segundo lugar afirmo que la sustancia material, en cuanto es un ente uno *per se,* no es sola forma ni sola materia, sino el compuesto de materia y forma. Esto es cierto también casi por sus mismos términos, ya que en ninguna especie de sustancia material se dice que la forma sola sea toda la especie; pues tampoco el alma es el hombre, ni la forma del agua es el agua. Y acerca de la materia es más claro, a no ser que alguien se equivoque

como los antiguos filósofos diciendo que toda la sustancia de las cosas generables es la materia y que se diferencia en solos los accidentes. De aquí que Aristóteles, VII de la *Metaf.,* c. 7, niegue que sea la forma sustancial la que se engendra, sino que es el compuesto, a pesar de que es cierto que se engendra la sustancia material una *per se.* De aquí también que San Agustín, XIX *De Civitate,* c. 9, alabe a Varrón, que afirma que el hombre no es ni sola el alma, ni solo el cuerpo, sino algo que consta de ambos; y esto lo afirmó también Damasceno, lib. III *De Fide,* c. 3. Y se da la misma razón para todas las sustancias materiales y también para la sustancia material en común. Finalmente, es claro esto por lo que se afirmó en la sección precedente; pues la sustancia material como tal es una sustancia completa; ahora bien, ni la forma ni la materia es por sí sustancia completa; por consiguiente, la sustancia material no dice sola la forma ni sola la materia, sino el compuesto de ambas; y que este compuesto sea uno *per se* se explicó suficientemente antes, cuando tratamos de la causa material y formal, y se verá mejor por lo que diremos a continuación.

6. *Tercera conclusión.*— Digo, en tercer lugar, que la esencia íntegra de esa sustancia no es la materia sola, ni la forma sola, sino cierta naturaleza compuesta de ambas, que es una *per se* en la razón de esencia o naturaleza. Esto se toma de Aristóteles, VIII de la *Metafísica,* text. 15, que dice que la quididad de las sustancias materiales es una *per se,* porque consta de acto y potencia que se unen *per se.* Y se prueba con la razón, primero porque esta sustancia es una *per se* por composición; por consiguiente, tiene una esencia; por tanto, ésta no puede ser la forma sola, ni sola la materia; luego es la naturaleza compuesta de ambas. La consecuencia primera se prueba basándose en la primera conclusión, porque la sustancia *per se* una es el ente *per se* uno; ahora bien, el ente *per se* uno tiene una esencia. Pero puede urgirse que Cristo, en cuanto subsistente en las dos naturalezas, es de modo absoluto un ente *per se,* y, sin embargo, no tiene una esencia solamente, sino dos. Se responde que ese argumento no viene al caso. Primero, porque ese modo de unidad y de composición de varias naturalezas en una persona no es natural; y aquí hablamos del ente *per se* uno de modo natural;

Capreolus, In IV, dist. 44, q. 1, a. 1; Scotus, In II, dist. 22, q. unic., et VII Metaph., q. 16; Aegid., VII Metaph., q. 2, et alii ibidem. Sumiturque ex Aristotele, lib. V Phys., c. 1, ubi tam materiam quam formam dicit esse naturam rerum naturalium: in re autem idem est natura quod essentia, ut supra dictum est, quamvis etymologia nominis sit diversa. Unde non satis sibi constat Averroes, cum VII Metaph., text. 27, fatetur naturam quam habent species in rebus generabilibus esse quid compositum ex materia et forma, quod est verum de natura integra seu totali. Sunt etiam alia testimonia Aristotelis et aliorum gravium auctorum, quae statim afferemus. Ut vero ratione hanc sententiam probemus, paulatim procedere oportet per nonnullas propositiones.

Quaestionis resolutio

4. Dico ergo primo: materialis substantia completa, sicut est vere ac per se una, ita unam habet quidditatem et essentiam. Quae propositio videtur per se nota ex terminis; nam unum consequitur ens, unde unumquodque sicut est ens, ita est unum ens; ens autem ab esse vel essentia dicitur; quod ergo est simpliciter unum ens, unum esse habere necesse est, et consequenter unam essentiam, praesertim naturaliter loquendo et de naturali unitate; si ergo substantia materialis est proprie ac per se unum ens, unam etiam essentiam habet. Certum est autem et indubitatum substantiam materialem esse proprie ac per se unum ens; ergo proprie ac per se habet unam essentiam.

5. *Secunda conclusio.*— Dico secundo: substantia materialis, ut est ens per se unum, non est sola forma, nec sola materia, sed compositum ex materia et forma. Hoc etiam est certum fere ex terminis; nam in nulla specie substantiae materialis sola forma dicitur esse tota species; neque enim anima est homo, aut forma aquae est aqua. De materia autem id clarius est, nisi quis erret cum antiquis philosophis, dicens totam substantiam rerum generabilium esse materiam solisque accidentibus differre. Hinc Aristoteles, VII Metaph., c. 7, negat formam substantialem generari, sed compositum, cum tamen certum sit generari substantiam materialem per se unam. Hinc etiam D. August., XIX de Civit., c. 9, laudat Varronem dicentem hominem nec animam esse solam, nec solum corpus, sed quid ex utroque constans; quod etiam asseruit Damasc., lib. III de Fid., c. 3. Eadem autem ratio est de omnibus substantiis materialibus, et de substantia etiam materiali in communi. Denique id patet ex dictis sectione praecedenti; nam substantia materialis ut sic est substantia completa; sed neque forma neque materia per se est substantia completa; ergo substantia materialis non dicit solam formam nec solam materiam, sed compositum ex utraque; nam quod hoc compositum sit per se unum, supra satis declaratum est, cum de materiali ac formali causa ageremus, et ex statim dicendis amplius constabit.

6. *Tertia conclusio.*— Dico tertio: integra essentia huius substantiae non est sola materia, neque sola forma, sed quaedam natura ex utraque composita, quae per se una est in ratione naturae seu essentiae. Haec sumitur ex Arist., VIII Metaph., text. 15, dicente quidditatem substantiarum materialium esse per se unam, quia constat ex actu et potentia, quae per se uniuntur. Et ratione probatur, primo, quia haec substantia est per se una compositione, ergo habet unam essentiam; ergo illa non potest esse sola forma, neque sola materia; ergo est natura ex utraque composita. Prima consequentia probatur ex prima conclusione, quia substantia per se una est ens per se unum; ens autem per se unum unam habet essentiam. Sed instari potest: nam Christus, ut est in duabus naturis subsistens, est simpliciter unum ens per se, et tamen non habet unam tantum essentiam, sed duas. Respondetur instantiam non esse ad rem. Primo quidem, quia ille modus unitatis et compositionis plurium naturarum in una persona non est naturalis; hic autem

tal ente, efectivamente, tiene la unidad primariamente por la unidad de la esencia. Además, hay una diferencia, porque Cristo no tiene la unidad por la unión inmediata de las naturalezas entre sí, sino sólo por la unión de éstas en la misma persona; la sustancia natural, en cambio, tiene la unidad esencial y primariamente por la unión de la materia y la forma entre sí, y por eso, si dicha unión es tal que constituya un ente *per se* uno, será asimismo tal que constituya una esencia *per se* una.

7. Con lo cual se confirma esa primera consecuencia: pues, si la sustancia material es *per se* una, por incluirse en ella la materia y la forma, o bien se debe ello a la sola unidad del supuesto, o también a la unidad de la esencia. Lo primero no puede ser; por consiguiente, es lo segundo. La mayor es clara por enumeración suficiente de partes. Y no responderá satisfactoriamente quien diga que la sustancia material es una *per se* a causa de la unidad del compuesto, haciendo abstracción de la unidad de supuesto o esencia; porque, aunque esa abstracción pueda hacerse con la mente, sin embargo en la realidad no puede haber un compuesto que sea uno *per se* sin que sea un supuesto o una naturaleza o esencia, que es lo mismo. La menor se prueba, en cambio, porque la unidad del supuesto en las sustancias materiales surge de la unidad de naturaleza, o por medio de ella, cuando el supuesto es propio y connatural, tal como hablamos ahora. Esto lo explico como sigue: en efecto, podemos opinar que en todo el supuesto material hay solamente una subsistencia simple que termina toda la naturaleza y la materia y la forma; así dicha subsistencia supone la unidad íntegra de la naturaleza, a fin de que pueda terminarla de modo adecuado y comprenda en ella la materia y la forma; por consiguiente, esa unidad que surge de la unión de la materia y la forma, prescindiendo de la subsistencia, es la unidad de la esencia, y así la unidad del propio supuesto supone la unidad de la esencia. Si se opina, en cambio, que la materia y la forma tienen subsistencias parciales, se concluye lo mismo con idéntica o mayor eficacia, porque de la materia y la forma no surgirá un solo supuesto, a no ser que las subsistencias de éstas se unan para componer una subsistencia adecuada; pero no pueden unirse de este modo si no se unen entre sí la misma materia y forma según sus entidades de esencia, la cual unión debe preceder en orden

loquimur de ente per se uno naturali modo; huiusmodi enim ens primario habet unitatem ex unitate essentiae. Deinde est differentia, quia Christus non habet unitatem ex immediata unione naturarum inter se, sed solum ex unione earum in eadem persona; substantia autem naturalis primo et per se habet unitatem ex unione materiae et formae inter se, et ideo, si talis est illa unio ut constituat ens per se unum, talis etiam erit ut constituat essentiam per se unam.

7. Unde confirmatur illa prima consequentia: nam, si substantia materialis est per se una, cum in ea includantur materia et forma, vel id est propter solam unitatem suppositi, vel etiam propter unitatem essentiae. Non primum; ergo secundum. Maior constat a sufficienti partium enumeratione. Neque enim satisfaciet qui dixerit substantiam materialem esse per se unam propter unitatem compositi, abstrahendo ab uno supposito vel essentia; nam, licet haec abstractio mente fieri possit, tamen in re non potest esse compositum per se unum, nisi sit vel unum suppositum vel una natura seu essentia, quod idem est. Minor autem probatur, quia unitas suppositi in substantiis materialibus consurgit ex unitate naturae, vel mediante illa, quando suppositum est proprium et connaturale, ut nunc loquimur. Quod sic declaro: nam vel opinamur in toto supposito materiali tantum esse unam subsistentiam simplicem quae terminat totam naturam et materiam ac formam, et sic talis subsistentia supponit integram naturae unitatem, ut eam adaequate terminare possit et in ea complectatur materiam ac formam; illa ergo unitas, quae consurgit ex unione materiae et formae praecisa subsistentia, est unitas essentiae, atque ita unitas proprii suppositi supponit unitatem essentiae. Si vero opinemur materiam et formam habere partiales subsistentias, eadem vel maiori efficacitate idem concluditur, quia ex materia et forma non consurget unum suppositum, nisi earum subsistentiae coniungantur ad componendam unam adaequatam subsistentiam; non possunt autem ita uniri, nisi eadem materia et forma secundum suas entitates essentiae inter se uniantur, quae unio naturae

de naturaleza; pues, como la esencia es anterior a la subsistencia, de igual modo la unión en las entidades de la esencia debe ser anterior a la unión en las subsistencias parciales. Por tanto, si de estos elementos surge una subsistencia total, con mucho mayor motivo surgirá de ellas una esencia. Por consiguiente, la sustancia material es una *per se* no sólo por razón de un supuesto, sino también por razón de una esencia.

8. Y con esto se prueba fácilmente la segunda y tercera consecuencia de la razón principal. Porque se ha mostrado ya que con la materia y la forma —en cuanto en cualquiera de ellas hay alguna esencia no completa, sino parcial, apta para unirse a otra— se compone una cierta esencia completa y una *per se;* ésta es, por tanto, la propia y adecuada esencia de la sustancia compuesta. Se prueba la consecuencia, en primer lugar, porque esa esencia es esencia de una cosa, y no es de otra sino de la sustancia material. En segundo lugar, porque la sustancia material es un ente completo; por tanto, debe tener una esencia completa; ahora bien, ni la esencia de la materia por sí sola, ni la esencia de la forma por sí sola es completa, porque ninguna de ellas es un ente completo o una naturaleza completa, ya que está destinada por su naturaleza a completar la sustancia; por consiguiente, ninguna de ellas es esencia completa; por tanto, ninguna es la esencia entera de la sustancia material. En tercer lugar, porque la esencia debe estar proporcionada a la cosa; por tanto, un ente compuesto debe tener una esencia compuesta; ahora bien, la sustancia material es un ente compuesto; luego la esencia íntegra de la misma debe ser una por composición; por tanto, no es la sola forma, que es simple, ni la materia, sino el compuesto de ambas. Se prueba la primera consecuencia, no sólo por la proporción debida, sino también porque pertenece a la esencia de una cosa aquello que la constituye de modo intrínseco y esencial y primariamente; ahora bien, el ente compuesto está constituido intrínseca, esencial y primariamente por la naturaleza compuesta.

9. *Se satisface a una objeción.*— Se dirá que el ente artificial está compuesto por la materia y una forma artificial, y, a pesar de todo, su esencia consiste en la sola forma artificial, como piensan muchos; por consiguiente, no pertenece a la razón del ente compuesto tener la esencia compuesta, y el mismo argumento puede

ordine antecedere debet; nam, sicut essentia prior est subsistentia, ita unio in entitatibus essentiae prior esse debet quam unio in partialibus subsistentiis. Igitur, si ex his consurgit una subsistentia totalis, multo magis ex illis consurget una essentia. Est ergo substantia materialis per se una non tantum ratione unius suppositi, sed etiam ratione unius essentiae.

8. Atque hinc facile probatur secunda et tertia consequentia principalis rationis. Quia iam ostensum est, ex materia et forma, prout in qualibet earum est aliqua essentia non completa, sed partialis, apta uniri alteri, componi essentiam quamdam completam ac per se unam; haec ergo est propria et adaequata essentia substantiae compositae. Probatur consequentia, primo quia illa essentia alicuius rei est essentia et non alterius nisi substantiae materialis. Secundo quia substantia materialis est ens completum; ergo debet habere essentiam completam; sed essentia materiae per se sola, aut essentia formae per se sola non est completa, quia neutra earum est completum ens aut completa natura, cum sit natura sua instituta ad substantiam complendam; neutra ergo earum est completa essentia; ergo neutra est tota essentia substantiae materialis. Tertio, quia essentia debet esse rei proportionata; ergo ens compositum habere debet essentiam compositam; sed substantia materialis est unum ens compositum; ergo integra essentia illius debet esse una compositione; non est ergo sola forma, quae simplex est, nec materia, sed compositum ex utraque. Prima consequentia probatur, tum ex debita proportione, tum etiam quia illud est de essentia rei quod intrinsece ac per se primo rem constituit; ens autem compositum intrinsece ac per se primo constituitur per naturam compositam.

9. *Obiectioni satisfit.*— Dices: ens artificiale est compositum ex materia et forma artis et nihilominus eius essentia consistit in sola forma artis, ut multi sentiunt; ergo non est de ratione entis compositi ut habeat essentiam compositam, et idem argumentum

establecerse para los otros compuestos accidentales. Se responde, en primer lugar, que la razón no es la misma, porque el ente compuesto de sustancia y accidente no es propiamente un ente, ya que no es uno *per se*, y, por ello, si hablamos adecuadamente de él, propiamente no tiene una esencia, sino que incluye varias, unidas no sustancial, sino accidentalmente. Ahora bien, hablando formalmente de esos compuestos, se dice que su esencia consiste en una forma accidental, porque a ella se refieren formalmente, connotando los sujetos. Y esto no sucede así en la sustancia compuesta; en efecto, es una *per se*, y, por ello, debe poseer una esencia con unidad *per se;* pues el hombre no dice formalmente sólo el alma, sino la humanidad, que no es el alma sola, ya que entonces la humanidad sería espiritual e inmortal, lo mismo que el alma, cosa que es enteramente falsa; por consiguiente, la humanidad es la esencia íntegra compuesta de alma y cuerpo, y lo mismo ocurre con las restantes cosas materiales. Sin embargo, no faltan quienes equiparen en este punto los seres artificiales con las sustancias y establezcan en esto la diferencia entre los artificiales y otros compuestos accidentales. Pero no hemos de detenernos en ello, porque no se refiere para nada al punto presente, sobre todo porque, si existe alguna diferencia, sólo está en el uso y significación de los nombres, no en las cosas mismas.

10. Por lo cual, basándome en esta misma diferencia entre la sustancia y los accidentes, argumento en cuarto lugar. En efecto, en la definición de la sustancia material entra la materia; luego pertenece a su esencia. La consecuencia es clara, porque la sustancia se diferencia del accidente en que no se define por algo sobreañadido, sino por sus principios intrínsecos y esenciales. Ni es suficiente lo que afirman algunos, que el accidente se define por algo que se añade de otro predicamento y la sustancia por algo que se añade del mismo; porque, aun cuando esto sea verdadero para la sustancia incompleta, como es la materia misma o la forma, no es así para la sustancia completa; pues, como decía en la sección precedente, la materia dice una relación trascendental a la forma, y la forma a la materia; en cambio, la sustancia compuesta de ambas es algo enteramente absoluto, que no

fieri potest de aliis compositis accidentalibus. Respondetur imprimis non esse parem rationem, nam ens compositum ex substantia et accidente non est proprie unum ens, quia non est per se unum, et ideo, si adaequate de illo loquamur, proprie non habet unam essentiam, sed includit plures, non per se, sed per accidens unitas. Formaliter autem loquendo de his compositis, dicitur eorum essentia consistere in forma accidentali, quia illam dicunt de formali, et connotant subiecta. Quod non ita est de substantia composita; est enim per se una, et ideo essentiam per se unam habere debet; homo enim non tantum dicit formaliter animam, sed humanitatem, quae non est sola anima, alias esset spiritualis et immortalis humanitas, sicut anima, quod est plane falsum; est ergo humanitas integra essentia ex anima et corpore composita, et idem est de caeteris rebus materialibus. Non tamen desunt[1] qui in hoc aequiparent artificialia substantiis, et differentiam in hoc constituant inter artificialia et alia accidentalia composita. Sed in hoc non est nobis immorandum, nihil enim ad rem praesentem refert, praesertim quia, si quae est differentia, solum est in nominus usu et significatione, non in rebus.

10. Unde ex hac ipsa differentia inter substantiam et accidentia argumentor quarto. Nam in definitione substantiae materialis ponitur materia; ergo est de essentia eius. Patet consequentia, quia in hoc differt substantia ab accidente, quod non definitur per aliquod additum, sed per intrinseca et essentialia principia. Nec satis est quod quidam asserunt, accidens definiri per additum alterius praedicamenti, substantiam vero, eiusdem; nam, licet hoc sit verum de substantia incompleta, qualis est materia ipsa vel forma, non tamen de substantia completa; nam, ut dicebam sectione praecedenti, materia dicit transcendentalem habitudinem ad formam, et forma ad materiam; substantia vero ex utraque composita est quid omnino absolutum, non dicens habitudinem ad

[1] Vide Fonsec., V Metaph., c. 7, q. 5, sect. 4.

dice relación a algo extrínseco, si no es tal vez como a fin o a principio eficiente. Añádase que, si la materia no es una parte esencial de la sustancia, apenas se entiende cómo entra en el predicamento de sustancia, ya que ni se coloca directamente por no ser sustancia íntegra, ni tampoco de modo reductivo como parte esencial de la sustancia. Se dirá que se reduce como vehículo de la forma. Pero, ciertamente, por una razón casi igual podría reducirse a la cantidad, especialmente según el Comentador, ya que es también vehículo de la cantidad. Y, además, la sustancia que se pone directamente en un predicamento no necesita vehículo, ya que es un ente *per se* absoluto e íntegro. Y la forma material, que necesita a su modo algún sustentáculo o vehículo, no se pone directamente en el predicamento de la sustancia, como tampoco la materia; más aún, ni siquiera el alma racional, aun siendo subsistente, se pone directamente en el predicamento de la sustancia; por consiguiente, la materia no sólo debe reducirse a ese predicamento, como vehículo de la forma, sino sobre todo como parte material de la sustancia; ahora bien, no es una parte sino esencial; por tanto.

11. En último lugar podemos argumentar que las propiedades de la sustancia material no sólo se toman de la forma, sino también de la materia; ahora bien, las propiedades siguen a la esencia; por consiguiente, a la esencia de esta sustancia no pertenece sólo la forma, sino también la materia. La mayor es clara, porque la corruptibilidad les viene a las sustancias inferiores no solamente de la forma, sino sobre todo de la materia, y las sustancias celestes deben también el ser incorruptibles a la especial condición de su materia; asimismo, esas sustancias no sólo deben a la forma el ser corpóreas, sino también a la materia, ya se entienda por corpóreo la diferencia esencial, ya alguna propiedad. Por lo cual, el hombre es absolutamente corpóreo y mortal por razón de su esencia y naturaleza, aun cuando su alma sea incorpórea e inmortal. Además, esas sustancias no sólo tienen el ser entes naturales y móviles por la forma, sino también por la materia; de donde algunos movimientos son naturales no sólo por razón de la forma, sino también por razón de la materia. Finalmente, no sólo la forma contribuye a las operaciones de las sustancias, sino que también lo hace de algún modo la materia,

extrinsecum, nisi forte tamquam ad finem vel ad principium efficiens. Adde quod, si materia non est pars essentialis substantiae, vix intelligitur quo modo in praedicamento substantiae collocetur, quia nec collocatur directe, cum non sit substantia integra, neque etiam reductive tamquam pars essentialis substantiae. Dices reduci ut vehiculum formae. Sed certe pari fere ratione posset reduci ad quantitatem, maxime iuxta Comment., quia est etiam vehiculum quantitatis. Et praeterea substantia, quae directe ponitur in praedicamento, non indiget vehiculo, cum sit ens per se absolutum et integrum. Forma autem materialis, quae suo modo indiget sustentante aut vehiculo, non ponitur directe in praedicamento substantiae, sicuti nec materia, immo neque anima rationalis, quamvis sit subsistens, ponitur directe in praedicamento substantiae; ergo materia non solum reduci debet ad illud praedicamentum ut vehiculum formae, sed maxime ut pars materialis substantiae; non est autem pars, nisi essentialis; ergo.

11. Ultimo argumentari possumus, quia proprietates materialis substantiae non solum a forma sumuntur, sed etiam a materia; sed proprietates consequuntur essentiam; ergo ad essentiam huius substantiae non solum pertinet forma, sed etiam materia. Maior patet, quia non solum ex forma, sed maxime ex materia habent substantiae inferiores quod corruptibiles sint, et substantiae caelestes ex tali conditione materiae habent etiam quod sint incorruptibiles; item hae substantiae non solum ex forma, sed etiam ex materia habent quod corporeae sint, sive per corporeum differentia essentialis, sive proprietas aliqua circumscribatur. Unde homo simpliciter corporeus est et mortalis, ratione suae essentiae et naturae, etiamsi anima eius incorporea sit et immortalis. Rursus hae substantiae non solum ex forma, sed etiam ex materia habent quod sint entia naturalia et mobilia; unde aliqui motus non solum ratione formae, sed etiam ratione materiae naturales sunt. Denique non solum forma, sed etiam materia aliquo modo con-

de tal manera que con razón Santo Tomás, I, q. 75, a. 4, ha dicho que, si el cuerpo no colaborase en nada con el alma para sus operaciones intelectuales, no se le uniría esencialmente, ni el cuerpo pertenecería a la quididad del hombre, sino que el alma sería el hombre; por consiguiente, el alma es una parte de la esencia en los seres materiales.

12. *Cuarta conclusión.*— Afirmo, en cuarto lugar, que la materia pertenece a la esencia de la sustancia material como una incoación y fundamento de la esencia, que se completa y constituye plenamente por la forma. Esta conclusión consta casi por lo dicho antes acerca de la causalidad de la materia y la forma, y en cuanto a ello se dice con razón que la materia en esos seres se comporta como receptáculo de la forma, o también como vehículo y sustentáculo respecto de las formas que necesitan que las sustenten. De aquí, sin embargo, no puede colegirse que se halle totalmente fuera de la esencia; en cambio, se concluye rectamente que es sólo como el fundamento e incoación de la misma esencia. Igualmente se incluye esto en la razón de sujeto primero, que se supone para la forma y que es actuado por ella y recibe el complemento de perfección.

Solución de las dificultades

13. *Explicación de los testimonios de Aristóteles.*— Finalmente, con esta aserción se resuelven fácilmente los fundamentos de la opinión contraria. Pues Aristóteles, en los lugares citados al principio, no se propone otra cosa que lo que hemos afirmado en esta última conclusión, a saber, que la forma es razón y término constitutivo de la esencia de la cosa, pero no que ella sola sea toda la esencia. Y en las palabras citadas allí, tomadas del I de la *Metafísica*, según la lectura corriente, no dice Aristóteles que la carne sea la forma o razón, sino que de la carne o de cualquier cosa semejante hay o se da una forma o razón por la que ella se constituye. Y si —tal como leen algunos modernos— dice que la carne es la razón, se ha de entender como sinécdoque, designando el todo por la parte principal. Y cuando dice que la forma es la razón o quididad de la cosa, puede entenderse también por antonomasia, porque es la parte principal de la quididad; o bien se entiende de modo causal, porque la forma es la que constituye principalmente

fert ad operationes substantiarum, adeo ut merito D. Thom., I, q. 75, a. 4, dixerit quod si corpus nihil conferret animae rationali ad operationes intellectuales eius, non uniretur illi per se, nec corpus esset de quidditate hominis, sed anima esset homo; est ergo materia pars essentiae in materialibus rebus.

12. *Quarta conclusio.* — Dico quarto: materia est de essentia substantiae materialis tamquam inchoatio quaedam et fundamentum essentiae, quae per formam completur ac plene constituitur. Haec conclusio constat fere ex supra dictis de causalitate materiae et formae, et quoad hoc recte dicitur materia esse in his rebus tamquam receptaculum formae, vel etiam tamquam vehiculum et sustentaculum respectu earum formarum quae sustentante indigent. Hinc tamen colligi non potest omnino esse extra essentiam; recte vero concluditur esse solum quasi fundamentum et inchoationem ipsius essentiae. Item hoc includitur in ratione primi subiecti, quod formae supponitur et per illam actuatur et complementum perfectionis recipit.

Argumentorum solutio

13. *Aristotelis testimonia explicantur.*— Denique ex hac assertione solvuntur facile fundamenta contrariae sententiae. Aristoteles enim, locis in principio citatis, nihil aliud intendit quam quod in hac ultima conclusione asseruimus, formam, scilicet, esse rationem et terminum constituentem essentiam rei, non vero solam illam esse totam essentiam. Et in verbis ibi citatis ex I Metaph., iuxta communem lectionem, non dicit Aristoteles carnem esse formam seu rationem, sed carnis et cuiuscumque similis rei esse vel dari formam seu rationem, qua nimirum constituitur. Quod si, ut aliqui moderni legunt, dicat carnem rationem, intelligendum est per synecdochen, ut totum a parte principaliori nominetur. Potest etiam, cum dicit formam esse rationem vel quidditatem rei, per antonomasiam intelligi, quia praecipua est pars quidditatis; vel intelligitur etiam

la quididad de la cosa y la distingue de las otras. Puede leerse a Santo Tomás, I, q. 75, a. 4.

14. A la primera razón hay que responder, basándose en la misma conclusión última, que con ella se prueba muy bien que la materia es como una cierta incoación de la esencia, pero no que esté totalmente fuera de la esencia. Porque, para que difieran específicamente las sustancias, basta con que difieran en su forma, ni hay inconveniente en que varias esencias distintas en especie sean semejantes en su fundamento y principio material. Y, por ello, las realidades materiales que difieren no sólo en la forma, sino también en la materia, se dice que difieren no solamente en la especie, sino también en el género físico. A la segunda razón se responde con el mismo fundamento, que no todas las partes materiales son esenciales, porque no todas son necesarias para que la forma pueda completar con la materia ese compuesto en que consiste la esencia de la cosa, y por eso es absolutamente esencial la materia que es necesaria para ello; la restante, en cambio, se dice que pertenece a la integridad o complemento de la cosa.

15. A la tercera razón, en lo referente a la esencia en la especie, es verdad que pertenece a la esencia de la cosa estar constituida por una especie de materia tal como por su naturaleza la pide la forma; pues, si imaginásemos que el alma racional se une a la materia celeste, no se originaría una esencia de la misma clase que la esencia del hombre. Por ello, concluyen lógicamente los teólogos que el Verbo divino tomó un cuerpo de la materia de las cosas generables, por el hecho de haber adquirido la esencia verdadera de hombre. Pero no hay que pensar que, por ser la materia en general algo perteneciente a la esencia de la sustancia en general, resulta como consecuencia que, para cada sustancia distinta específicamente, haya también una materia distinta en especie, en cuanto a su propia especie esencial de materia, porque puede suceder que varias formas diversas en especie exijan una materia de la misma razón sustancial, aun cuando requieran disposiciones diferentes en ella.

16. Pero, en lo referente a la unidad individual, hay que confesar absolutamente que la sustancia material, para ser la misma numéricamente, requiere no sólo la misma forma numérica, sino también la misma materia numérica; y que

causaliter, quia forma est quae praecipue constituit quidditatem rei, eamque ab aliis distinguit. Legatur D. Thom., I, q. 75, a. 4.

14. Ad primam rationem ex eadem conclusione ultima respondendum est illa optime probari materiam esse veluti quamdam inchoationem essentiae, non vero quod sit omnino extra essentiam. Quia, ut substantiae differant specie, satis est quod in forma differant neque est inconveniens ut variae essentiae specie distinctae, in fundamento et materiali principio similes sint. Et propterea res materiales, quae non solum in forma, sed etiam in materia differunt, non tantum specie, sed etiam in genere physico differre dicuntur. Ad secundam rationem ex eadem radice respondetur non omnes partes materiales esse essentiales, quia non omnes sunt necessariae ut forma complere possit cum materia illud compositum in quo essentia rei consistit, et ideo illa materia est simpliciter essentialis quae ad hoc necessaria est; reliqua vero dicitur esse de integritate aut complemento rei.

15. Ad tertiam, quod attinet ad essentiam in specie, verum est esse de essentia rei ut per talem speciem materiae constituatur, qualem natura sua forma postulat; nam, si fingeremus animam rationalem uniri materiae caelesti, non consurgeret una essentia eiusdem rationis cum essentia hominis. Unde theologi recte concludunt Verbum divinum assumpsisse corpus ex materia hac generabilium rerum, ex eo quod assumpsit veram hominis essentiam. Non est autem intelligendum, ex eo quod materia in communi sit de essentia substantiae in communi, fieri consequens ut uniuscuiusque substantiae specie distinctae sit etiam materia specie distincta quoad propriam speciem essentialem materiae, quia fieri potest ut plures formae specie diversae postulent materiam eiusdem rationis substantialis, quamvis in ea varias dispositiones requirant.

16. Quod vero attinet ad unitatem individui, fatendum est absolute substantiam materialem ut sit eadem numero, requirere non solum eamdem numero formam, sed

esa unidad será en toda la sustancia tanto más perfecta, cuanto mayor fuere en ambos principios, no sólo en el formal, sino también en el material. Pues la unidad del todo surge de la unidad de las partes, porque existe la misma proporción para la cosa singular con sus principios singulares que para la realidad específica con sus principios comunes. Por consiguiente, lo mismo que la especie en común tiene principios determinados en especie, así también la cosa singular determinada debe tener principios propios individual y particularmente. Finalmente, por este motivo concluyen los teólogos que pertenece a la unidad de la resurrección de unos mismos hombres que sus almas se unan a los mismos cuerpos numéricos, punto sobre el que traté extensamente en contra de Durando, en el II tomo de la p. III, disp. XLIV, s. 2. Pero esa unidad de la materia no es siempre igual, porque al menos puede variar a veces lentamente, como enseñó Santo Tomás, I, q. 119, a. 1, y entonces se piensa que persevera la misma como por una cierta continuidad, por razón de la cual, y sobre todo por razón de la forma, permanece el individuo físicamente siempre el mismo; de ello se trató también en lo que precede, disp. VI, sobre el principio de individuación, sec. 3.

SECCION III

SI LA SUSTANCIA MATERIAL ES ALGO DISTINTO DE LA MATERIA Y LA FORMA, CONSIDERADAS SIMULTÁNEAMENTE, Y DE LA UNIÓN DE AMBAS

1. Esta cuestión puede plantearse acerca de cualquier todo respecto de sus partes o de un compuesto acerca de sus componentes; sin embargo, viene oportunamente a este lugar, no sólo porque la primera y principal composición natural es la constituida por las partes esenciales de la sustancia, sino también porque es necesaria para explicar exactamente la razón de sustancia compuesta o material.

Primera opinión, que establece una distinción real

2. En este punto existen varias opiniones. La primera afirma que la sustancia compuesta es realmente distinta de sus partes, y no sólo de cada una de ellas (que es cosa cierta e indudable para todos), sino también de todas tomadas conjuntamente, y no sólo por un modo real que añada a sus partes, sino también porque es una verdadera entidad realmente distinta de ellas. Así piensan muchos expositores de Aristóteles, en el lib. I de la *Física,* text. 16, donde Aristóteles insinúa en general esta opinión. Y la mantiene Herveo, *Quodl.* II, q. 15; Capréolo, *In III,* dist. 2, a. 1; Cayetano, III, q. 6, a. 5, ad 1 de Durando; el Ferrariense, IV *cont. Gent.,* c. 81; Iavello, VII *Metaph.,* q. últ. Se inclina a ella Santo Tomás, *In III,* dist. 2, q. 1, a. 3, quaestiunc. 3, ad. 3, e *In IV,* dist. 16, q. 1, a. 1, quaestiunc. 3, ad 2. Sostiene lo mismo Escoto, VIII *Metaph.,* q. 4, e *In III,* dist. 2, q. 2; y allí mismo Licheto; Maironis, dist. 1, q. 10; Antonio Andrés, VII *Metaph.,* q. 18; Zimara, *Theorem.* 75; y mantiene lo mismo Avicena, lib. III de su *Metafísica,* c. 4. Se inclina a este parecer Aristóteles en varios pasajes; pues, en el lib. V de la *Metafísica,* c. 14, text. 19, dice: *Seis no son dos veces tres, sino una vez seis.* Y de modo parecido dice, en el lib. VII, c. 17, que la sílaba *ba* no es *b* y *a.* Y en el lib. VIII, c. 6, text. 15, dice que el todo es algo además de las partes. Y en el II *De Anima,* al principio, y frecuentemente en otros lugares, distingue la sustancia en forma, materia y compuesto, juzgando que el compuesto es una realidad esencialmente distinta.

3. *Fundamento de la primera opinión.*— El fundamento de esta opinión es que en la realidad se atribuyen muchas cosas a la totalidad de la sustancia compuesta, que no convienen a las partes ni siquiera tomadas conjuntamente, y al revés. En efecto, el todo es lo que se engendra esencial y primariamente, y no las partes tomadas en conjunto, ni tampoco su unión; pues, como la unión es una relación, no puede ser el término de la generación. De modo parecido, el todo se corrompe, aun cuando las partes permanezcan, como es claro en la muerte del hombre. Además, el todo se compone de partes tomadas conjuntamente y unidas, pues, estando separadas, no componen; y, sin embargo, el todo no se compone a sí mismo, como es claro por sí. Finalmente, el todo es lo que obra, se mueve, camina, etc., y todo eso no puede atribuirse a un agregado por unión, ni a las partes. Por consiguiente, el todo es una realidad superior a ese agregado.

etiam eamdem numero materiam; tantoque fore hanc unitatem perfectiorem in tota substantia quanto maior fuerit in utroque principio, non tantum formali, sed etiam materiali. Nam unitas totius ex unitate partium consurgit. Et quia eadem est proportio rei singularis ad sua principia singularia, quae est rei specificae ad principia communia. Sicut ergo species in communi principia habet determinata in specie, ita res singularis determinata habere debet propria principia in individuo et in particulari. Denique hac ratione concludunt theologi ad unitatem resurrectionis eorumdem hominum pertinere ut eorum animae eisdem numero corporibus uniantur, de qua re disputavi late contra Durandum, in II tomo III part., disp. XLIV, sect. 2. Haec autem unitas materiae non semper aequalis est, quia saltem paulatim potest interdum variari, ut docuit D. Thom., I, q. 119, a. 1, et tunc censetur eadem perseverare, quasi continuatione quadam, ratione cuius et praecipue ratione formae, individuum physice manet semper idem, de qua re dictum est etiam in superioribus, disp. VI de Principio individuationis, sect. 3.

SECTIO III

UTRUM SUBSTANTIA MATERIALIS SIT ALIQUID DISTINCTUM A MATERIA ET FORMA SIMUL SUMPTIS, ET UNIONE EARUM

1. Quaestio haec de quolibet toto respectu suarum partium et composito respectu suorum componentium tractari potest; tamen commode in hunc locum cadit, tum quia prima et praecipua compositio naturalis est ex partibus essentialibus substantiae; tum etiam quia necessaria est ad rationem compositae seu materialis substantiae exacte declarandam.

Prima sententia ponens realem distinctionem

2. Sunt ergo in hac re variae sententiae. Prima affirmat substantiam compositam esse re ipsa distinctam a suis partibus, non tantum singulis (quod certum est et indubitatum apud omnes), sed etiam simul sumptis, non solum secundum aliquem realem modum quem addat ipsis partibus, sed etiam quia sit vera entitas realiter distincta ab ipsis. Ita sentiunt multi expositores Arist., in I Phys., text. 16, ubi Aristoteles hanc partem generatim insinuat. Eamque tenet Hervaeus, Quodl. II, q. 15; Capreol., In III, dist. 2, a. 1; Caiet., III, q. 6, a. 5, ad 1 Durand.; Ferrar., IV cont. Gent., c. 81; Iavell., VII Metaph., q. ult. Favet D. Thomas, In III, dist. 2, q. 1, a. 3, quaestiunc. 3, ad 3, et In IV, dist. 16, q. 1, a. 1, quaestiunc. 3, ad 2. Idem tenet Scotus, VIII Metaph., q. 4, et In III, dist. 2, q. 2; et ibi Lichetus; Mairon., dist. 1, q. 10; Antonius Andr., VII Metaph., q. 18; Zimara, Theorem. 75; et idem tenet Avicenna, lib. III suae Metaph., c. 4. Favetque huic sententiae Aristoteles variis in locis; nam V Metaph., c. 14, text. 19, ait: *Sex non sunt bis tria, sed semel sex.* Similiter, lib. VII, c. 17, dicit syllabam *ba,* non esse *b* et *a.* Et lib. VIII, c. 6, text. 15, ait totum esse aliquid praeter partes. Et II de Anim., in princip., et saepe alibi, distinguit substantiam in formam, materiam et compositum, sentiens compositum esse rem per se distinctam.

3. *Primae sententiae fundamentum.*— Fundamentum huius sententiae est quia multa in re ipsa attribuuntur toti substantiae compositae quae partibus etiam simul sumptis non conveniunt, et e converso. Totum enim est quod per se primo generatur, non autem partes simul sumptae, neque etiam unio earum; nam, cum unio sit relatio, non potest esse generationis terminus. Similiter totum corrumpitur, etiamsi partes maneant, ut patet in morte hominis. Rursus totum componitur ex partibus simul sumptis et unitis; neque enim disiunctae componunt; et tamen totum non componit seipsum, ut per se constat. Denique totum est quod agit, movetur, ambulat et similia, quae aggregato ex unione et partibus tribui non possunt. Est ergo totum res aliqua praeter illud aggregatum.

4. Y de aquí puede sacarse la segunda razón, ya que, si la sustancia compuesta no fuese algo distinto de las partes tomadas conjuntamente, no sería un ente en grado mayor que lo es un montón de piedras, o una casa, o ciertamente que un cuerpo blanco como tal, puesto que todas estas cosas son meramente la multitud de sus partes componentes, tomadas conjuntamente y unidas de ese modo. La tercera razón es que, si la sustancia entera no fuese otra cosa que las partes esenciales tomadas conjuntamente, resultaría, por consiguiente, que por igual razón aquella misma sustancia, en cuanto consta de partes integrantes, no sería otra cosa que las mismas partes integrantes tomadas conjuntamente; por tanto, las partes integrantes y esenciales serían entre sí una misma cosa, porque las cosas que son iguales a una tercera son iguales entre sí; ahora bien, el consiguiente es enteramente falso; luego.

Segunda opinión, que admite la distinción modal

5. A causa de estos argumentos, algunos son llevados a admitir una distinción *ex natura rei* entre las partes y el todo, en lo cual convienen con la opinión precedente; pero niegan, sin embargo, que esa distinción sea propiamente real, sino que afirman que es sólo modal. La razón es que piensan que ésta es necesaria y suficiente para la verdad y propiedad de todas las fórmulas propuestas en los argumentos anteriores, y porque el todo como tal dice un modo real que no dicen las partes, por más que se tomen de modo conjunto o reunido. Pero no es menester que expresen una cosa enteramente distinta, ya que tampoco puede entenderse qué cosa es ésa o por qué se ha de constituir como algo superior a las partes tomadas conjuntamente y unidas.

Tercera opinión, que niega toda distinción real

6. La tercera opinión, y la más admitida, es que la sustancia compuesta no es en la realidad algo distinto, ni real, ni modalmente, de las partes esenciales tomadas conjuntamente y unidas, sino que, a lo sumo, se debe la diferencia a nuestra razón y modo de concebir y de hablar. Esta opinión la mantienen más frecuente-

4. Et hinc sumi posset secunda ratio, quia, si substantia composita non esset aliquid a partibus simul sumptis distinctum, non magis esset unum ens quam sit acervus lapidum, aut domus, vel certe quam corpus album ut sic, quia omnia haec sunt multitudo suarum partium simul sumptarum et tali modo unitarum. Tertia ratio sit, quia, si tota substantia nihil aliud esset quam partes essentiales simul sumptae, ergo eadem ratione eadem substantia, ut constat ex integralibus partibus, non erit aliud quam partes ipsae integrales simul sumptae; ergo partes integrales et essentiales erunt idem inter se; quia quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se; consequens autem est plane falsum; ergo.

Secunda opinio admittens distinctionem modalem

5. Propter haec argumenta alii convincuntur ut admittant distinctionem ex natura rei inter partes et totum, in quo cum praecedenti sententia conveniunt; negant tamen distinctionem illam esse realem proprie, sed modalem tantum. Quia putant hanc et esse necessariam et sufficere ad veritatem et proprietatem omnium locutionum quae in argumentis factis proponuntur, et quia totum ut totum aliquem realem modum dicit, quem non dicunt partes, quantumvis simul vel coniunctim sumptae. Non est autem necesse ut dicant aliquam rem omnino distinctam; neque enim intelligi potest qualis sit illa res, aut cur ultra partes simul sumptas et unitas constituenda sit.

Tertia opinio negans omnem distinctionem in re

6. Tertia opinio, et magis recepta est substantiam compositam in re ipsa non esse quidpiam distinctum, neque realiter neque modaliter, a partibus essentialibus simul sumptis et unitis, sed ad summum ratione et modo concipiendi et loquendi nostro. Hanc tenent frequentius expositores Arist.,

mente los expositores de Aristóteles, I de la *Física*, en el pasaje citado, sobre todo los expositores griegos, Alejandro, Temistio, Filopón, Simplicio; y se inclina a ella Averroes, com. 17. La mantienen también Durando, *In III*, dist. 2, q. 2; Gregorio, *In I*, dist. 24, q. 1, a. 1; Paludano, *In III*, dist. 1, q. 1; Nifo, VII *Metaph.*, disp. XIX, donde Soncinas, en la q. últ., juzga probable una y otra parte. Y a este parecer se inclina más Santo Tomás, en el lib. IV *cont Gent.*, c. 18, ad 5, donde se expresa así: *No hay que pensar que la humanidad sea cierta forma que surge de la unión de la forma con la materia, como si realmente fuese algo distinto de ambas, porque como la materia se convierte por medio del alma en esta realidad actual, como se afirma en el II De Anima, aquella tercera forma resultante no sería una sustancia, sino un accidente.* Y en I, q. 11, a. 2, ad 2, dice que *un todo heterogéneo es una multitud*, concretamente, una multitud de partes unidas. Y prueba también en esos pasajes lo que aduce la primera opinión; en efecto, en el primero dice sólo que, cuando se afirma que la humanidad es el cuerpo y el alma, materialmente es verdadero: *Lo mismo que con el nombre del todo* —dice— *se conciben las partes, y no que el todo, hablando con propiedad, sea sus partes y no algo constituido por las partes.* En esto dice sólo que en la expresión hay una impropiedad, para la cual basta con una distinción de razón; sin embargo, no pone solamente una distinción, sino la identidad de la cosa, que declara mediante aquella palabra *materialmente.* Y de la misma manera en el segundo lugar afirma que el todo se predica de las partes tomadas conjuntamente, aunque de modo impropio. Y de este modo dice también Agustín, VII *De Trinit.*, c. 4: *El hombre no es otra cosa que el alma y el cuerpo;* y en el lib. IX *De Civitate*, c. 3, encomia a Varrón, porque piensa que el hombre no es sólo el alma ni sólo el cuerpo, sino el alma juntamente con el cuerpo. Estas palabras las refiere Santo Tomás, I, q. 75, a. 4, en el argum. *Sed contra.* Más aún, en el *Symbol. Athanas.* dice: *El alma racional y la carne constituyen un solo hombre.* Y Aristóteles, en el II *De Anima*, c. 1, dice que el alma y el cuerpo es el animal, lo mismo que la pupila y la visión es el ojo. Casi lo mismo dice en el lib. IV de la *Física*, text. 33, y en el V de la *Metafísica*, text. 31; Avicena, III de su *Metafísica*, c. 2. Y ésta es la opinión verdadera.

I Phys., loc. cit., praesertim graeci, Alexand., Themist., Philop., Simplic.; et favet Averr., comm. 17. Tenent etiam Durand., In III, dist. 2, q. 2; Gregor., In I, dist. 24, q. 1, a. 1; Palud., In III, dist. 1, q. 1; Niphus, VII Metaph., disp. XIX, ubi Soncin., q. ult., utramque partem censet probabilem. Et huic sententiae magis favet D. Thom., lib. IV cont. Gent., c. 18, ad 5, sic scribit: *De humanitate non est intelligendum quod sit quaedam forma consurgens ex coniunctione formae ad materiam, quasi realiter sit alia ab utroque, quia cum per animam fiat materia hoc aliquid actu, ut dicitur II de Anima, illa tertia forma consequens non esset substantia, sed accidens.* Et I, q. 11, a. 2, ad 2, dicit *totum heterogeneum esse multitudinem*, scilicet, partium unitarum. Favet etiam in illis locis, quae affert prima sententia; nam in priori solum ait, cum dicitur humanitatem esse corpus et animam, materialiter esse verum: *Sicut nomine totius* (inquit) *intelliguntur partes, et non quod totum proprie loquendo sit suae partes et non aliquid ex partibus constitutum.* Ubi solum dicit in locutione esse improprietatem, ad quam sufficit distinctio rationis; non tamen ponit distinctionem, sed identitatem rei, quam declarat per illam particulam *materialiter.* Et eodem modo dicit in altero loco totum praedicari de partibus simul acceptis, licet improprie. Atque hoc modo dicit etiam August., VII de Trinit., c. 4: *Homo nihil aliud est quam anima et corpus;* et IX de Civit., c. 3, commendat Varronem quod hominem neque animam solam, neque solum corpus, sed animam simul et corpus esse arbitratur. Quae verba refert D. Thomas, I, q. 75, a. 4, in argum. *Sed contra.* Immo, in Symbolo Athanas. dicitur: *Anima rationalis et caro unus est homo.* Et Arist., in II de Anim., c. 1, dicit animam et corpus esse animal, sicut pupilla et visus est oculus. Idem fere IV Phys., text. 33, et V Metaph., text. 31; Avicenna, III Metaph., c. 2. Atque haec sententia vera est.

Resolución de la cuestión y prueba de la opinión tercera

7. *Primera aserción.*— Sin embargo, para explicarla, hay que decir, en primer lugar, que la sustancia compuesta se distingue realmente de cada una de las partes, no de modo adecuado y —por decirlo así— en su totalidad, sino por la inclusión de la otra parte. Esta aserción está comúnmente admitida. Y su primera parte es clara, ya que la sustancia compuesta incluye algo distinto realmente de cada una de las partes tomadas singularmente. Pues el hombre comparado con el alma incluye el cuerpo, que es algo distinto del alma, y comparado con el cuerpo incluye el alma, que es algo distinto del cuerpo. Por consiguiente, se da ahí una cierta distinción real, al menos la que se origina por la inclusión de una realidad distinta. Y que no se dé una distinción mayor se prueba porque es imposible concebir toda la sustancia compuesta sin que se incluya en ella alguna de las partes que la componen; por consiguiente, es imposible establecer distinción entre cada una de las partes y la sustancia compuesta de otro modo que por la inclusión de una parte y por la adición de otra. Y se confirma, porque, si se diese una distinción mayor, sería preciso distinguir la sustancia compuesta y la parte como dos entidades enteramente distintas, cosa que es imposible. Esto es claro, porque, o bien se distinguiría el todo de la parte como dos entidades simples, o bien como una entidad compuesta y otra simple. El primer modo no puede afirmarse, ya que entonces no sería una sustancia compuesta la que se distingue de una parte. Y si se afirma el segundo, pregunto de qué partes se compone tal compuesto. Ciertamente no se compone de otras, sino de aquellas de las cuales se distingue singularmente; por consiguiente, no puede distinguirse de ellas sino como lo incluyente de lo incluido.

8. *Segunda aserción.*— Afirmo, en segundo lugar, que la sustancia compuesta se distingue realmente de la materia y la forma tomadas simultáneamente o por agregación, como incluyendo a ambas cosas y añadiendo la real unión sustancial de éstas entre sí, lo cual es algo distinto realmente de ellas y del agregado de ellas, no al modo de una cosa realmente distinta, sino como un modo real. Toda esta aserción puede probarse fácilmente. Que toda la sustancia compuesta no

Resolutio quaestionis, et approbatio tertiae sententiae

7. *Prima assertio.*— Ut tamen explicetur, dicendum est, primo, compositam substantiam distingui realiter a singulis partibus, non adaequate (ut sic dicam) et se tota, sed per inclusionem alterius partis. Haec assertio est recepta ab omnibus. Et prima eius pars patet, quia substantia composita aliquam rem includit realiter distinctam a singulis partibus sigillatim sumptis. Homo enim comparatus ad animam includit corpus, quod est res distincta ab anima, et comparatus ad corpus includit animam, quae est res distincta a corpore. Intercedit ergo ibi aliqua distinctio realis, saltem illa quae est per inclusionem alicuius rei distinctae. Quod vero non intercedat maior distinctio probatur, quia impossibile est concipere totam substantiam compositam, quin in ea includatur quaelibet pars componens illam; ergo impossibile est distinguere partes singulas a substantia composita, nisi per inclusionem unius partis et additionem alterius. Et confirmatur, nam, si maior esset distinctio, oporteret distinguere substantiam compositam a parte tamquam duas entitates omnino condistinctas; hoc autem est impossibile. Quod patet, quia vel distingueretur totum a parte, ut entitas simplex a simplici, vel ut composita a simplici. Prior modus dici non potest, alias non esset substantia composita, quae a parte distinguitur. Si autem dicatur secundus, inquiro ex quibus partibus componatur tale compositum. Non certe aliis, nisi illis a quibus sigillatim distinguitur; ergo non potest ab eis distingui, nisi ut includens ab incluso.

8. *Secunda assertio.*— Dico secundo: substantia composita distinguitur in re ipsa a materia et forma simul seu aggregatim sumptis, tamquam includens utramque earum et addens realem unionem substantialem earum inter se, quae est aliquid in re ipsa distinctum ab eis et ab aggregato earum, non ut res realiter distincta, sed ut realis modus. Tota haec assertio facile probari potest. Quod enim tota substantia composita non possit distingui ab aggregato

pueda distinguirse del agregado de las dos partes sino como incluyéndolas, ha quedado suficientemente probado con lo dicho en la primera aserción. Y que añada en la realidad algo sobre aquel agregado, se prueba porque puede existir en la realidad el agregado de dichas partes sin que exista el todo; como en el triduo existía el agregado o reunión del cuerpo y alma de Cristo y no existía su humanidad. Y no sólo en lugares distantes, sino también en los próximos; más aún, podían estar al mismo tiempo en el mismo espacio, sin existir aún toda la sustancia compuesta, si esa presencia fuese solamente local; por consiguiente, la sustancia compuesta como tal añade en la realidad misma al agregado de las dos partes algo separable de ellas y, por consiguiente, distinto de las mismas, de acuerdo con los principios establecidos antes para la distinción de las cosas. Ahora bien, que eso que añade el compuesto a ambas partes no sea otra cosa que la unión sustancial se prueba porque sin esta unión es imposible que surja toda la sustancia, cualquiera que sea lo que se finge que se añade a esas partes; en cambio, con esa unión resulta el todo inmediatamente de ambas partes, aun cuando desaparezcan todas las demás cosas; por consiguiente, toda la sustancia añade esta unión al agregado de sus partes. Finalmente, que esta unión no sea una realidad distinta, sino sólo un modo real, se ha probado suficientemente en lo anterior, al tratar de la causalidad de la materia y la forma.

9. *Tercera aserción.*— Digo, en tercer lugar, que toda la sustancia no se distingue realmente o *ex natura rei*, o en la realidad misma, de las partes tomadas conjuntamente y unidas, sino sólo conceptualmente. Esta conclusión la defienden los autores de la última opinión. Y se prueba la primera parte, que trata de la distinción real; en efecto, o el todo se distingue de las partes tomadas conjuntamente y unidas, como lo incluyente y lo incluido, o como algo enteramente distinto de ellas; ninguna de estas cosas puede decirse; por consiguiente, en la realidad no se distingue de ningún modo. La consecuencia se basa en una enumeración suficiente. En efecto, no puede pensarse una tercera solución intermedia, es decir, que los dos extremos se distingan en la realidad y que, sin embargo, uno incluya al otro y no incluya más que al otro, y al contrario; pues ésta es la identidad real máxima. La menor, por su parte, en su segundo miembro es dema-

duarum partium nisi ut includens eas, satis probatum relinquitur ex dictis in priori assertione. Quod vero aliquid in re ipsa addat praeter illud aggregatum, probatur quia existere potest in rerum natura aggregatum illarum partium non existente toto; ut in triduo existebat aggregatum seu collectio corporis et animae Christi, et non existebat humanitas eius. Nec solum in locis distantibus, sed etiam in propinquis, immo in eodem spatio simul esse poterant, nondum existente tota composita substantia, si illa praesentia tantum esset localis; ergo substantia composita ut sic aliquid in re ipsa addit aggregato duarum partium, separabile ab ipsis et consequenter distinctum ab ipsis, iuxta principia superius posita de distinctionibus rerum. Quod autem id quod compositum addit utrique parti nihil aliud sit quam unio substantialis, probatur quia sine hac unione impossibile est consurgere totam substantiam, quidquid aliud partibus eius addi fingatur; cum hac vero unione statim ex utraque parte resultat totum, etiamsi omnia alia e medio tollantur; ergo tota substantia hanc unionem addit aggregato suarum partium. Denique quod haec unio non sit res distincta, sed tantum realis modus, satis probatum est in superioribus disputando de causalitate materiae et formae.

9. *Tertia assertio.*— Dico tertio: tota substantia non distinguitur a partibus simul sumptis et unitis realiter aut ex natura rei seu in re ipsa, sed solum ratione. Hanc conclusionem contendunt auctores ultimae sententiae. Et probatur prior pars de distinctione in re: nam vel totum distinguitur a partibus simul sumptis et unitis, tamquam includens ab incluso, aut tamquam omnino condistinctum ab illis; neutrum horum dici potest; ergo nullo modo distinguitur in re. Consequentia tenet a sufficienti enumeratione. Neque enim fingi potest tertium medium, nimirum, quod duo extrema in re distinguantur, et tamen quod unum includat aliud et nihil praeter aliud, et e converso; haec enim est maxima identitas in re. Minor autem, quoad posteriorem partem, evidentior

siado evidente para que necesite nuevas pruebas; pues en la primera aserción hemos probado que el todo no puede distinguirse de una parte o de otra sin incluirla, y, por consiguiente, hemos dejado claro en la segunda aserción que no puede distinguirse del agregado de ellas más que incluyéndolo; por consiguiente, por la misma razón no puede distinguirse de las partes tomadas conjuntamente y unidas, sino incluyendo ambas partes y a su unión. Más aún, ni siquiera mentalmente puede concebirse un todo que esté esencialmente compuesto, que no incluya esas tres cosas, a saber, las dos partes y la unión; por consiguiente, el compuesto no puede distinguirse de las partes tomadas conjuntamente y unidas como algo absolutamente distinto; porque se dice que se distingue de esa manera aquello que no incluye otra cosa.

10. La segunda parte de la menor, en cambio —en la cual parece que radica el punto de la dificultad—, se prueba porque nada puede concebirse o pensarse en la realidad misma que añada algo a las partes tomadas conjuntamente y unidas. Porque, en primer lugar, cualquier cosa que se piense que es ello, no es necesario; pues, si lo separamos con la mente, y pensamos las partes existentes y unidas, pensaremos aquel todo existiendo sin esa añadidura; por consiguiente, no hay que suponerlo gratuitamente. Además, eso que se añade, o es una cosa que posee su entidad realmente distinta, o es solamente un modo real; ninguna de esas cosas puede afirmarse; por consiguiente. La primera parte de la menor parece evidente por sí, de una parte, porque esa entidad no puede ser un accidente, ya que se dice que compone esencialmente la sustancia. Ni puede ser tampoco sustancia, porque no es materia, ni forma, ni compuesto, que son los miembros que dividen adecuadamente la sustancia material, según atestigua Aristóteles. Ni tampoco puede decirse que esa entidad sea todo el compuesto, ya que se afirma que el compuesto añade dicha entidad a la materia y la forma y a la unión de éstas; además, también porque, de lo contrario, en la muerte del hombre, por ejemplo, no dejaría de existir solamente la humanidad por la separación del alma y el cuerpo, sino que perecería también esa entidad, cosa que es declaradamente falsa. De otra parte, porque las sustancias materiales no se compondrían ya esencialmente de materia y forma sólo, sino también de esa tercera entidad, cosa que es entera-

est quam ut nova probatione indigeat; in prima enim assertione probavimus non posse totum distingui ab una vel altera parte sine inclusione eius, et consequenter in secunda assertione manifestum reliquimus non posse distingui ab aggregato earum, nisi includendo illud; ergo pari ratione non potest distingui a partibus simul sumptis et unitis, nisi includendo utramque partem et unionem. Immo neque mente concipi potest totum et per se compositum non includens illa tria, scilicet, utramque partem et unionem; ergo non potest hoc compositum distingui a partibus simul sumptis et unitis, tamquam aliquid omnino condistinctum; sic enim distingui dicitur quod aliud non includit.

10. Altera vero pars minoris, in qua videtur esse punctus difficultatis, probatur, quia nihil potest intelligi aut excogitari quod in re ipsa addat partibus simul sumptis et unitis. Nam imprimis, quidquid illud esse fingatur, non est necessarium; nam si mente illud separes et intelligas partes existentes et unitas, intelliges totum existere absque alio addito; non est ergo gratis fingendum. Deinde vel illud est res aliqua habens propriam entitatem realiter distinctam, vel est tantum modus realis; neutrum dici potest; ergo. Minoris prior pars ex se videtur evidens, tum quia illa entitas non potest esse accidens, cum dicatur essentialiter componere substantiam. Nec potest esse substantia, quia nec est materia, nec forma, nec compositum, quae membra adaequate dividunt substantiam materialem, teste Aristotele. Neque vero dici potest illa entitas esse totum compositum, cum dicatur compositum addere illam entitatem supra materiam et formam et unionem earum; tum etiam quia alias in morte hominis, verbi gratia, non tantum humanitas desineret per disiunctionem animae et corporis, sed etiam periret illa entitas, quod est aperte falsum. Tum praeterea quia iam substantiae materiales essentialiter componerentur non tantum ex materia et forma, sed etiam ex tertia illa entitate, quod est absurdissimum, cum ex-

mente absurda, puesto que no puede explicarse qué es, ni para qué fin se establece. Ni puede afirmarse en el hombre si es espiritual o material. Y, finalmente, porque se seguiría hasta el infinito; pues pregunto si el compuesto de materia y forma y esa entidad se distinguirá, por la adición de otra entidad, de esas tres cosas tomadas juntamente y unidas; pues afirmar esto no sólo sería una ligereza, sino que obligaría a continuar avanzando sin término. Y si se niega esto, ya acerca de ese compuesto se concede lo que pretendemos, y de ahí resulta como consecuencia que ello es más bien verdadero para el compuesto de materia y forma unidas entre sí.

11. Finalmente se prueba la segunda parte, concretamente, que eso que se añade no puede ser un nuevo modo real, ya que en todo el compuesto no puede pensarse ningún modo tal que contribuya esencialmente y sea necesario para la composición del todo, excepto la unión de las partes. Y puede aplicarse aquí el argumento propuesto antes; en efecto, concebida la materia y la forma y la unión de éstas, entendemos que resulta el compuesto, aun cuando no intervenga ningún otro modo. Se dirá que, para que resulte el todo sustancial compuesto, es necesario el modo de la subsistencia, que es distinto de la unión. Hay que responder que nosotros tratamos ahora del compuesto que resulta inmediatamente de la materia y la forma unidas, como, por ejemplo, la humanidad, o la naturaleza íntegra, y a esa naturaleza es verdad que se le añade el modo de la subsistencia, a la manera que se explicó en lo que precede; sin embargo, de ello resulta, hablando formalmente, otro compuesto, que es el supuesto material, el cual no se distingue tampoco realmente de sus componentes tomados conjuntamente y unidos. De ahí se saca una doctrina general y una confirmación; pues, en cualquier otro compuesto, el todo no se distingue realmente de las partes y de la unión de éstas, tomadas conjuntamente; por consiguiente, lo mismo sucederá con la sustancia compuesta, comparada con sus partes y con la unión de éstas, tomadas conjuntamente. El antecedente debe entenderse, sobre todo, para los todos actuales y reales, pues un todo potencial, como es el género respecto de sus especies, en su realidad se identifica no sólo con todas las especies, sino también con cada una de ellas; en cambio, el todo que sólo tiene composición conceptual, como es la

plicari non possit quid illa sit, neque ad quem finem constituatur. Neque in homine dici poterit an spiritualis sit, an materialis. Ac denique quia procederetur in infinitum; quaero enim an compositum ex materia et forma et illa entitate distinguatur ab omnibus illis simul sumptis et unitis, per additionem alterius entitatis; nam hoc affirmare et valde frivolum est et tunc procedendum erit ulterius absque termino. Si vero id negetur, iam de illo composito conceditur quod intendimus, et inde fit consequens illud potius esse verum de composito ex sola materia et forma inter unitis.

11. Denique probatur altera pars, quod, scilicet, illud additum non possit esse novus modus realis, quia in toto composito nullus talis modus excogitari potest praeter unionem partium, qui per se conferat ac necessarius sit ad compositionem totius. Potestque hic argumentum supra factum applicari; nam, intellecta materia, et forma, et unione earum, intelligimus resultare compositum, etiamsi nullus alius modus intercedat. Dices, ut resultet totum compositum substantiale, necessarium esse modum subsistentiae, qui est distinctus ab unione. Respondetur nunc nos loqui de composito quod immediate resultat ex materia et forma unitis, quod est humanitas, verbi gratia, seu natura integra, cui naturae verum est addi modum subsistentiae, eo modo quo in superioribus declaratum est; tamen inde resultat, formaliter loquendo, aliud compositum, quod est suppositum materiale, quod a suis etiam componentibus simul sumptis et unitis in re non distinguitur. Unde sumitur generalis doctrina et confirmatio; nam in quolibet alio composito totum non distinguitur in re a partibus et unione earum simul sumptis; ergo idem erit de substantia composita comparata ad suas partes et unionem earum simul sumptas. Antecedens praecipue intelligendum est de totis actualibus et realibus, nam totum potentiale, ut est genus respectu specierum, secundum suam realitatem idem est non solum cum omnibus speciebus, sed etiam cum singulis; totum autem quod so-

especie respecto del género y de la diferencia, no se distingue de cada uno de sus componentes realmente, sino sólo conceptualmente.

12. Por consiguiente, omitiendo los todos que se realizan por operación de la mente, se prueba el antecedente por inducción en los todos reales. En efecto, lo blanco, por ejemplo, en cuanto es un todo accidental, no se distingue en la realidad del cuerpo, la blancura y la unión tomados conjuntamente; luego sucederá lo mismo, guardando la proporción, con las sustancias. Responden algunos negando la consecuencia, porque del accidente y el sujeto no resulta una esencia ni un uno *per se*, como sucede con la materia y la forma. Pero de esta diferencia puede colegirse, a lo sumo, que se da otro género de unidad más perfecta entre la materia y la forma sustancial que entre el cuerpo y la blancura, y que aquellas dos cosas se comparan de un modo distinto y más esencial que éstas en la razón de potencia y acto de un mismo género; basta esto, efectivamente, para que, en virtud de ello, resulte en aquéllos un uno *per se* y una esencia, y no resulte en el caso del sujeto y el accidente. Y no veo qué tiene que ver esto para que la distinción en el caso del compuesto sustancial respecto de sus partes tomadas conjuntamente y unidas sea mayor que en el caso del compuesto accidental respecto de sus componentes y de la unión de éstos. Pues en uno y otro compuesto entendemos que basta una unión proporcionada de los componentes sin ninguna otra añadidura para que exista el compuesto. Ni lo que es un uno *per se* tiene esta perseidad (por llamarla así) en virtud de alguna otra añadidura; pues más bien ello podría ser obstáculo para la unidad *per se*, ya que produciría una agregación de ningún modo necesaria para el ser sustancial del todo; ahora bien, esa unidad *per se* surge de la unión y aptitud concreta de los elementos unibles; del mismo modo que, según la verdadera teología, también de la humanidad de Cristo y del Verbo divino surge una persona compuesta, que es verdadera y esencialmente una; y no puede pensarse que en dicho compuesto haya nada distinto del Verbo, de la humanidad y de la unión tomadas conjuntamente, como apunté en el tomo I de la p. III, disputación XXXV, sec. 3, al fin.

lum habet compositionem secundum rationem, ut est species respectu generis et differentiae, in re non distinguitur a singulis componentibus, sed tantum ratione.

12. Omissis ergo iis quae per rationem fiunt, de totis realibus probatur antecedens inductione. Nam album, verbi gratia, ut est quoddam totum accidentale, in re non distinguitur a corpore, albedine et unione simul sumptis; ergo idem erit, servata proportione, in substantiis. Respondent aliqui[1] negando consequentiam, quia ex accidente et subiecto non resultat una essentia, nec unum per se, sicut ex materia et forma. Sed ex hac differentia ad summum colligi potest aliud genus unius perfectioris esse inter materiam et formam substantialem, quam inter corpus et albedinem, et alio modo magisque per sese comparari in ratione potentiae et actus eiusdem generis illa duo quam haec; nam hoc satis est ut ex vi illius consurgant per se unum et una essentia, et non ex his. Non video autem quid illud referat ad maiorem distinctionem compositi substantialis a suis partibus simul sumptis et unitis, quam compositi accidentalis a suis componentibus eorumque unione. In utroque enim composito intelligimus satis esse proportionatam unionem componentium absque ullo alio addito, ut compositum existat. Neque illud quod est per se unum habet hanc (ut sic dicam) perseitatem ex aliquo alio addito; nam potius illud posset obstare unitati per se, quia faceret aggregationem minime necessariam ad substantiale esse totius; sed consurgit illa unitas per se ex tali unione, talique aptitudine unibilium; sicut etiam, iuxta veram theologiam, ex Christi humanitate et Verbo divino consurgit una persona composita, quae vere ac per se est una; non potest autem fingi quod in illo composito sit aliquid distinctum a Verbo, humanitate et unione simul sumptis, ut tetigi in I tomo III part., disp. XXXV, sect. 3, in fine.

1 Fonsec., lib. IX Metaph., c. 2, sect. 2; Comimbr., I Phys., c. 2, q. 1, a. 5.

13. La misma distinción puede establecerse en un todo integral, ya sea homogéneo o heterogéneo. Efectivamente, Juan de Nápoles, *Quodl.* II, q. 7, estableció sin ningún motivo una diferencia entre éstos, diciendo que el todo heterogéneo se distingue de las partes, y no se distingue el todo homogéneo; esto se ha afirmado sin ningún fundamento, ya que las razones tienen el mismo valor para uno y otro caso; en efecto, puestas las partes proporcionadas, y su unión, cualquier otra cosa que se afirme para alguno de esos todos es enteramente ficticia. Por lo cual —para terminar brevemente todo esto—, cualquier todo, de la clase que sea, requiere una unión proporcionada de partes, y no es otra cosa que las partes tomadas conjuntamente y unidas de ese modo. Por lo cual, también un montón de piedras —que es lo que más suele pensarse que se identifica con sus partes—, además de cada una de las piedras y de su multitud, requiere su proximidad; pues, si estuviesen en lugares distantes, no compondrían un montón; y de este modo el montón no es otra cosa que todas las piedras tomadas conjuntamente y establecidas en un determinado lugar y con cierta proximidad. En cambio, una casa, como requiere una mayor unión y composición de partes, porque además de la proximidad requiere un orden y un sitio, y alguna unión artificial, tiene, por ello, mayor unidad, pero no mayor identidad o distinción respecto de todas las partes tomadas conjuntamente y de la unión de ellas. Y, por su parte, una cosa blanca tiene físicamente mayor unidad, porque la unión física de la blancura con el sujeto es mayor; y la identidad y distinción tienen la misma proporción. Por consiguiente, la sustancia compuesta guarda la misma razón con sus partes y con la unión de ellas tomadas conjuntamente; luego, entre éstas, no hay distinción en la realidad.

14. En cambio, que haya alguna distinción de razón es lo que prueban a lo sumo los fundamentos de las otras opiniones, y se hace bastante probable por el mismo modo de hablar; pues, a causa de esta distinción de razón, se tienen por impropias las locuciones en que las partes se predican del todo. Y, finalmente, puede explicarse, porque el agregado de las partes y de su unión se concibe en cierto sentido a manera de pluralidad; y el mismo todo se concibe al modo de una

13. Eadem distinctio fieri potest in toto integrali, sive homogeneo, sive heterogeneo. Sine causa enim Ioannes de Neapoli, Quodl. II, q. 7, inter haec differentiam constituit, dicens totum heterogeneum distingui a partibus, non vero homogeneum, quod sine ullo fundamento dictum est, quia rationes aeque procedunt in utroque; positis enim partibus proportionatis et unione, quidquid aliud in quolibet toto asseritur fictitium est. Quapropter (ut uno verbo omnia concludamus) quodcumque totum, qualecumque illud sit, requirit unionem partium proportionatam, et nihil est praeter partes simul sumptas et sic coniunctas. Unde etiam acervus lapidum, qui maxime censeri solet idem cum partibus, praeter singulos lapides et multitudinem eorum, requirit illorum propinquitatem; nam, si in locis distantibus essent, acervum non componerent; atque ita acervus nihil aliud est quam omnes lapides simul sumpti et in tali loco ac propinquitate constituti. Domus vero, quia requirit maiorem unionem et compositionem partium, nam ultra propinquitatem requirit ordinem et situm et aliquam artificialem coniunctionem, ideoque maiorem unitatem habet, non tamen maiorem identitatem aut distinctionem ab omnibus partibus simul sumptis et unione earum. Rursusque album physice est magis unum, quia unio physica albedinis ad subiectum maior est; identitas autem et distinctio eiusdem est proportionis. Substantia ergo composita eamdem rationem servat ad suas partes et earum unionem simul sumptas; non est ergo inter haec in re ipsa distinctio.

14. Quod vero sit nonnulla distinctio rationis, id ad summum probant fundamenta aliarum opinionum et ex ipso modo loquendi fit satis probabile; nam propter hanc distinctionem rationis, impropriae censentur illae locutiones in quibus partes de toto praedicantur. Ac tandem declarari potest; nam aggregatum ex partibus et unione concipitur aliqua ratione per modum plurium; ipsum autem totum magis concipitur per modum

sola cosa en mayor grado que si fuese una realidad simple; y ello basta para que se dé alguna distinción de razón.

Respuesta a las objeciones

15. *Por qué se dice que se corrompe y se genera el todo y no las partes.*— A los fundamentos de la opinión contraria se responde, en primer lugar, que todo lo que se atribuye al todo puede atribuirse a las partes tomadas conjuntamente y unidas, según la realidad, o sea, según la identidad; pero, según el modo de concebir, no se atribuye propiamente, y para esto es suficiente la distinción de razón. Y a cada una de las expresiones se responde que el todo se engendra como el término adecuado que se produce; en cambio, la forma o su unión es el término formal con el que se hace el todo; y, por ello, el todo es una realidad distinta, tanto de la forma como de su unión, pero no de toda la realidad de la materia, y de la forma, y de la unión, tomada colectivamente. De modo semejante, para que se afirme que el todo se corrompe, basta con que se deshaga la unión de las partes, como sucede en la muerte del hombre, porque entonces no permanece ya toda aquella entidad con todo el modo real, que es propio de la razón del todo. Y así resulta sólo que el todo se distingue realmente no sólo de cada una de las partes, sino también de la pluralidad de ellas desunidas, pero no de ellas y de su unión tomadas conjuntamente. Además se dice que las partes componen el todo de modo dividido o singular, y así el todo se distingue de ellas. Ni importa que no compongan más que cuando están unidas, porque incluso entonces compone cada una de ellas y no el agregado o colección de ellas y de su unión. Finalmente, hay que decir lo mismo de las restantes locuciones, como que el todo obra, o se mueve, etc.

16. A la razón segunda se ha respondido ya negando la consecuencia; pues, para que la sustancia compuesta sea una *per se* en mayor grado que los demás entes *per accidens*, no se requiere una mayor distinción, sino una mayor unión y mayor proporción de sus partes. Pues en esto hizo consistir Aristóteles —en el lib. VIII de la *Metafísica*, c. últ., y en el lib. II *De Anima*, c. 1— la unidad esencial del compuesto sustancial de materia y forma, y no en esa mayor distinción.

unius, ac si esset res quaedam simplex; hoc ergo satis est ad nonnullam rationis distinctionem.

Responsio ad argumenta

15. *Totum, non partes, cur corrumpi dicatur ac generari.*— Ad fundamenta contrariae sententiae respondetur imprimis, quidquid tribuitur toti, posse tribui partibus simul sumptis et unitis secundum rem seu secundum identitatem; secundum modum autem concipiendi non proprie tribui, et ad hoc satis esse distinctionem rationis. Et ad singulas locutiones respondetur totum generari tamquam adaequatum terminum qui fit; formam vero vel unionem eius esse formalem terminum quo fit totum; ideoque totum esse rem distinctam, tam a forma quam ab unione eius, non tamen a tota realitate materiae et formae et unionis, collective sumpta. Similiter, ut totum corrumpi dicatur satis est quod unio partium dissolvatur, ut fit in morte hominis, quia iam non manet tota illa entitas cum omni modo reali, qui est de ratione totius. Atque ita solum fit totum in re distingui et a singulis partibus et a multitudine earum absque unione, non vero ab ipsis et unione simul sumptis. Praeterea partes dicuntur componere totum divisim seu sigillatim, et ita ab eis distinguitur totum. Nec refert quod non componant nisi quando sunt unitae, quia etiam tunc singulae componunt et non aggregatum seu collectio earum et unionis. Denique idem est de aliis locutionibus, quod totum agit, vel movetur, etc.

16. Ad secundam rationem iam responsum est negando sequelam; nam, ut substantia composita sit magis per se una quam alia entia per accidens, non requiritur maior distinctio, sed maior unio et maior proportio suarum partium. In hoc enim posuit Aristot., VIII Metaph., c. ult., et lib. II de Anima, c. 1, unitatem per se compositi substantialis ex materia et forma, non in illa maiori distinctione.

17. A la tercera se responde que prueba únicamente que toda la sustancia es enteramente la misma cosa, considerada en cuanto surge de todas las partes sustanciales e integrales, y en cuanto surge de las partes esenciales, tomadas todas ellas conjuntamente y unidas; pero que no se infiere rectamente de ello que las partes integrales sean esenciales, o al contrario, porque en esto se establece ya una comparación de las partes singulares entre sí. En cambio, los testimonios de Aristóteles se explican fácilmente por otros que se adujeron ya; en efecto, sólo pretende mostrar que el todo no es cada una de las partes, o la multitud de ellas tomada en cuanto agregado y sin unión adecuada.

18. Al fundamento de la segunda sentencia se responde que para la mencionada propiedad de expresión es suficiente una distinción de razón. Y no es verdad que el todo añada a las partes otro modo real distinto de la unión; ni puede tampoco entenderse más ese modo que el hecho de que añada una realidad nueva y distinta, como se ha probado suficientemente.

17. Ad tertiam respondetur solum probare totam substantiam, ut consurgit ex omnibus partibus substantialibus et integralibus, et ut consurgit ex essentialibus, utrisque simul sumptis et unitis, esse eamdem omnino rem; non vero recte inferre partes integrales esse essentiales, vel e converso, quia in hoc iam fit comparatio singularium partium inter se. Testimonia vero Aristotelis ex aliis iam adductis facile explicantur; solum enim docere intendit totum non esse partes singulas aut multitudinem earum aggregatim sumptam absque propria unione.

18. Ad fundamentum alterius sententiae respondetur ad praedictam proprietatem loquendi sufficere distinctionem rationis. Nec est verum totum addere partibus alium realem modum praeter unionem; neque enim magis intelligi potest talis modus quam quod addat novam et distinctam rem, ut satis probatum est.

DISPUTACION XXXVII

LA RAZON ESENCIAL DEL ACCIDENTE EN COMUN

RESUMEN

Comienza la disputación con un prólogo, en el que se hace la distribución de toda la materia referente a los accidentes. Se pueden señalar dos partes. Parte I: El concepto del accidente, en común: correspondería a la disputación presente; comparación del accidente con la sustancia creada: se trata en la disputación XXXVIII. Parte II: División del accidente en los nueve géneros: se expone en la disputación XXXIX. En la presente disputación se advierten dos partes relacionadas con el concepto común de accidente:

I: Si expresa un sólo concepto o razón objetiva (Sec. 1).
II: Si consiste en la inhesión (Sec. 2).

SECCIÓN I

Se plantea el problema de si el accidente en común expresa un único concepto o razón objetiva, y refiere las opiniones existentes; primero las negativas (1), defendidas por aquellos que mantienen una postura semejante en el caso del concepto del ente; y luego las positivas (2), que prueba con tres argumentos. Infiere que el concepto objetivo del accidente es uno por precisión mental respecto de los inferiores (3-4). Resuelve la cuestión provisionalmente, ya que de modo definitivo se ha de esperar al tratado de la analogía o univocidad del accidente; para ello distingue el accidente en predicamental y físico, y niega el concepto único objetivo del primero y lo afirma del segundo (5).

SECCIÓN II

Expone primeramente las razones que persuaden de que la razón común de accidente no consiste en la inhesión (1), y enumera seguidamente las opiniones (2), de las cuales la primera afirma que la razón esencial del accidente consiste en la inhesión actual; la rechaza Suárez por el testimonio de la fe en el caso de la cantidad (3-4). La segunda niega que la inhesión pertenezca en modo alguno a la esencia del accidente (5); y finalmente, la tercera mantiene que pertenece a dicha esencia la inhesión, al menos aptitudinal (6). Al ir a exponer su opinión comienza advirtiendo que, por no haber un concepto objetivo único, hay que emplear también aquí una distinción entre accidentes por dimanación extrínseca e intrínseca; y en éstos, entre los dotados de entidad y los meramente modos (7). En consecuencia, afirma que la inhesión propia no pertenece a la esencia de los accidentes

que dimanan extrínsecamente (8), y lo prueba; los accidentes que tienen entidad propia poseen inhesión aptitudinal en la sustancia (9); y los accidentes que son meros modos incluyen esencialmente el modificar o unirse con la sustancia (10); agrega, como remate de esta enumeración, que aquello que el accidente tomado en común dice esencialmente, es ser de algún modo una modificación de la sustancia (11); soluciona brevemente las dificultades propuestas al comienzo (12-14) y pasa a enunciar los siguientes corolarios: 1.º, el accidente no queda definido sino por la sustancia; 2.º, no puede tener una definición perfecta (15-16); 3.º, pertenece a la razón de accidente tener un sujeto proporcionado a su naturaleza (17). Aborda brevemente una dificultad propuesta por Soncinas: la inhesión no pertenece a la esencia de la pasión propia, ya que se puede demostrar acerca de ésta, siendo así que la esencia de una cosa no se puede demostrar acerca de ella (18). Termina la sección enumerando a modo de resumen los puntos referentes al accidente que tendrían cabida en esta disputación, pero han sido expuestos con anterioridad (19).

DISPUTACION XXXVII

LA RAZON ESENCIAL DEL ACCIDENTE EN COMUN

Al estudio de la sustancia creada sigue consecuentemente la consideración del accidente, ya que dijimos que estos dos miembros dividen adecuadamente el ente creado. Y, antes de descender a cada uno de los géneros de accidentes, se presentan tres puntos que tratar sobre el accidente en común. El primero, acerca del concepto común del accidente como tal, si su razón es de algún modo una, y cuál es ésta: esto es lo que llevaremos a cabo en la presente disputación. En segundo lugar, en la disputación siguiente compararemos el accidente como tal con la sustancia creada, a fin de que, comparados entre sí esos miembros, se adquiera un conocimiento más exacto de dicha división. Finalmente, en tercer lugar, expondremos las divisiones del accidente, y sobre todo la que lo clasifica en nueve géneros.

SECCION PRIMERA

SI EL ACCIDENTE EN GENERAL EXPRESA UN CONCEPTO O RAZÓN OBJETIVA

Opinión primera, negativa

1. Los autores que piensan que no puede haber un concepto objetivo común que no sea unívoco y genérico, si es común a cosas esencialmente diversas, negarán consecuentemente que el accidente tenga un concepto común. Y casi de este modo opinan todos los que, partiendo de ese principio, niegan el concepto objetivo del ente, porque tienen por cosa tan averiguada que no se da un género común

DISPUTATIO XXXVII

DE RATIONE ESSENTIALI ACCIDENTIS IN COMMUNI

Post considerationem substantiae creatae consequenter succedit accidentis contemplatio; haec enim duo membra diximus adaequate dividere ens creatum. Prius autem quam ad singula accidentium genera descendamus, tria de accidente in communi tractanda occurrunt. Primum, de ipso communi conceptu accidentis ut sic, an habeat rationem aliquo modo unam et quaenam illa sit, et hoc in praesenti disputatione praestabimus. Deinde in sequenti, accidens ut sic cum substantia creata comparabimus, ut membris illis inter se collatis illius divisionis exactior habeatur cognitio. Tandem tertio divisiones accidentis, et eam praesertim quae est in novem genera, trademus.

SECTIO PRIMA

UTRUM ACCIDENS IN COMMUNI DICAT UNUM CONCEPTUM SEU RATIONEM OBIECTIVAM

Prior opinio negans

1. Auctores qui existimant non posse esse obiectivum conceptum communem quin sit univocus et genericus, si ad res essentialiter diversas communis sit, consequenter negabunt habere accidens unum conceptum communem. Atque ita fere opinantur omnes qui ex illo principio negant obiectivum conceptum entis, quia tam pro comperto ha-

para los nueve predicamentos del accidente como que el ente no es género para los diez; pues sólo difieren en predicamento las cosas que no convienen en un género. Se añade a esto que Aristóteles a veces parece negar, no ya un género común solamente, sino absolutamente todo predicado común a esos géneros, cosa que hay que entender referida sobre todo a la comunidad de razón objetiva, ya que no puede ser verdadero acerca de la comunidad de solo nombre. Se prueba el antecedente basándose en el V de la *Metafísica*, text. 12, y en el lib. X, text. 14, donde afirma que son diversas propiamente las cosas que no convienen en nada; y en el I *Poster.*, c. 11, dice que la proposición en que se niega acerca de otro el género de un predicamento es inmediata, porque no tienen ningún predicado común; otras razones hemos aducido antes al tratar del ente.

Opinión segunda, afirmativa

2. Sin embargo, sostienen la opinión contraria, en primer lugar, todos los que piensan lo mismo acerca del concepto de ente. Además, Soncinas y otros, que afirman que el concepto objetivo del ente es esta disyunción, *sustancia o accidente,* suponen necesariamente que una y otra parte de esa disyunción tiene un concepto común objetivo. Y esta opinión se ha de explicar y probar con la misma proporción que la opinión semejante acerca del ente. Pues, en primer lugar, de acuerdo con ella, hay que decir que a la palabra *accidente* corresponde en la mente un concepto formal, no sólo de la palabra, sino de la realidad significada primariamente por la palabra. Se prueba, en primer lugar, por la experiencia, pues el que oye esa palabra y conoce su significación no se detiene en la palabra misma, sino que entiende algo significado mediante ella, ni se distrae la mente en la consideración de varias cosas en cuanto son varias o diversas ni permanece tampoco como vacilante y dudosa entre varios significados; por consiguiente, es señal de que forma un solo concepto del significado adecuado de esa palabra. En segundo lugar, porque esa palabra, tal como aquí se toma, es decir, en cuanto el accidente se distingue de la sustancia en el ámbito del ente, no tiene

bent non dari unum commune genus ad novem praedicamenta accidentis, quam ens non esse genus ad decem; nam solum illae res praedicamento differunt quae in genere non conveniunt. Accedit quod Aristoteles interdum non solum commune genus, sed absolute omne praedicatum commune his generibus negare videtur, quod maxime intelligendum est de communitate rationis obiectivae, cum de communitate solius nominis verum esse non possit. Antecedens probatur ex V Metaph., text. 12, et lib. X, text. 14, ubi ait illa esse proprie diversa quae in nullo conveniunt; et I Poster., c. 11, ait propositionem in qua genus unius praedicamenti negatur de alio [1], esse immediatam, quia nullum habent commune praedicatum; et alia adduximus supra tractando de ente.

Posterior opinio affirmans

2. Nihilominus contrariam sententiam imprimis tenent omnes qui idem sentiunt de conceptu entis. Deinde Soncinas et alii, qui dicunt conceptum obiectivum entis esse hoc disiunctum, *substantia vel accidens,* necessario supponunt utramque partem illius disiuncti habere unum communem conceptum obiectivum. Est autem haec sententia eadem proportione declaranda et probanda qua similis de ente. Primum enim iuxta illam dicendum est huic voci *accidens* correspondere in mente unum conceptum formalem non solius vocis, sed rei primario significatae per vocem. Probatur primo experientia, nam qui audit hanc vocem et novit significationem eius, non sistit in voce ipsa, sed aliquid per illam significatum concipit, nec distrahitur mens eius ad concipienda plura quatenus plura seu diversa sunt, neque etiam manet quasi anceps et dubitans inter plura significata; ergo signum est solum unum conceptum formare adaequati significati illius vocis. Secundo, quia illa vox, ut hic sumitur, id est, quatenus accidens sub ente condistinguitur a substantia, non significat ex multiplici impositione, sed ex

[1] *Illo* en otras ediciones. Tiene difícil explicación. (N. de los EE.)

el significado por una imposición múltiple, sino por una sola, ya que ni es palabra equívoca ni significa una cosa propiamente y otra por traslación metafórica. Y, finalmente, porque no puede imaginarse en orden a qué significaciones se ha establecido con esas diferentes imposiciones; de lo contrario, cuantas son las cosas que contiene bajo su significación adecuada, otras tantas imposiciones o significaciones metafóricas podrían imaginarse, cosa que es por sí improbable. Por consiguiente, significa en virtud de una única imposición; luego, como los conceptos se expresan por medio de palabras, el que primero asignó un significado a una palabra tuvo un concepto formal, que quiso expresar con esa palabra, poniéndola en su lugar para que significara arbitrariamente lo que el concepto representaba naturalmente; por consiguiente, por el mismo motivo, un concepto formal adecuado responde en nosotros a la significación primitiva de esa palabra. En tercer lugar, porque, si el concepto formal del accidente no es uno, ¿cuántos serán, entonces? ¿Son tal vez nueve los conceptos de los nueve primeros géneros de accidentes? Esto, no sólo es increíble por la multitud de conceptos, sino también porque apenas podemos definir después de un detenido estudio si son nueve los géneros supremos de los accidentes, o más de éstos, o menos. Y hay algunos que apenas son concebidos alguna vez por los hombres sin cultura, a pesar de que todos forman el concepto de accidente. Finalmente, nada firme y fundado puede juzgarse acerca del concepto formal del accidente, si se cree que es múltiple y no uno.

3. De aquí infiere consecuentemente la referida opinión que el concepto objetivo del accidente es uno por precisión mental respecto de todos los inferiores. Se prueba porque a un concepto formal responde un concepto objetivo, ya que el concepto formal toma su unidad del objeto adecuado; ahora bien, el objeto adecuado de ese concepto no tiene la unidad por agregación solamente; por consiguiente, es uno por alguna precisión, al menos conceptual. La menor puede probarse con todas las razones aducidas acerca del concepto objetivo de ente, las cuales tienen aquí mayor eficacia o al menos una eficacia más clara, porque el concepto formal del accidente no puede representar al mismo tiempo la cualidad, la cantidad y demás géneros según sus razones propias, ya que un concepto formal finito y confuso no puede representar todas estas cosas de modo distinto y según

una, quia neque est vox aequivoca, neque significans unum proprie et aliud per translationem metaphoricam. Ac denique quia non potest fingi ad quas res significandas sit variis impositionibus instituta; alias, quot res sub adaequata sua significatione continet, tot fingi possent impositiones seu translationes illius vocis, quod per se improbabile est. Significat ergo ex vi unius impositionis; ergo, cum per voces exprimantur conceptus, qui primo illam vocem ad significandum imposuit, unum conceptum formalem habuit, quem illa voce exprimere voluit, substituens illam, ut ad placitum significaret quod conceptus repraesentabat naturaliter; ergo eadem ratione in nobis respondet unus conceptus formalis adaequatus primaevae significationi huius vocis. Tertio, quia, si conceptus formalis accidentis non est unus, quot ergo erunt? An forte sunt novem conceptus novem primorum generum accidentium? At hoc incredibile est, tum propter multitudinem conceptuum, tum etiam quia vix post longam inquisitionem definire possumus an sint novem summa genera accidentium, vel plura, vel pauciora. Et nonnulla sunt quae vix unquam concepta sunt ab imperitis hominibus, cum tamen omnes conceptum accidentis forment. Denique nihil solidum et fundatum iudicari potest de conceptu formali accidentis, si multiplex et non unus esse credatur.

3. Hinc consequenter infert praedicta opinio conceptum obiectivum accidentis esse unum ratione praecisum ab omnibus inferioribus. Probatur, quia uni conceptui formali unus obiectivus respondet; nam conceptus formalis unitatem sumit ex obiecto adaequato; obiectum autem adaequatum illius conceptus non est unum per aggregationem tantum; est ergo unum per aliquam praecisionem saltem secundum rationem. Minor probari potest omnibus rationibus factis de conceptu obiectivo entis, quae hic maiorem habent efficaciam, vel saltem clariorem, quia conceptus formalis accidentis non potest repraesentare simul qualitatem, quantitatem et alia genera secundum proprias ra-

sus razones propias; ni podría tampoco ese concepto objetivo predicarse de modo definido y propio de la cualidad y de cada uno de los géneros de accidentes, sino que, o bien sería falsa la predicación al predicarse tantas cosas simultáneamente de una, o sería ambigua, o a lo más sería una predicación disyuntiva, de tal manera que sería lo mismo decir *la blancura es accidente* que decir la blancura es cantidad, o cualidad, o relación, etc.; por consiguiente, todas estas cosas no se conciben como tales por virtud de esta palabra o del concepto de accidente; por tanto, se conciben bajo alguna única razón, en la que convienen. Pero esto quiere decir que se da un concepto objetivo de accidente. Y de aquí se saca también una razón *a priori*, a saber, que todos los géneros de accidentes, aun cuando sean desemejantes en sus razones propias, relativamente, sin embargo, son semejantes por la conveniencia real que tienen al modificar la sustancia, o por otra razón parecida, como expondremos en la sección siguiente. Ahora bien, todo el fundamento para abstraer un concepto objetivo que en algún sentido sea uno conceptualmente, es la semejanza o conveniencia real entre varias cosas; por consiguiente, por razón de esta conveniencia puede darse también en el accidente un concepto objetivo común.

4. Y por esto sucede también que este concepto objetivo sea conceptualmente precisivo, ya que, en cuanto representado por el concepto formal, no incluye de modo actual y expreso una razón específica y genérica de accidente, sino sólo la razón precisiva de inhesión. Y en esto sólo consiste esa precisión conceptual. Ahora bien, que esta precisión no sea más que conceptual, es claro *a fortiori* por lo expuesto anteriormente acerca del ente y de los predicados universales, ya que el concepto de accidente se compara también con aquellas cosas de que se abstrae, como se compara lo común con lo particular; por consiguiente, no puede distinguirse de ellos más que conceptualmente, aunque con algún fundamento real, de la misma manera que los demás predicados comunes, ya que existe la misma razón.

tiones eorum, quia neque unus conceptus formalis finitus et confusus potest haec omnia distincte repraesentare et secundum propria, neque etiam posset ille conceptus obiectivus definite ac vere praedicari de qualitate et singulis generibus accidentium, sed vel esset falsa praedicatio dum tam multa simul de uno praedicantur, vel esset ambigua, aut ad summum disiuncta praedicatio, ita ut perinde esset dicere: *albedo est accidens* ac dicere: albedo est quantitas, vel qualitas, vel relatio, etc.; non ergo concipiuntur haec omnia ut talia sunt, ex vi huius vocis, vel conceptus accidentis; concipiuntur ergo sub aliqua una ratione, in qua conveniunt. At hoc est dari unum conceptum obiectivum accidentis. Et hinc etiam sumitur ratio a priori, nimirum, genera omnia accidentium, tametsi in propriis rationibus dissimilia sint, secundum aliquid esse similia per realem convenientiam quam habent vel in afficiendo substantiam, vel in alia ratione simili, ut tractabimus sectione sequenti. Sed totum fundamentum abstrahendi conceptum obiectivum aliquo modo unum secundum rationem est similitudo seu convenientia realis inter plura; ergo ratione huius convenientiae potest etiam in accidente dari conceptus obiectivus communis.

4. Et hinc etiam fit hunc conceptum obiectivum esse ratione praecisum, quia, ut repraesentatur per conceptum formalem, non includit actu et expresse aliquam specificam et genericam rationem accidentis, sed solum praecisam rationem inhaerendi. Et in hoc solum consistit haec praecisio secundum rationem. Quod autem haec praecisio non sit maior quam rationis, a fortiori patet ex superius dictis de ente et de universalibus praedicatis; nam conceptus accidentis etiam comparatur ad ea ex quibus praescinditur ut quid commune ad particularia; ergo non potest ab eis plus quam ratione distingui, quamquam cum aliquo fundamento in re, eodem modo quo caetera praedicata communia, est enim eadem ratio.

Resolución de la cuestión

5. Esta cuestión no puede quedar definida exactamente hasta que tratemos *ex professo* de la analogía o univocidad del accidente, cosa que haremos en la disputación XXXIX, s. 3. Mientras tanto, creo que hay que emplear una distinción. En efecto, un accidente puede tomarse, o bien como la entidad accidental en sí misma y en su realidad solamente, o bien como cualquier razón formal de accidente que queda incluida en los predicamentos. Esto suele expresarse también con otros términos, diciendo que el accidente puede considerarse, o en cuanto se dice que es algo, o en cuanto se dice que sobreviene a algo; pues, aun cuando todo lo que es accidente en sí sobreviene a otro, no es verdad, sin embargo, lo contrario, a saber, que todo lo que se dice que sobreviene a otro es un verdadero y propio accidente. De ese modo también suele distinguirse el accidente en accidente predicable, y accidente predicamental, y accidente físico, es decir, el que expresa una verdadera entidad o modo accidental. Así, pues, afirmo que el accidente predicamental, o sea, el que se divide en nueve géneros, no puede tener un concepto objetivo, porque encierra muchas cosas que no son verdaderos y propios accidentes. En cambio, el accidente físico tiene un solo concepto objetivo, y esto lo prueban las razones de la segunda opinión. Una y otra parte se entenderá y confirmará mejor en el lugar citado, y mucho más cuando se hayan tratado todos los predicamentos.

SECCION II

Si la razón común del accidente consiste en la inhesión

1. La parte negativa de esta cuestión puede mostrarse con varias razones, si suponemos, antes que nada, que aquí se está tratando de la razón quiditativa, que constituye esencial y primariamente la naturaleza del accidente. Pues, aun cuando el accidente sobrevenga a algo, y como tal esté fuera de su concepto, sin embargo, en sí mismo, de igual modo que es ente, tiene también necesariamente alguna esencia o razón esencial; por consiguiente, la razón del accidente no puede ser la

Quaestionis resolutio

5. Haec quaestio non potest exacte definiri donec de analogia vel univocatione accidentis ex professo tractemus, quod disp. XXXIX, sect. 3, praestabimus. Interim distinctione censeo utendum. Potest enim accidens sumi, vel pro entitate accidentali secundum se et secundum suam tantum realitatem, vel pro quacumque ratione formali accidentis, quae in praedicamentis collocatur. Quod aliis etiam terminis dici solet accidens posse considerari, vel prout aliquid, vel prout alicui accidere dicitur; nam, licet omne quod in se est accidens alicui accidat, non tamen, e converso, omne quod alicui accidere dicitur est verum ac proprium accidens. Quomodo etiam distingui solet accidens in accidens praedicabile et accidens praedicamentale, et accidens physicum, seu dicens veram entitatem aut modum accidentalem. Dico ergo accidens praedicamentale, seu quod in novem genera dividitur, non posse habere unum conceptum obiectivum, quia multa complectitur quae vera ac propria accidentia non sunt. Accidens autem physicum habere unum conceptum obiectivum, idque probare rationes posterioris sententiae. Utraque vero pars intelligetur et confirmabitur amplius citato loco et multo magis ex omnium praedicamentorum tractatione.

SECTIO II

Utrum communis ratio accidentis in inhaerentia consistat

1. Pars negativa huius quaestionis variis rationibus ostendi potest, si ante omnia supponamus sermonem hic esse de ratione essentiali per se primo constituente naturam accidentis. Nam, licet accidens alicui accidat, et ut sic extra rationem eius, tamen ipsum in se, sicut ens est, ita et aliquam essentiam seu essentialem rationem necessario habet; ergo accidentis ratio non potest esse inhaerentia ipsa. Probatur consequentia, quia, vel

inhesión misma. La consecuencia se prueba porque, o bien se trata de la inhesión actual, y no es el caso, ya que ésta no es esencial para muchos accidentes, sobre todo de acuerdo con nuestra fe, que enseña que en ocasiones se conservan los accidentes sin la inhesión actual, siendo así que es evidente que una cosa no puede conservarse sin su razón esencial; o bien se trata de la inhesión aptitudinal, y esto tampoco puede afirmarse; primero, porque hay algunos accidentes a cuya razón pertenece la inhesión actual, de tal manera que no pueden existir sin ella por potencia alguna, como la figura y el donde; por consiguiente, para éstos es esencial; por tanto, la razón común de accidente no se explica suficientemente por la inhesión aptitudinal. En segundo lugar, porque, contrariamente, en los accidentes que pueden separarse del sujeto, la misma inhesión aptitudinal es, o una cierta relación, o un cierto género de potencia; pues lo mismo que se dan la potencia activa y la pasiva, se da también la potencia informativa; ahora bien, la razón común de accidente prescinde de las razones determinadas de los accidentes; por tanto, no puede consistir en una relación, o en una potencia, que son razones determinadas de accidentes, pues, en tal caso, o todo accidente sería relativo, o todo accidente sería una cualidad. En tercer lugar, parece haber algunos accidentes que no tienen ninguna inhesión, ni actual ni aptitudinal, como la relación según el *ser para*, y la acción como acción transeúnte, y sobre todo el modo de existir *per se* del accidente separado, o la acción creadora, si es un accidente, y lo será, sin duda, si se termina en sólo un accidente. Y con esto, finalmente, queda fácilmente excluido otro miembro, si es que se dice tal vez que la inhesión se toma de modo confuso haciendo abstracción de la inhesión actual y de la aptitudinal; porque esta razón, en primer lugar, no parece que sea una por abstracción, lo mismo que decíamos más arriba que el ente, en cuanto se divide en ente en potencia y en acto, no dice una sola razón abstracta. En segundo lugar, porque ninguna de esas razones conviene a algunos accidentes, y en otros ninguna de ellas es esencial, como hemos objetado. Finalmente se opone, por otra parte, que esa razón parece que tiene más extensión que el accidente; pues las formas sustanciales materiales inhieren de modo verdadero y propio en la materia, no sólo actual, sino aptitudinalmente; por consiguiente.

est sermo de inhaerentia actuali, et hoc non, quia haec non est essentialis multis accidentibus, maxime secundum fidem nostram, quae docet servari interdum accidentia sine inhaerentia actuali, cum tamen evidens sit non posse conservari rem sine essentiali ratione sua; vel est sermo de inhaerentia aptitudinali, et hoc dici non potest, primo, quia sunt quaedam accidentia de quorum ratione est actualis inhaerentia, ita ut per nullam potentiam sine illa esse possint, ut figura, ubi; ergo est illis essentialis; ergo communis ratio accidentis non satis explicatur per inhaerentiam aptitudinalem. Secundo, quia, e contrario, in iis accidentibus quae separari possunt a subiecto, ipsa aptitudinalis inhaerentia est aut relatio quaedam, aut genus quoddam potentiae; nam, sicut dantur potentia activa et passiva, ita et potentia informativa; sed communis ratio accidentis abstrahit a determinatis rationibus accidentium; ergo non potest consistere in relatione vel potentia, quae sunt determinatae rationes accidentis, alias, vel omne accidens esset respectivum, vel omne accidens esset quaedam qualitas. Tertio, videntur esse quaedam accidentia quae neutram inhaerentiam habent, nec actualem nec aptitudinalem, ut relatio secundum esse ad, et actio ut actio transiens, et maxime modus per se existendi accidentis separati, aut actio creativa, si illa sit accidens, quod sine dubio erit, si ad solum accidens terminetur. Atque hinc tandem excluditur facile aliud membrum, si fortasse dicatur inhaerentiam sumi confuse abstrahendo ab actuali et aptitudinali; nam imprimis haec ratio non videtur esse una per abstractionem, sicut in superioribus dicebamus ens, ut dividitur in ens in potentia et in actu, non dicere unam rationem abstractam. Deinde quia neutra illarum rationum convenit aliquibus accidentibus, et in aliis neutra est essentialis, ut obiecimus. Tandem obstat aliunde quod illa ratio videtur latius patere quam accidens; nam formae substantiales materiales vere ac proprie inhaerent materiae et actu et aptitudine; ergo.

Exposición de opiniones

2. *Primera opinión.*— Sobre este punto hay varias opiniones. La primera es que la razón esencial de todo accidente consiste en la inhesión actual en un sujeto. Así parecen haber opinado los filósofos paganos que pensaron que bajo ningún concepto puede suceder que un accidente se conserve fuera de su sujeto. En esa opinión parecen estar Aristóteles y el Comentador, como trata ampliamente Nifo, VII *Metaph.*, disp. I, y puede leerse en el propio Aristóteles, en el mismo sitio, c. 2, y en I *Física*, c. 4, text. 29; pero hay que entender que en esta opinión se dice que la inhesión actual pertenece a la esencia del accidente, en el mismo sentido en que afirmábamos antes que la existencia pertenece a la esencia de cualquier entidad actual; pues del mismo modo que una realidad creada puede ser privada de su existencia si se destruye, pero no si permanece en su entidad, así también puede el accidente ser privado de la inhesión actual, en cuanto puede ser destruido; pero, permaneciendo en su entidad actual —de acuerdo con el sentir de los filósofos—, no puede ser privado de la inhesión actual; y, de este modo, pensaron que no era algo distinto de la misma entidad accidental. Esto es verdadero, sobre todo, si —tal como parecen opinar los antiguos filósofos— los accidentes no son realidades propias, sino solamente modos de un único sujeto primero.

3. *Su refutación.*— Pero esta opinión, como he dicho, está condenada por la fe católica, al menos para no poder ser verdadera universalmente. Y he puesto esta limitación, porque, si alguien dijese que la cantidad sola es separable de la sustancia y que puede permanecer sin inherencia actual, y que, por tanto, sólo en ella no pertenece a su esencia la inhesión actual, pero que pertenece a la esencia de todos los restantes accidentes, el que defendiese esto —digo— no erraría en materia de fe, porque, para mantener lo que enseña la fe acerca del misterio de la Eucaristía, basta con que la cantidad sola permanezca separada del sujeto, ya que los demás accidentes están inherentes en él. Y el que opinase de este modo, podría aducir alguna razón de la diferencia entre la cantidad y los demás accidentes, a saber, que está más próxima a la sustancia y es más semejante a ella. Por lo cual, parece que

Referuntur opiniones

2. *Prima opinio.*— In hac re variae sunt sententiae. Prima est essentialem rationem omnis accidentis consistere in actuali inhaerentia ad subiectum. Ita videntur sensisse philosophi gentiles, qui putarunt nulla ratione fieri posse ut accidens extra subiectum conservetur. In qua sententia videtur esse Aristot., et Comment., ut late tractat Niphus, VII Metaph., disp. I, et sumi potest ex eodem Arist. ibi, c. 2, et I Phys., c. 4, text. 29; intelligendum est autem eo modo actualem inhaerentiam dici de essentia accidentis iuxta hanc sententiam, quo supra dicebamus existentiam esse de essentia cuiuslibet entitatis actualis; nam, sicut potest res creata privari existentia si destruatur, non tamen si in sua entitate maneat, ita potest accidens privari inhaerentia actuali, quatenus potest destrui; manens tamen in sua entitate actuali non potest, iuxta philosophorum sensum, privari actuali inhaerentia; atque ita putarunt non esse aliud ab ipsamet entitate accidentali. Quod maxime verum esset, si, ut antiqui philosophi opinari videntur, accidentia non sunt propriae res, sed tantum modi unius primi subiecti.

3. *Reiicitur.*— Hanc vero sententiam, ut dixi, damnat catholica fides, saltem ut non possit universaliter vera esse. Quam limitationem adhibui, nam, si quis diceret solam quantitatem esse separabilem a substantia posseque manere sine actuali inhaerentia, et ideo in sola illa non esse de essentia eius actualiter inhaerere, esse vero de essentia caeterorum accidentium omnium, qui (inquam) sic contenderet, non erraret in fide, quia ad ea quae fides docet de mysterio Eucharistiae, satis est quod sola quantitas maneat separata a subiecto; nam caetera accidentia illi inhaerent. Possetque qui sic opinaretur, nonnullam rationem differentiae reddere inter quantitatem et alia accidentia, quod propinquior est et similior substantiae. Unde peculiare illi esse videtur quod circa seipsam quodammodo exerceat munus suum; nam quantitas ipsa quanta est; immo hinc

es peculiar de ella ejercer sobre sí misma su propia función; pues la cantidad misma es cuanta; más aún, de ahí parece resultar que no tenga su razón esencial en orden a la sustancia, sino en orden a sí. Por esto, en las ciencias matemáticas es estudiada de un modo tan abstracto como si existiese por sí, sin ningún orden a la sustancia.

4. Sin embargo, supuesto el misterio de la fe, es mucho más probable que también las cualidades realmente distintas de la sustancia y de la cantidad puedan conservarse sin la inhesión actual, como dije en el tomo III de la p. III, disputación LVI, sec. 3, al fin. Por tanto, tratándose de todos los accidentes distintos realmente de la sustancia y entre sí, suponemos como cierto que la inhesión actual no pertenece a su esencia, sino que es un modo distinto de ellos *ex natura rei*, concretamente, el modo de unión de la forma con la materia o el sujeto, como expliqué en lo que precede, disp. XV y XVI, al tratar de la causa formal, y en la referida disp. LVI, III p., sec. 2. El punto de si con la razón natural puede probarse de modo suficiente contra los filósofos que no repugna que el accidente se conserve separado del sujeto, lo abordé en los *Comentarios*, III p., q. 77, a. 1, y declaradamente pienso que no puede ser demostrado por el hombre. Sobre todo, siendo así que tampoco la distinción real de la cantidad respecto de la sustancia puede demostrarse suficientemente con la sola razón, como diremos después; además, parece imposible a algunos incluso católicos la separación de las cualidades respecto de todo sujeto. Por tanto —como dije en el referido lugar—, pueden solucionarse satisfactoriamente los argumentos que pueden mostrar aparentemente que eso es imposible, y solucionados éstos, inmediatamente por sí mismo se hace verosímil que puede ser hecho por Dios lo que no aparece contradictorio. A esto pueden añadirse las razones probables con que se muestra la distinción real del accidente respecto del sujeto, y que no hay entre ellos una dependencia intrínseca y esencial, por tratarse de realidades de géneros diversos.

5. La opinión segunda, diametralmente opuesta a la anterior, es que la inhesión no pertenece en modo alguno a la esencia del accidente, ni actual, ni aptitudinalmente. Así lo mantiene Escoto, *In IV*, dist. 2, q. 1, y en el VII *Metaph.*, q. 1, y allí mismo Antonio Andrés, q. 1, donde también sigue esta opinión Soncinas en q. 1; y Flandria, q. 2. Mantiene lo mismo Zimara, *Theorem.* 3, que cita

etiam fieri videtur ut non habeat essentialem rationem suam in ordine ad substantiam, sed in ordine ad se. Unde in scientiis mathematicis ita abstracte consideratur ac si per se esset sine ullo ordine ad substantiam.

4. Nihilominus, supposito mysterio fidei, longe probabilius est posse etiam qualitates realiter a substantia et quantitate distinctas conservari sine inhaerentia actuali, ut dixi in III tomo, III p., disp. LVI, sect. 3, in fine. Unde, de omnibus accidentibus realiter a substantia et inter se distinctis, pro certo supponimus actualem inhaerentiam non esse essentiam eorum, sed modum ex natura rei ab eis distinctum, nimirum, modum unionis formae ad materiam seu subiectum, ut in superioribus declaravi, disp. XV et XVI, de causa formali, et dicta disp. LVI, III p., sect. 2. An vero possit ratione naturali sufficienter probari contra philosophos non repugnare ut accidens conservetur separatum a subiecto, attigi in Commentariis III part., q. 77, a. 1, et sane opinor simpliciter non posse demonstrari ab homine. Maxime cum nec distinctio realis quantitatis a substantia ex sola ratione sufficienter demonstretur, ut infra dicemus, et separatio qualitatum ab omni subiecto nonnullis etiam catholicis impossibilis videatur. Possunt igitur, ut dicto loco dixi, sufficienter solvi argumenta quae apparenter ostendere possunt hoc esse impossibile, quibus solutis per se statim fit verisimile posse fieri a Deo quod non ostenditur repugnare. Ad quod accedere possunt probabiles rationes quibus ostenditur realis distinctio accidentis a subiecto et quod non sit inter ea intrinseca et essentialis dependentia, cum sint res diversorum generum.

5. Secunda sententia, praecedenti extreme opposita, est inhaerentiam nullo modo esse de essentia accidentis, neque actu neque aptitudine. Ita tenet Scotus, In IV, dist. 2, q. 1, et VII Metaph., q. 1, et ibi Anton. Andreas, q. 1, ubi etiam Soncin., q. 1, hoc secutus est; et Fland., q. 2. Idem tenet Zi-

en favor de esa opinión al Comentador, IV *Metaph.*, com. 2; pero, como diremos, injustificadamente. Los fundamentos de esta opinión fueron referidos al comienzo de la sección.

6. La tercera opinión es que la inhesión, al menos la aptitudinal, pertenece a la esencia del accidente. Esta opinión está muy frecuentemente admitida en la escuela de Santo Tomás, como extensamente trata Cayetano, opusc. *In de Ente et Essentia*, c. 7, q. 15; y Iavello, VI *Metaph.*, q. 1; Egidio, en el mismo pasaje, q. 2; Janduno, q. 9; Herveo, *Quodl.* IV, q. 9; Capréolo, *In I*, dist. 24, q. 1, a. 3, ad 1 contra 5 y 6 concl. Y se toma de Santo Tomás, III, q. 77, a. 1, ad 2, e *In IV*, dist. 12, q. 1, a. 1, quaestiunc. 1, ad 2. Y esta opinión es verdadera referida a los accidentes que tienen entidades propias y en cuanto se distinguen de los accidentes que son únicamente modos, o que lo son por denominación extrínseca solamente.

Juicio de la cuestión

7. Sin embargo, para dar la doctrina con más generalidad, ya que aquí se trata del accidente predicamental en toda su amplitud, en la cual no puede darse un único concepto objetivo, como mantuve en la sección precedente, y, por consiguiente, tampoco una razón esencial única, podemos emplear aquí también las distinciones que han sido insinuadas frecuentemente. En efecto, entre los accidentes predicamentales, unos imponen solamente una denominación extrínseca, y otros, en cambio, afectan intrínsecamente; y entre éstos hay unos, además, que tienen entidades propias distintas realmente de los sujetos, y otros que son únicamente modos, distintos modalmente *ex natura rei*, según lo que dijimos antes, en la disp. VII.

8. Por consiguiente, afirmo, en primer lugar, que la inhesión propia no pertenece a la razón de los accidentes que sólo denominan de manera extrínseca. Se

mara, theorem. 3, qui in eam sententiam citat Comment., IV Metaph., comment. 2; immerito tamen, ut dicemus. Fundamenta huius sententiae tacta sunt in initio sectionis.

6. Tertia opinio est inhaerentiam saltem aptitudinalem esse de essentia accidentis. Haec est frequentius recepta in schola D. Thomae, ut tractat late Caietan., opusc. de Ent. et essent., c. 7, q. 15; et Iavel., VI Metaph., q. 1; Aegid. ibi, q. 2; Iandun., q. 9; Herv., Quodl. IV, q. 9; Capreol., In I, dist. 24, q. 1, a. 3, ad 1 contra 5 et 6 concl. Et sumitur ex D. Thom., III, q. 77, a. 1, ad 2, et In IV, dist. 12, q. 1, a. 1, quaestiunc. 1, ad 2. Et haec sententia intellecta de accidentibus proprias entitates habentibus et prout distinguuntur ab accidentibus quae tantum sunt modi, vel quae tantum extrinsece denominant, est vera.

Deciditur quaestio

7. Ut tamen generalius doctrinam tradamus, quoniam hic est sermo de accidenti praedicamentali in tota sua latitudine, in qua non potest habere unum conceptum obiectivum, ut dixi in praecedenti sectione, et consequenter nec unam propriam rationem essentialem, uti etiam hic possumus distinctionibus saepe insinuatis. Nam inter accidentia praedicamentalia quaedam sunt extrinsecus tantum denominantia, alia intrinsecus afficientia; et inter haec rursus quaedam sunt quae proprias habent entitates re distinctas a subiectis, alia quae sunt modi tantum ex natura rei modaliter distincti, iuxta supra dicta, disp. VII.

8. Dico ergo primo: propria inhaerentia non est de ratione eorum accidentium quae tantum extrinsecus denominant. Probatur

prueba por inducción, porque el vestido no inhiere en el que va vestido, ni el lugar circunstante inhiere en el ser localizado, ni tampoco la acción transeúnte, en el agente. Y no importa que éstos inhieran en otros, no sólo porque eso tal vez no sea verdad siempre, como es claro en el vestido; sino también porque sucede de un modo cuasi material y no según la razón propia de tales accidentes, la cual se ha de tomar de la relación a aquello que denominan. Por esto, la razón *a priori* es que no todos los accidentes dicen una relación de *ser en,* sino que unos dicen relación de *ser por,* otros de *ser acerca de,* o algo parecido. Por lo cual resulta que, o bien no se puede dar una descripción común para todos los accidentes predicamentales, o hay que emplear términos más generales, como decir, por ejemplo, que el accidente es una forma que afecta de algún modo o que denomina al sujeto, o a aquello de lo cual se dice que es accidente. No podemos, pues, describir con más brevedad la razón de accidente, porque es amplísima y encierra en sí muchas cosas. Por consiguiente, cuando se dice forma, se supone que se habla del accidente en abstracto y justificadamente; pues bajo este aspecto es como se distingue en grado máximo el accidente de la sustancia dentro del ente, y como tal tiene la unidad *per se* con mayor propiedad. Además, cuando se dice forma, hay que entenderlo, ya se trate de una forma propiamente informativa, o modificativa, o que afecte de cualquier otra manera, para que así queden comprendidas tanto las entidades como los modos accidentales; ya también denominante, como son los accidentes que sólo denominan extrínsecamente, los cuales, propia y rigurosamente, no informan a las realidades que denominan y, sin embargo, ese modo de denominar basta en ocasiones para constituir un género de accidente, como veremos después. Y por esta razón no he empleado la palabra inhesión, porque tal palabra en rigor significa una información y unión intrínseca; sin embargo, si se toma más ampliamente en sentido de cualquier relación de forma que denomine al sujeto, intrínseca o extrínsecamente, de modo actual o aptitudinal, en ese caso puede afirmarse que la inhesión pertenece de algún modo a la razón de accidente. Dije, sin embargo, que *afecta de algún modo,* para distinguir el accidente no sólo de la forma sustancial, sino también de cualquier modo sustancial. Pues, en primer lugar, esa palabra atenúa e indica que el accidente no constituye la cosa en su ser absolutamente, en lo cual se distingue de la forma

inductione, quia vestis non inhaeret vestito, nec locus circumstans inhaeret locato, neque actio transiens agenti. Nec refert quod haec inhaereant aliis, tum quia forte id non semper verum est, ut patet in veste, tum etiam quia est quasi materialiter, non secundum propriam rationem talium, quae sumenda est ex habitudine ad illud quod denominant. Unde ratio a priori est, quia non omnia accidentia dicunt respectum essendi in, sed alia essendi ab, alia essendi circa, vel aliquid simile. Quocirca vel in hoc non potest dari una descriptio communis omnibus accidentibus praedicamentalibus, vel generalioribus verbis utendum est, ut si dicamus accidens esse formam aliquo modo afficientem vel denominantem subiectum, seu id cuius accidens esse dicitur. Non possumus enim brevius describere rationem accidentis, quoniam amplissima est et multa sub se complectitur. Cum ergo dicitur forma, supponitur sermonem esse de accidente in abstracto idque merito; nam sub hac ratione maxime condistinguitur accidens a substantia sub ente, et ut sic magis proprie habet unitatem per se. Rursus cum dicitur forma, intelligendum est sive sit forma proprie informans, sive modificans, aut quavis alia ratione afficiens, ut ita comprehendantur tam entitates quam modi accidentales, sive denominans, ut sunt accidentia solum extrinsecus denominantia, quae proprie et in rigore non informant eas res quas denominant, et tamen ille modus denominandi sufficit interdum ad constituendum aliquod genus accidentis, ut postea videbimus. Et ideo non sum usus voce inhaerentiae, quia ea vox in rigore significat intrinsecam informationem et coniunctionem; si tamen latius sumatur pro quacumque habitudine formae, sive intrinsece, sive extrinsece denominantis subiectum actu vel aptitudine, sic dici potest aliquo modo inhaerere esse de ratione accidentis. Dixi autem *aliquo modo afficientem,* ut distinguam accidens non solum a substantiali forma, sed etiam ab omni modo substantiali. Nam imprimis illa vox diminuit et indicat accidens non constituere rem in suo esse simpliciter, in quo distinguitur a

sustancial, y que no pertenece al complemento de su entidad, sino que es una modificación sobreañadida a la entidad completa ya en su orden, en lo cual se distingue del modo sustancial, según lo que hemos explicado antes, en la disputación XXXV, s. 1. Por esto, por razón de mayor claridad, podría decirse que el accidente es una forma tal que afecta o modifica al sujeto que existe fuera de su propia razón. Y, explicada así la definición, se toma de Aristóteles, IV de la *Metafísica,* al principio, y en el lib. VII y IX de la *Metafísica,* al principio, y en cualquier parte que trate de la razón común de accidente, o de su división en nueve géneros; pues siempre dice que la razón de accidente consiste en ser un ente del ente, y distingue los accidentes por los varios modos de referirse a la sustancia. Y en los mismos pasajes afirma lo mismo el Comentador, y en el lib. XII *Metaph.,* com. 3, y en tal sentido puede exponerse también la descripción común por la que se dice que el accidente está en otro. Y así también se distingue adecuadamente en el ámbito del ente, el ente en otro, del ente por sí, aunque dicha división pueda exponerse también de otro modo, como se verá más claramente por lo que sigue.

9. Digo, en segundo lugar, que el accidente que tiene por sí entidad propia distinta realmente de la sustancia posee, por su entidad intrínseca, inhesión aptitudinal en la sustancia. Se prueba porque, en primer lugar, es cierto que tal entidad es por sí misma apta para informar a la sustancia de un modo tal que inhiera en ella y sea por ella sustentada; esto, en efecto, no podría convenir actualmente a dicha entidad, a no ser que se suponga en ella una aptitud o capacidad para ese modo; pero esa aptitud no puede ser algo realmente distinto de tal entidad, como se ve claro por las razones con que hemos probado antes que la capacidad de la materia no se distingue de la materia, ni la aptitud de informar se distingue de la forma sustancial. Y en esto todos están de acuerdo, porque sería superfluo fingir tal distinción sin ningún fundamento o indicio y porque en otro caso se seguiría del mismo modo hasta el infinito. Además, esa aptitud para modificar la sustancia le conviene de modo esencial y primario y en virtud del fin primario de esa entidad, y es una misma cosa con ella; por consiguiente, pertenece a su esencia. Se prueba la afirmación porque la entidad accidental no ha sido

substantiali forma, neque pertinere ad complementum entitatis eius, sed esse affectionem superadditam entitati iam completae in suo ordine, in quo distinguitur a modo substantiali, iuxta ea quae superius declaravimus, disp. XXXV, sect. 1. Unde, maioris claritatis gratia, dici posset accidens esse talem formam quae afficit vel modificat subiectum, extra rationem eius existens. Atque ita explicata definitio sumitur ex Aristot., IV Metaph., in princip., et lib. VII et IX Metaph., in princip., et ubicumque agit de communi ratione accidentis aut divisione eius in novem genera; nam semper dicit rationem accidentis consistere in hoc quod sit entis ens, et per varios modos respiciendi substantiam accidentia distinguit. Et eisdem locis idem asserit Comment., et XII Metaph., comm. 3, et hoc sensu potest etiam exponi communis descriptio qua dicitur accidens esse in alio. Sic etiam adaequate dividitur sub ente ens in alio ab ente per se, quamvis etiam possit illa divisio aliter exponi, ut magis ex sequentibus constabit.

9. Dico secundo: accidens quod ex se propriam habet entitatem realiter a substantia distinctam, de intrinseca sua essentia habet aptitudinalem inhaerentiam in substantia. Probatur, nam imprimis certum est huiusmodi entitatem per seipsam esse aptam ad informandam substantiam tali modo ut illi inhaereat et ab ea sustentetur; non enim posset actu hoc convenire illi entitati, nisi in illa supponeretur aptitudo seu capacitas ad illum modum; illa vero aptitudo non potest esse aliquid in re distinctum a tali entitate, ut facile patet rationibus quibus supra probavimus capacitatem materiae non distingui a materia, neque aptitudinem informandi a substantiali forma. Et in hoc omnes conveniunt, quia esset superfluum fingere illam distinctionem absque ullo fundamento vel indicio, et quia alias eodem modo procederetur in infinitum. Rursus illa aptitudo ad afficiendum substantiam per se primo et ex primario fine talis entitatis illi convenit et est idem cum illa; ergo est de essentia eius. Probatur assumptum, quia en-

instituida por naturaleza para otra cosa sino para modificar a la sustancia. Y se confirma, ya que por una causa semejante dijimos antes que las aptitudes de la materia y de la forma para su mutua unión son esenciales para ellas. Y de modo semejante diremos después que las potencias y los actos se especifican naturalmente por sus objetos. Estos ejemplos deshacen los fundamentos de la opinión contraria, como veremos en seguida.

10. Afirmo, en tercer lugar, que el accidente que es sólo un modo del ente incluye esencialmente no sólo la aptitud, sino también la actual modificación o unión con la cosa de la cual es modo. Esto prueban las razones expuestas antes, y se sigue necesariamente de lo dicho antes sobre la naturaleza del modo. Y por esta misma razón dije en el mencionado tomo III, de la III parte, disp. LVI, s. 1, al fin, que, si hay algunos accidentes en la sustancia del pan que no se distinguen de esa sustancia como realidades, sino como modos de una realidad, no permanecen en la Eucaristía después de la consagración. Por consiguiente, la esencia de estos accidentes no consiste en la aptitud para modificar, sino en ser actuales modificaciones, y en la realidad existen esas mismas entidades que se comportan de ese modo, y, por tanto, si permanecen en la realidad, son inseparables de sus sujetos y no pueden verse privadas de la unión actual con los mismos. Finalmente, en ellos no se distinguen realmente la aptitud para modificar y la modificación en acto; por consiguiente, son esencialmente modificaciones actuales.

11. *Qué es lo que esencialmente dice el accidente tomado en general.*— Digo, por último, que, aunque pertenezca a la razón de accidente como tal ser de algún modo una modificación de la sustancia, sin embargo no pertenece a su razón ser una modificación inmediata de la sustancia, sino que también en esto prescinde de la relación inmediata o mediata a la sustancia. Se prueba porque hay algunos accidentes que afectan inmediatamente a la sustancia, como el entendimiento, la cantidad, etc., acerca de los cuales no hay ninguna dificultad; pero hay otros que dicen relación a la sustancia mediante otros accidentes, a la manera como los actos inmanentes y los hábitos no afectan a la sustancia más que por medio de las potencias, y las cualidades corporeas, a través de la cantidad; sobre este punto hemos dicho muchas cosas antes, en la disp. XIV, sec. 4. Pero no hay

titas accidentalis non ad aliud ex natura sua instituta est, nisi ut afficiat substantiam. Et confirmatur, nam ob similem causam diximus supra aptitudines materiae et formae ad unionem mutuam esse illis essentiales. Et similiter dicemus inferius potentias et actus natura sua specificari ex obiectis. Quae exempla dissolvunt fundamenta contrariae sententiae, ut statim videbimus.

10. Dico tertio: accidens quod tantum est modus entis essentialiter includit non tantum aptitudinem, sed etiam actualem affectionem seu coniunctionem cum re cuius est modus. Hoc probant rationes superius factae et sequitur necessario ex dictis supra de natura modi. Et propter hanc etiam causam dixi, dicto III tom. III p., disp. LVI, sect. 1, in fine, si quae sunt accidentia in substantia panis quae non distinguuntur ab illa ut res a re, sed ut modus rei, illa non mansisse in Eucharistia post consecrationem. Horum ergo accidentium essentia non consistit in aptitudine afficiendi, sed in hoc quod sint actuales affectiones et in re sunt ipsaemet entitates taliter se habentes, et ideo, si in re manent, inseparabiles sunt a suis subiectis et carere non possunt actuali unione cum ipsis. Denique in eis non distinguitur in re aptitudo afficiendi et actu afficere; ergo essentialiter sunt actuales affectiones.

11. *Accidens communiter sumptum quid dicat essentialiter.*— Dico ultimo: quamvis de ratione accidentis ut sic sit esse aliquo modo affectionem substantiae, tamen non est de ratione eius esse immediatam affectionem substantiae, sed in hoc etiam abstrahit ab immediata vel mediata habitudine ad substantiam. Probatur, quia sunt quaedam accidentia quae immediate afficiunt substantiam, ut intellectus, quantitas, etc., de quibus nulla est difficultas; alia vero sunt quae mediis aliis accidentibus substantiam respiciunt, ut actus immanentes et habitus non afficiunt substantiam nisi mediis potentiis, et qualitates corporeae media quantitate; de qua re multa diximus supra, disp. XIV, sect. 4. Nul-

ningún accidente posible, al menos según las naturalezas reales, o que sea accidente de modo propio y completo, que no diga relación en último término a la sustancia como a sujeto primero y fin principal suyo, ya que, aun cuando uno de ellos radique allí por medio del otro, todos, sin embargo tienden a completar y adornar la sustancia o a servirle de alguna manera.

Solución de las dificultades

12. Las razones de duda propuestas al principio han quedado casi resueltas con lo dicho; en efecto, al primer miembro de toda la división hecha allí le concedemos que la inhesión actual no pertenece a la esencia del accidente como tal. Igualmente, al segundo miembro le concedemos que la inhesión aptitudinal, en cuanto distinta de la actual, no es la razón adecuada del accidente como tal. Sin embargo, decimos que es la razón propia y adecuada de aquellos accidentes que poseen entidades propias y son verdadera y propiamente formas que informan a sus sujetos. Y cuando se objeta que esa aptitud es una relación o potencia, se responde que no es una relación predicamental, sino que incluye una relación trascendental que está incluida en casi todos los entes absolutos, sobre todo en las entidades incompletas y en los accidentes, como constará más ampliamente por el estudio de todos los predicamentos. En cuanto al otro punto, sobre la potencia, se responde que dicha aptitud no es la potencia, que es una determinada especie de cualidad, sino que es la esencia misma de la forma accidental, la cual es apta por sí misma para informar la sustancia a su manera.

13. Al tercer miembro concedemos que la inhesión tomada amplísimamente en cuanto prescinde de que sea una modificación actual o aptitudinal, y de que sea intrínseca o extrínseca, pertenece a la esencia del accidente predicamental en común. Igualmente, si tratamos del accidente físico o modificativo de manera real e intrínseca, ya sea un modo o una cosa distinta, decimos también en este sentido que la inhesión tomada con mayor propiedad, pero abstrayendo de que sea actual o aptitudinal, pertenece a la esencia del accidente y que en ese aspecto puede dividirse el ente de manera totalmente propia y adecuada en ente por sí y ente en otro, o sea, en entidad sustancial y accidental, tomada en sentido propio y en

lum vero est accidens possibile, saltem secundum naturas rerum, vel quod proprie et complete accidens sit, quod non respiciat ultimate substantiam tamquam primum subiectum ac principalem finem suum, quia, licet unum insit mediante alio, tamen omnia ad hoc tendunt ut substantiam perficiant et ornent, vel aliquo alio modo ei deserviant.

Solvuntur argumenta

12. Rationes dubitandi in principio positae fere solutae sunt ex dictis; ad primum enim membrum totius partitionis ibi factae, concedimus actualem inhaesionem non esse de essentia accidentis ut sic. Ad secundum item membrum, concedimus aptitudinalem inhaerentiam, ut distinguitur ab actuali, non esse adaequatam rationem accidentis ut sic. Dicimus tamen esse propriam et adaequatam rationem illorum accidentium quae proprias habent entitates et vere ac proprie sunt formae informantes sua subiecta. Cum autem obiicitur hanc aptitudinem esse relationem aut potentiam, respondetur non esse relationem praedicamentalem, sed includere habitudinem transcendentalem quae in omnibus fere entibus absolutis includitur, et maxime in entitatibus incompletis et accidentibus, ut latius constabit ex discursu omnium praedicamentorum. Ad aliud autem de potentia respondetur illam aptitudinem non esse potentiam, quae est certa species qualitatis, sed est ipsa essentia formae accidentalis, quae per seipsam apta est ad informandam suo modo substantiam.

13. Ad tertium membrum, concedimus inhaerentiam latissime sumptam prout abstrahit ab actuali vel aptitudinali et ab intrinseca vel extrinseca affectione, esse de essentia accidentis praedicamentalis in communi. Item, si loquamur de accidenti physico, seu intrinsece et realiter afficiente, sive sit modus, sive res distincta, sic etiam dicimus inhaerentiam proprius sumptam, abstrahentem tamen ab actuali vel aptitudinali, esse de essentia accidentis, sicque propriissime et adaequate posse dividi ens in ens per se et in alio, seu in entitatem substantialem et

sí misma, abarcando en dichos modos tanto los sustanciales como los accidentales. Y al argumento se responde que es falso que dicha razón no pueda abstraerse; pues del acto primero y del segundo puede abstraerse la razón común de acto; ahora bien, la forma como informativa y como informante se comporta a manera de acto primero y segundo; por consiguiente, puede abstraerse una razón común de forma accidental que prescinda de la información o inhesión actual o aptitudinal. Y no es parecido a éste el ejemplo de la abstracción del ente a partir del ente en acto y ente en potencia; pues ahí se toma el ente en potencia objetiva, lo cual no es algo positivamente distinto de sí mismo constituido en acto, ni esa potencia es real intrínseca, sino que es, o bien una no repugnancia, o una denominación derivada de la potencia extrínseca. Sería, en cambio, un caso parecido si el ente en potencia y en acto se tomasen como potencia real activa o pasiva, y su acto; en este sentido sí que prescinde verdaderamente la razón de ente del hecho de que sea potencia o acto. Y de ese modo, en el caso presente, prescinde el accidente del hecho de que esté informando aptitudinal o actualmente. Aunque puede decirse también que es posible tomar en dos sentidos la aptitud para informar. Uno es en cuanto dice aptitud física a manera de acto primero, de suyo distinto y separable de la información actual. Y a este sentido se refiere cuanto hemos dicho. Pero la aptitud de modificar puede tomarse en otro sentido, en cuanto se concibe que se da en cualquier cosa o modo, aun cuando modifique con la máxima actualidad; pues lo que actualmente modifica tiene aptitud para modificar, la cual puede llamarse aptitud en sentido lógico; pero, como esta aptitud se da a veces en la realidad a manera de potencia separable del acto, y a veces solamente a manera de acto, decimos, por esto, que el accidente como tal prescinde de la inhesión aptitudinal, es decir, potencial, y de la actual. Ni importa que la inhesión actual sea un accidente, o algo ajeno a la esencia de una forma accidental, porque puede suceder, y sucede con frecuencia, que aquello que es esencial para uno es accidental para otro, como es claro por sí mismo.

14. Hay que responder por separado a los argumentos que insisten en las objeciones. El primero trataba de las relaciones según el *ser para;* a esto se

accidentalem proprie et secundum se sumptam, sub illis modis etiam tam substantiales quam accidentales comprehendendo. Ad argumentum autem respondetur, falsum esse illam rationem non esse abstrahibilem; nam ab actu primo et secundo est abstrahibilis communis ratio actus; sed forma ut informativa et ut informans comparantur per modum actus primi et secundi; ergo abstrahi potest communis ratio formae accidentalis, quae praescindat ab actuali vel aptitudinali informatione sive inhaerentia. Neque est simile exemplum de abstractione entis ab ente in actu et in potentia; nam ibi sumitur ens in potentia obiectiva, quod non est aliud positive a seipso constituto in actu, neque illa potentia est realis intrinseca, sed vel non repugnantia vel denominatio a potentia extrinseca. Esset autem simile, si ens in potentia et in actu sumerentur pro reali potentia activa vel passiva, et actu eius; sic enim vere abstrahit ratio entis ab eo quod sit potentia vel actus. Et ad hunc modum in praesenti abstrahit accidens ab eo quod sit aptitudine vel actu informans. Quamquam dici etiam potest duobus modis accipi posse aptitudinem informandi. Unus est, ut dicit aptitudinem physicam per modum actus primi ex se condistincti et separabilis ab actuali informatione. Et hoc modo procedunt omnia quae diximus. Aliter vero potest sumi aptitudo afficiendi, prout intelligitur esse in quacumque re vel modo, etiamsi maxime actualiter afficiat; nam quod actu afficit, aptum est afficere, quae potest dici aptitudo logice; quia vero haec aptitudo in re interdum est per modum potentiae separabilis ab actu, interdum vero tantum per modum actus, ideo dicimus accidens ut sic praescindere ab inhaerentia aptitudinali, id est, potentiali, et ab actuali. Nec refert quod actualis inhaerentia sit accidens, aut aliquid extra essentiam alicuius formae accidentalis, quia fieri potest et saepe ita accidit, ut quod est uni essentiale, alteri sit accidentale, ut per se constat.

14. Ad instantias vero respondendum est sigillatim. Prima erat de relationibus secundum esse ad; cui respondetur relationem realem, quidquid illa sit, secundum se totam

responde que una relación real, sea la que fuere, inhiere en toda su integridad, y que, por tanto, incluso en el *ser para* se incluye el *ser en;* porque la relación en toda su integridad es la forma de aquel a quien refiere a otro, como trataré más ampliamente después, en su lugar. El segundo argumento trataba de la acción, sobre la cual se afirma que la acción, en cuanto es acción, es una forma extrínsecamente denominativa, y que, por ello, no requiere como tal una inhesión propia, sino una relación tal que baste para ese modo de denominación y cuasi de información extrínseca. El tercer argumento versaba sobre el modo de existir por sí del accidente separado, sobre lo cual traté frecuentemente en otra parte. Pues, en primer lugar, se duda si es un modo positivo. Además, si es un modo positivo, no es de orden natural, sino sobrenatural, ni es un accidente propio y, por llamarlo así, íntegro, sino que es el término de la existencia de un cierto accidente, a saber, de la cantidad, a cuyo género se reduce, y para esto basta con que de alguna manera la modifique y cuasi se adhiera a ella cuando queda establecido sobrenaturalmente a manera de sustancia. Y lo mismo casi hay que decir de la creación del accidente separado. Sobre este punto dijimos también muchas cosas al tratar de la creación. El último argumento trataba de las formas sustanciales. Sobre ellas hay que afirmar que, aun cuando verdaderamente posean un modo de unión con la materia, con dependencia de ella como sustentante, y posean la aptitud que les es esencial para dicha unión, en la cual hay una cierta conveniencia entre los accidentes y las formas sustanciales, sin embargo es una conveniencia solamente análoga; pues la aptitud de la forma sustancial se da por modo de un acto de la misma clase que su sujeto receptivo y, por ello, compone una unidad *per se* con él, y la unión de ambos es sustancial. En cambio, en el accidente, el modo de inhesión o de modificación es de clase muy inferior. Por esto, cuando se atribuye al accidente la inhesión como propia de él, se toma en cuanto dice especialmente ese modo imperfecto de modificar a la sustancia, que está absolutamente fuera de su ámbito; y, por ello, no pertenece a las formas sustanciales.

inhaerere, atque ita, etiam in ipso esse ad, includi esse in; quia relatio secundum se totam est forma eius quem ad alium refert, ut latius infra suo loco. Secunda instantia erat de actione, de qua dicitur actionem, ut actio est, esse formam extrinsecus denominantem, et ideo ut sic non requirere propriam inhaerentiam, sed talem[1] habitudinem, quae ad illum modum denominationis et quasi extrinsecae informationis sufficiat. Tertia instantia erat de modo per se existendi accidentis separati, de quo saepe alibi dixi. Imprimis enim dubium est an sit modus positivus. Deinde, si est modus positivus, non est naturalis ordinis, sed supernaturalis, neque est proprium et (ut ita dicam) integrum accidens, sed terminus existentiae cuiusdam accidentis, scilicet, quantitatis, ad cuius genus reducitur, et ad hoc satis est quod illam aliquo modo afficiat et quasi illi adhaereat, quando ad modum substantiae divinitus constituitur. Et idem dicendum est de creatione accidentis separati. De qua re multa etiam diximus supra, agentes de creatione. Ultima instantia erat de formis substantialibus. De quibus dicendum est quod, licet vere habeant modum unionis ad materiam cum dependentia ab illa ut a sustentante et aptitudinem sibi essentialem ad illam unionem, in qua est quaedam convenientia inter accidentia et formas substantiales, tamen est convenientia tantum analoga; nam aptitudo formae substantialis est per modum actus eiusdem generis cum suo susceptivo, et ideo per se unum cum illo componit, et unio eorum substantialis est. In accidenti vero modus inhaerendi vel afficiendi est longe inferioris rationis. Unde cum inhaerentia tribuitur accidenti, ut illi propria, sumitur ut specialiter dicit hunc imperfectum modum afficiendi substantiam, qui omnino sit extra latitudinem eius; atque ita non competit substantialibus formis.

---

1 En algunas ediciones *saltem,* con lo que varía bastante el sentido. (N. de los EE.)

Corolarios de la doctrina precedente

15. Al decidir esta cuestión quedan definidas otras que suelen proponerse acerca del accidente en común. Por consiguiente, de lo dicho se sigue, en primer lugar, que el accidente no queda definido sino por la sustancia, o sea, por aquello de lo cual es modificación, cosa que enseñó Aristóteles, VII de la *Metafísica*, c. 1, y 4, text. 12, y c. 5, text. 19, donde afirma por este motivo que la sustancia tiene prioridad sobre el accidente. Afirma, además, que el accidente no puede tener una definición perfecta, porque la definición perfecta es la que explica de tal modo la esencia de una cosa, que no se incluya en ella nada añadido fuera de la esencia; en cambio, en la definición del accidente se ha de poner necesariamente el sujeto, porque, sin él, no puede explicarse la inhesión, que dijimos pertenece a la esencia del accidente. Igualmente la esencia del accidente es imperfecta, y, por ello, solamente puede definirse de modo imperfecto, ya que la definición ha de estar acomodada a lo definido. Y su imperfección consiste en que es solamente un ente del ente, o sea, una modificación del ente; por consiguiente, el modo propio de definirlo ha de ser por relación al sujeto. Y esto lo confirma también suficientemente la experiencia misma y el modo de explicar el concepto de accidente.

16. Solamente puede urgirse en contra de esto una dificultad insinuada antes acerca de la cantidad y de la abstracción matemática, por la cual parece que la cantidad se concibe y define sin ningún orden al sujeto. Sin embargo, se responde, en primer lugar, que el matemático prescinde del sujeto sensible, es decir, del sujeto modificado por cualidades sensibles, pero no prescinde absolutamente del sujeto, porque considera la cantidad como una realidad material y corpórea, y, por consiguiente, existente en la materia o en la sustancia, y por eso se dice que prescinde de la materia sensible, pero no de la inteligible. La respuesta está tomada de la doctrina de Santo Tomás, I, q. 85, a. 1, ad 2, y *Opusc.* 70, q. 5, a. 3; y piensa lo mismo Alberto, V *Metaph.*, tract. III, c. 2; Iavello, VII *Metaph.*, q. 1; Antonio Andrés, VI *Metaph.*, q. 3. Añado, además, que el matemático no considera expresamente la relación al sujeto, sino de modo muy implícito, porque no considera la esencia de la cantidad, sino sólo las propiedades y proporciones y

Corollaria praecedentis doctrinae

15. Ex decisione huius quaestionis definiuntur aliae quae de accidenti in communi quaeri solent. Sequitur enim primo ex dictis accidentes non definiri nisi per substantiam, seu per illud cuius est affectio, quod docuit Aristoteles, VII Metaph., c. 1 et 4, text. 12, et c. 5, text. 19, ubi hac ratione ait substantiam esse priorem accidente. Ait praeterea accidentia non posse habere perfectam definitionem, quia definitio perfecta est quae ita explicat essentiam rei, ut nullum additum extra essentiam in ea ponatur; in definitione autem accidentis necessario ponendum est subiectum, quia sine illo non potest explicari inhaerentia, quam diximus esse de essentia accidentis. Item, essentia accidentis est imperfecta, et ideo tantum imperfecto modo definiri potest, cum definitio sit accommodata definito. Consistit autem eius imperfectio in hoc quod solum sit entis ens seu affectio entis; ergo proprius modus definiendi illud est per habitudinem ad subiectum. Et hoc satis etiam confirmat experientia ipsa et modus declarandi conceptum accidentis.

16. Solum potest contra hoc urgeri difficultas quaedam supra tacta de quantitate et de abstractione mathematica, qua videtur concipi et definiri quantitas sine ullo ordine ad subiectum. Respondetur tamen primo, mathematicum abstrahere a subiecto sensibili, id est, sensibilibus qualitatibus affecto, non tamen abstrahere simpliciter a subiecto, quia considerat quantitatem ut rem materialem et corpoream, et consequenter in materia vel substantia existentem, et ideo dicitur abstrahere a materia sensibili, non vero ab intelligibili. Responsio est sumpta ex doctrina D. Thomae, I, q. 85, a. 1, ad 2, et opusc. 70, q. 5, a. 3; et Albert. idem sentit, V Metaph., tract. III, c. 2; Iavel., VII Metaph., q. 1; Anton. Andr., VI Metaph., q. 3. Addo deinde mathematicum non considerare expresse habitudinem ad subiectum, sed valde implicite, quia non considerat essentiam quantitatis, sed solum proprietates et propor-

figuras que surgen de la extensión de la cantidad, y para éstas no importa que se considere la cantidad como una forma inherente en un sujeto o que se considere al mismo cuanto extenso en el que están las superficies y las líneas. La misma cantidad es cuanta y extensa en sí; por tanto puede abstraerse y considerarse según las modificaciones que le convienen bajo ese aspecto. Y, de acuerdo con esta respuesta, la materia inteligible —de la cual no prescinde el matemático, según atestigua Aristóteles, VIII de la *Metafísica*, text. 15— no es algo distinto de la continuidad misma, o de la extensión de la cantidad, como explicó también Santo Tomás, I *Poster.*, text. 42, y VII *Metaph.*, text. 35; en el mismo sitio, Alejandro y otros griegos. Y Temistio, III *Phys.*, text. 71, y I *De Anima*, text. 17; Simplicio, III *De Anima*, text. 25; y se inclina a ella Aristóteles en los mismos lugares, lib. XI de la *Metafísica*, sum. 2, c. 1, y lib. XII, text. 44.

17. En segundo lugar se sigue de lo dicho que pertenece a la razón de accidente tener algún sujeto proporcionado a su naturaleza, ya que toda relación tiene un término cierto al que tiende. Ahora bien, esta inhesión se da a manera de una cierta relación trascendental, cuyo término es el sujeto mismo. Por consiguiente, el accidente en común dice relación a aquello que puede ser modificado accidentalmente, incluso de modo absoluto y general; en cambio, los accidentes determinados dicen referencia a sujetos determinados y según la capacidad que les es proporcionada, ya que es menester que se guarde la proporción entre el acto y la potencia. Pero no hay que entender que sea preciso que a cada accidente corresponda un sujeto, al cual dicho accidente le sea connatural o debido; pues esto no pertenece a la esencia del accidente, sino a la condición peculiar del sujeto, que no es necesaria universalmente, como se ve claro en los accidentes meramente contingentes, y de los que se hallan de modo violento, o que son meramente indiferentes, como suele decirse, sobre todo, de las formas artificiales. Y lo mismo dicen los teólogos de las cualidades sobrenaturales. Por consiguiente, de parte del accidente sólo es necesario que por su naturaleza determine un sujeto al cual diga referencia adecuadamente, ya que esto pertenece a su esencia; pues, como esencialmente es una modificación, debe ser modificación de algo que tenga capacidad.

tiones ac figuras quae ex quantitatis extensione oriuntur, ad quas impertinens est quod concipiatur quantitas ut forma inhaerens subiecto, vel ipsum quantum extensum, in quo sunt et superficies ac lineae. Et quantitas ipsa in se est quanta et extensa; ideo abstrahi potest et considerari secundum illas affectiones quae illi sub ea ratione conveniunt. Et iuxta hanc responsionem materia intelligibilis, a qua non abstrahit mathematicus, teste Aristotele, VIII Metaph., text. 15, non est aliud a continuitate ipsa seu extensione quantitatis, ut etiam D. Thomas declaravit, I Poster., text. 42, et VII Metaph., text. 35; ibid. Alexand. et alii graeci. Et Themist., III Phys., text. 71, et I de Anim., text. 17; Simplic., III de Anim., text. 25; et favet Aristot., eisdem locis, lib. XI Metaph., summ. 2, c. 1, et lib. XII, text. 44.

17. Secundo sequitur ex dictis de ratione accidentis esse ut habeat aliquod subiectum sibi natura sua proportionatum, cum omnis habitudo habeat aliquem certum terminum in quem tendat; sed haec inhaerentia est per modum cuiusdam habitudinis transcendentalis, cuius terminus est subiectum ipsum. Accidens ergo in communi respicit id quod affici potest accidentaliter, absolute etiam et in communi; determinata vero accidentia respiciunt determinata subiecta, et secundum capacitatem sibi proportionatam, quia necesse est servari proportionem inter actum et potentiam. Non est autem intelligendum oportere unicuique accidenti respondere subiectum, cui tale accidens sit connaturale aut debitum; hoc enim non spectat ad essentiam accidentis, sed ad peculiarem conditionem subiecti, quae non est universaliter necessaria, ut patet de accidentibus mere contingentibus, et de his quae violenter insunt, vel quae mere indifferentia sunt, ut maxime dici solet de artificialibus formis. Et idem dicunt theologi de supernaturalibus qualitatibus. Solum ergo ex parte accidentis necessarium est quod natura sua determinet sibi subiectum quod adaequate respiciat, quia hoc spectat ad essentiam eius; nam, cum essentialiter sit affectio quaedam, alicuius capacitatem habentis debet esse affectio.

18. *Se responde a una objeción.*— Con lo cual se deshace de paso la dificultad que suele proponerse aquí sobre la pasión propia, de la cual se demuestra, mediante una definición propia, que pertenece a su sujeto, y de esto colige Soncinas que de la pasión se puede demostrar que inhiere en un sujeto y, consecuentemente, que la inhesión no pertenece a la esencia de la pasión, porque la esencia de una cosa no se demuestra acerca de ella. Pero no lo infiere rectamente, ya que la definición propia de la pasión debe darse por medio del sujeto; pues precisamente Aristóteles dijo que la pasión propia se predica esencial y secundariamente porque el sujeto entra en la definición del predicado; por consiguiente, esa definición supone o contiene la inhesión de la pasión en dicho sujeto; por tanto, no hay medio para demostrarla. Por consiguiente, mediante tal demostración puede mostrarse a lo más otra conexión que puede darse de parte del sujeto con esa pasión, ya sea a manera de eficiencia o de resultado natural, ya a manera de algo naturalmente debido, y esa conexión dijimos antes que no pertenece a la esencia del accidente como tal. Añádase que a veces puede demostrarse de un accidente que es accidente, y consecuentemente que es apto para la inhesión, pero, en ese caso, o no se hace una demostración por medio de la definición de accidente, ni se hace *a priori,* sino por los efectos, o no se demostrará de modo absoluto que sea apto para la inhesión, sino sólo respecto de uno u otro sujeto, y entonces será preciso reducir finalmente la demostración a la propiedad o definición de ese sujeto.

19. Otras cosas que pueden tratarse en general y de modo absoluto sobre el accidente han sido tocadas en lo que precede, como si tiene existencia propia, disp. XXXIV, s. 11; si compone una unidad *per se* con su sujeto, disp. XIV, y si se compone en sí mismo de acto propio y potencia, disp. XIII. Y, por eso, nada más se ofrece que tratar aquí.

18. *Obiectioni satisfit.*— Ex quo obiter solvitur argumentum quod hic fieri solet de propria passione, quae de suo subiecto demonstratur per propriam definitionem, ex quo colligit Soncinas demonstrari de passione quod inhaereat subiecto, et consequenter inhaerentiam non esse de essentia passionis, quia essentia non demonstratur de aliquo. Sed non recte colligit, nam propria definitio passionis dari debet per subiectum; Aristoteles enim ideo dixit propriam passionem praedicari per se secundo, quia subiectum ponitur in definitione praedicati; ergo talis definitio supponit vel continet inhaerentiam passionis in tali subiecto; ergo non est medium ad demonstrandam illam. Per talem ergo demonstrationem ad summum ostendi potest alia connexio quae ex parte subiecti esse potest cum tali passione, sive illa sit per modum efficientiae seu resultantiae naturalis, sive per modum debiti connaturalis, quam connexionem iam diximus non pertinere ad essentiam accidentis ut sic. Adde interdum posse demonstrari de aliquo accidente quod sit accidens, et consequenter quod sit aptum inhaerere; sed tunc, vel non fiet demonstratio per definitionem accidentis neque a priori, sed per effectus, vel non demonstrabitur absolute quod sit aptum inhaerere, sed respectu huius vel illius subiecti, et tunc oportebit tandem resolvere demonstrationem in proprietatem vel definitionem talis subiecti.

19. Alia quae de accidenti in communi et absolute tractari possunt, in superioribus tractata sunt, ut an habeat existentiam propriam, disp. XXXIV, sect. 11, an componat unum per se cum subiecto, disp. XIV, et an in se componatur ex proprio actu et potentia, disp. XIII. Et ideo nihil aliud hic dicendum occurrit.

DISPUTACION XXXVIII

COMPARACION ENTRE EL ACCIDENTE Y LA SUSTANCIA

RESUMEN

Empieza anunciando Suárez que, por haber sido tratado este mismo tema cuando se dividió el ente en sustancia y accidente, y también cuando se explicaron las causas, en la presente disputación se establecerá únicamente la comparación en la duración temporal y en el orden de conocimiento. Tal es el orden de las partes y secciones de la disputación.

I: Prioridad temporal de la sustancia sobre el accidente (Sec. 1).
II: Prioridad noética de la sustancia sobre el accidente (Sec. 2).

SECCIÓN I

Comienza la sección exponiendo las razones que inducen a dudar (1), y que son, por una parte, un texto de Aristóteles que da primacía a la sustancia en todos los órdenes y, por otra, que la comparación de sustancia y accidente puede verificarse en relación con un mismo sujeto, y entonces no es cierto que siempre la sustancia tenga prioridad sobre el accidente. Resuelve la cuestión (2), afirmando que puede tratarse de la sustancia como tal y de la sustancia creada; y que la primera tiene prioridad de duración sobre el accidente; en cambio, la segunda, no. A continuación indaga el sentido del texto de Aristóteles (3-7), para lo cual examina cuatro interpretaciones, y se inclina finalmente por la tercera, que afirma que la sustancia se dice anterior al accidente, no con la misma propiedad con que se dice anterior temporalmente lo que es anterior en duración (8).

SECCIÓN II

Señala primeramente Suárez que Aristóteles habla de prioridad en el conocimiento, y prioridad por la razón o definición (1), y que además se puede hablar del conocimiento propio y distinto y del confuso e imperfecto (2). Establece la comparación en dos planos: por parte de las cosas mismas y en cuanto a nosotros (3-7), advirtiendo que la que nos interesa aquí es la primera. Desde el punto de vista de las cosas, cabe una triple prioridad noética: por naturaleza, por independencia y por generación; no se trata de la tercera, y además la prioridad de independencia coincide con la de definición (4-5); respecto a la de perfección, afirma que la sustancia es anterior al accidente en el conocimiento en cuanto engendra un conocimiento más noble (6) y responde brevemente a una objeción incidental (7). Establecida la comparación respecto a nosotros, hay quienes dicen que se conoce

18. *Se responde a una objeción.*— Con lo cual se deshace de paso la dificultad que suele proponerse aquí sobre la pasión propia, de la cual se demuestra, mediante una definición propia, que pertenece a su sujeto, y de esto colige Soncinas que de la pasión se puede demostrar que inhiere en un sujeto y, consecuentemente, que la inhesión no pertenece a la esencia de la pasión, porque la esencia de una cosa no se demuestra acerca de ella. Pero no lo infiere rectamente, ya que la definición propia de la pasión debe darse por medio del sujeto; pues precisamente Aristóteles dijo que la pasión propia se predica esencial y secundariamente porque el sujeto entra en la definición del predicado; por consiguiente, esa definición supone o contiene la inhesión de la pasión en dicho sujeto; por tanto, no hay medio para demostrarla. Por consiguiente, mediante tal demostración puede mostrarse a lo más otra conexión que puede darse de parte del sujeto con esa pasión, ya sea a manera de eficiencia o de resultado natural, ya a manera de algo naturalmente debido, y esa conexión dijimos antes que no pertenece a la esencia del accidente como tal. Añádase que a veces puede demostrarse de un accidente que es accidente, y consecuentemente que es apto para la inhesión, pero, en ese caso, o no se hace una demostración por medio de la definición de accidente, ni se hace *a priori*, sino por los efectos, o no se demostrará de modo absoluto que sea apto para la inhesión, sino sólo respecto de uno u otro sujeto, y entonces será preciso reducir finalmente la demostración a la propiedad o definición de ese sujeto.

19. Otras cosas que pueden tratarse en general y de modo absoluto sobre el accidente han sido tocadas en lo que precede, como si tiene existencia propia, disp. XXXIV, s. 11; si compone una unidad *per se* con su sujeto, disp. XIV, y si se compone en sí mismo de acto propio y potencia, disp. XIII. Y, por eso, nada más se ofrece que tratar aquí.

18. *Obiectioni satisfit.*— Ex quo obiter solvitur argumentum quod hic fieri solet de propria passione, quae de suo subiecto demonstratur per propriam definitionem, ex quo colligit Soncinas demonstrari de passione quod inhaereat subiecto, et consequenter inhaerentiam non esse de essentia passionis, quia essentia non demonstratur de aliquo. Sed non recte colligit, nam propria definitio passionis dari debet per subiectum; Aristoteles enim ideo dixit propriam passionem praedicari per se secundo, quia subiectum ponitur in definitione praedicati; ergo talis definitio supponit vel continet inhaerentiam passionis in tali subiecto; ergo non est medium ad demonstrandam illam. Per talem ergo demonstrationem ad summum ostendi potest alia connexio quae ex parte subiecti esse potest cum tali passione, sive illa sit per modum efficientiae seu resultantiae naturalis, sive per modum debiti connaturalis, quam connexionem iam diximus non pertinere ad essentiam accidentis ut sic. Adde interdum posse demonstrari de aliquo accidente quod sit accidens, et consequenter quod sit aptum inhaerere; sed tunc, vel non fiet demonstratio per definitionem accidentis neque a priori, sed per effectus, vel non demonstrabitur absolute quod sit aptum inhaerere, sed respectu huius vel illius subiecti, et tunc oportebit tandem resolvere demonstrationem in proprietatem vel definitionem talis subiecti.

19. Alia quae de accidenti in communi et absolute tractari possunt, in superioribus tractata sunt, ut an habeat existentiam propriam, disp. XXXIV, sect. 11, an componat unum per se cum subiecto, disp. XIV, et an in se componatur ex proprio actu et potentia, disp. XIII. Et ideo nihil aliud hic dicendum occurrit.

DISPUTACION XXXVIII

COMPARACION ENTRE EL ACCIDENTE Y LA SUSTANCIA

RESUMEN

Empieza anunciando Suárez que, por haber sido tratado este mismo tema cuando se dividió el ente en sustancia y accidente, y también cuando se explicaron las causas, en la presente disputación se establecerá únicamente la comparación en la duración temporal y en el orden de conocimiento. Tal es el orden de las partes y secciones de la disputación.

I: Prioridad temporal de la sustancia sobre el accidente (Sec. 1).
II: Prioridad noética de la sustancia sobre el accidente (Sec. 2).

SECCIÓN I

Comienza la sección exponiendo las razones que inducen a dudar (1), y que son, por una parte, un texto de Aristóteles que da primacía a la sustancia en todos los órdenes y, por otra, que la comparación de sustancia y accidente puede verificarse en relación con un mismo sujeto, y entonces no es cierto que siempre la sustancia tenga prioridad sobre el accidente. Resuelve la cuestión (2), afirmando que puede tratarse de la sustancia como tal y de la sustancia creada; y que la primera tiene prioridad de duración sobre el accidente; en cambio, la segunda, no. A continuación indaga el sentido del texto de Aristóteles (3-7), para lo cual examina cuatro interpretaciones, y se inclina finalmente por la tercera, que afirma que la sustancia se dice anterior al accidente, no con la misma propiedad con que se dice anterior temporalmente lo que es anterior en duración (8).

SECCIÓN II

Señala primeramente Suárez que Aristóteles habla de prioridad en el conocimiento, y prioridad por la razón o definición (1), y que además se puede hablar del conocimiento propio y distinto y del confuso e imperfecto (2). Establece la comparación en dos planos: por parte de las cosas mismas y en cuanto a nosotros (3-7), advirtiendo que la que nos interesa aquí es la primera. Desde el punto de vista de las cosas, cabe una triple prioridad noética: por naturaleza, por independencia y por generación; no se trata de la tercera, y además la prioridad de independencia coincide con la de definición (4-5); respecto a la de perfección, afirma que la sustancia es anterior al accidente en el conocimiento en cuanto engendra un conocimiento más noble (6) y responde brevemente a una objeción incidental (7). Establecida la comparación respecto a nosotros, hay quienes dicen que se conoce

la sustancia antes que el accidente; otros, en cambio, lo niegan (8). Soluciona el problema armonizando las opiniones anteriores: la sustancia no ha de quedar excluida enteramente del primer concepto del entendimiento, y cuando se dice que se conoce con prioridad el accidente, se refiere al accidente en concreto (9); por tanto, no puede ser concebida la sustancia de ese modo sino envuelta en los accidentes (10-11), y el accidente que se conoce primeramente no se concibe bajo la razón de inherente. Se resume la solución en el último número (12): aunque lo que conozca primero el entendimiento sea un accidente, sin embargo el entendimiento no lo conoce bajo la razón de accidente, es decir, de inherente.

DISPUTACION XXXVIII

COMPARACION ENTRE EL ACCIDENIE Y LA SUSTANCIA

Muchas cosas que se refieren a esta comparación han sido observadas en lo que precede, al explicar la misma división del ente creado en sustancia y accidente. Entonces fue preciso explicar, sobre todo, dos cosas, a saber, qué grado de distinción media entre la sustancia y el accidente, y de qué modo supera la sustancia en perfección a cualquier accidente. Además, cuando hemos tratado de las causas, hemos comparado los accidentes con la sustancia ya en el aspecto de materia y forma, ya en el de eficiente y efecto. Por ello, pocas cosas más quedan por decir en este lugar, principalmente teniendo en cuenta a Aristóteles, lib. VI de la *Metafísica,* al principio, que compara la sustancia con el accidente en cuanto a su duración temporal y en cuanto a su conocimiento, que son los dos puntos que brevemente nos proponemos explicar.

SECCION PRIMERA

¿TIENE LA SUSTANCIA PRIORIDAD TEMPORAL CON RESPECTO AL ACCIDENTE?

1. La razón de dudar está en que Aristóteles, en el VII libro de la *Metafísica,* al principio, c. 1, afirma que *la sustancia es anterior al accidente por su razón, por el conocimiento, por tiempo y por naturaleza.* Sin embargo, está en contra de eso que la sustancia y el accidente pueden compararse absolutamente tal como se dan en la naturaleza, o como están en este o aquel compuesto determinado. En el pri-

DISPUTATIO XXXVIII

DE COMPARATIONE ACCIDENTIS AD SUBSTANTIAM

Multa ad hanc comparationem pertinentia in superioribus notata sunt, explicando ipsam divisionem entis creati in substantiam et accidens. Ubi duo praecipue declarare necesse fuit, scilicet, quanta distinctio inter substantiam et accidens intercedat, et quomodo substantia superet omne accidens in perfectione. Praeterea, cum ageremus de causis, contulimus accidentia ad substantiam, vel in ratione formae et materiae, vel in ratione efficientis et effectus. Quapropter pauca hoc loco dicenda supersunt, praecipue propter Aristotelem, lib. VI Metaph., in principio, ubi comparat substantiam cum accidente et quoad temporis durationem, et quoad cognitionem, quae duo puncta breviter sunt a nobis explicanda.

SECTIO PRIMA

AN SUBSTANTIA SIT PRIOR TEMPORE ACCIDENTE

1. Ratio dubitandi est quia Aristoteles, VII Metaph., in principio, c. 1, ait *substantiam esse priorem accidente, et ratione, et cognitione, et tempore, et natura.* In contrarium autem est quia vel substantia et accidens comparantur absolute, prout sunt in rerum natura, vel prout sunt in tali vel tali composito. Priori modo est quidem ve-

mer modo es ciertamente verdadero que una sustancia cualquiera tiene prioridad sobre cualquier accidente; sin embargo, esto se verifica en la sustancia increada, pero no en la sustancia creada de que ahora tratamos. Y, según Aristóteles, no puede verificarse de modo alguno, ya que, como él supone eterno al mundo, es preciso que admita que la sustancia increada no tiene prioridad temporal sobre la creada; por consiguiente, no puede tener prioridad temporal sobre el accidente, ya que, como la sustancia creada no existe sin accidentes, no tiene prioridad temporal sobre el accidente. En cambio, si la comparación se establece respecto de una misma cosa, es preciso hablar de una sustancia capaz de accidentes, ya que la sustancia ni será anterior ni posterior al accidente, respecto de aquel supuesto en el que no se da ningún accidente. En cambio, en la sustancia capaz de accidentes, no tiene prioridad temporal la sustancia sobre el accidente, ya que ninguna sustancia tal carece alguna vez de todo accidente; por tanto, no puede verificarse de ningún modo que la sustancia sea anterior temporalmente al accidente.

Resolución de la cuestión

2. En esta cuestión no se ofrece apenas dificultad alguna sobre la cosa misma, y, en cambio, se dan diversas opiniones para explicar el sentido del Filósofo, supuesto su principio de la eternidad del mundo. Por consiguiente, en lo tocante al problema mismo, es cierto que la sustancia como tal, prescindiendo de si es creada o increada, tiene prioridad en duración sobre el accidente, ya que hay alguna sustancia que es eterna, y, en cambio, todo accidente es temporal; sin embargo, comparando absolutamente la sustancia creada con el accidente, en realidad no tiene prioridad temporal sobre él absoluta y simplemente, como prueba la razón aducida al principio, ya que no hay ningún momento en el que se pueda decir con verdad que existe alguna sustancia creada y no se pueda decir también que en ella existe algún accidente, porque, si la sustancia es espiritual, están al menos en ella el entendimiento y la voluntad; en cambio, si es una sustancia material, estará al menos en ella la cantidad, y no faltará alguna cualidad. Por esto,

rum substantiam aliquam esse priorem omni accidenti; tamen id verificatur in substantia increata, non vero in substantia creata, de qua nunc agimus. Et secundum Aristotelem nullo modo verificari potest, quia, cum ipse supponat mundum aeternum, necesse est fateatur substantiam increatam non esse tempore priorem quam creatam; ergo non potest esse prior tempore quam accidens, quia, cum substantia creata non sit sine accidentibus, non est prior tempore quam accidens. Si vero comparatio fiat respectu eiusdem rei, oportet loqui de substantia capaci accidentium, quia substantia nec erit prior nec posterior accidenti, respectu eius suppositi in quo nullum est accidens. In substantia autem capaci accidentium, non est prior tempore substantia quam accidens, quia nulla talis substantia caret aliquando omni accidenti; nullo ergo modo verificari potest quod substantia sit prior tempore accidente.

Quaestionis resolutio

2. In hac quaestione de re ipsa fere nulla est difficultas, in explicando autem sensu Philosophi, supposito eius principio de aeternitate mundi, diversae sunt auctorum sententiae. Igitur, quod ad rem attinet, certum est substantiam ut sic, abstrahendo a creata et increata, esse priorem duratione accidenti; quia aliqua substantia est aeterna, omne autem accidens est temporale; at vero comparando substantiam creatam absolute ad accidens, revera non est prior tempore illo absolute et simpliciter, ut ratio in principio facta probat, quia nullum momentum est in quo fuerit verum dicere aliquam substantiam creatam existere, pro quo vere etiam dici non potuerit esse in ea aliquod accidens, quia, si substantia sit spiritualis, saltem sunt in ea intellectus et voluntas; si vero substantia est materialis, saltem erit in ea quantitas, et non deerit aliqua qualitas. Unde

ni de modo absoluto ni relativo, es decir, en comparación con el mismo supuesto, parece que pueda verificarse absolutamente que la sustancia tenga prioridad temporal sobre todo accidente. Por consiguiente, sólo de modo permisivo o indefinido puede verificarse que la sustancia tenga o pueda tener prioridad temporal sobre algún o algunos accidentes, pero no respecto de diversos, pues de este modo también una sustancia puede tener prioridad temporal sobre otra, sino respecto del mismo, pues, en este sentido, una sustancia cualquiera puede tener de suyo prioridad temporal sobre muchos accidentes, es decir, sobre aquellos que no emanan intrínsecamente, o sea, que no están unidos con conexión necesaria a tal sustancia.

Primera explicación de Aristóteles

3. Y, en lo referente a la afirmación de Aristóteles, Averroes, en VII *Metaph.*, com. 4, opina que la sustancia se dice anterior al accidente en sentido temporal, porque ella es separable de los accidentes, y no al contrario, *puesto que* —dice— *no se encuentra ningún accidente sin sustancia, pero sí que se halla alguna sustancia sin accidente;* en esas palabras indica que Aristóteles habla de la sustancia de modo absoluto, abarcando también la sustancia primera; pues ésta es la única que es separable de todos los accidentes. Sin embargo, no parece suficiente para resolver la prioridad temporal, ya que, respecto de solo Dios, la comparación se haría vanamente, como dije; y respecto de los otros seres no hay precedencia en la duración, admitida la eternidad del mundo, al menos respecto de todos los accidentes. Y si la comparación se establece únicamente respecto de algunos, no es menester recurrir a la sustancia separable de todos los accidentes, pues también otras tienen prioridad temporal sobre muchos accidentes.

Segunda explicación

4. Por esta razón, el mismo Averroes, al final de ese Comentario, indica que cualquier sustancia se dice anterior a sus accidentes en sentido temporal, porque si los accidentes son contingentes y separables, o son posteriores en tiempo, o en cuanto depende de ellos, pueden serlo. Y si son accidentes inseparables, en cualquier sustancia individual al menos precede temporalmente la misma materia prima

neque absolute neque respective, scilicet, comparatione eiusdem suppositi, videtur posse simpliciter verificari substantiam esse priorem tempore omni accidente. Solum ergo permissive seu indefinite verificari potest quod substantia sit vel esse possit prior tempore aliquo vel aliquibus accidentibus, non quidem respectu diversorum, nam hoc modo etiam una substantia potest esse prior tempore alia, sed respectu eiusdem; sic enim substantia quaelibet ex se potest esse prior tempore multis accidentibus, iis, nimirum, quae non intrinsece manant seu necessaria connexione coniuncta sunt tali substantiae.

Prima expositio Aristotelis

3. Quod vero attinet ad dictum Aristotelis, Averroes, VII Metaph., comm. 4, ait substantiam dici priorem tempore accidenti, quia ipsa est separabilis ab accidentibus, et non e contrario, *quoniam* (inquit) *nullum accidens invenitur absque substantia, sed aliqua substantia invenitur absque accidenti;* in quibus verbis significat Aristotelem loqui de substantia absolute, ut comprehendit etiam primam; illa enim sola est separabilis ab omnibus accidentibus. Tamen non videtur satis ad solvendam temporis prioritatem, quia respectu solius Dei inepte fieret comparatio, ut dixi, et respectu aliorum non est antecessio durationis, posita mundi aeternitate, saltem respectu omnium accidentium. Quod si solum fiat comparatio respectu aliquorum, non oportet recurrere ad substantiam separabilem ab omnibus accidentibus, nam etiam aliae sunt priores tempore multis accidentibus.

Secunda expositio

4. Propterea idem Averroes, in fine illius Commenti, indicat quamlibet substantiam dici priorem tempore suis accidentibus, quia, si accidentia sint contingentia et separabilia, vel sunt, vel, quantum est ex se, possunt esse posteriora tempore. Si vero sint accidentia inseparabilia, in qualibet individua substantia saltem praecedit tempore ipsa materia prima quaelibet accidentia propria tali

a cualesquiera accidentes propios de tal sustancia. Sin embargo, esta explicación es menos conforme que la anterior. Primeramente, porque no es universal; pues en las sustancias incorruptibles de ningún modo precede temporalmente la sustancia a sus accidentes propios e inseparables. Por lo cual indica el Comentador que Aristóteles sólo trata de la sustancia generable, y la compara con los accidentes propios, cosa que es falsa, ya que habla manifiestamente de la sustancia de modo absoluto, como se ve por el contexto; en efecto, inmediatamente añade que hay que investigar de cuántas clases es la sustancia, y si alguna es separable. Y además, incluso en las sustancias materiales y generables, es falso que la materia en el mismo sujeto sea anterior temporalmente a todo accidente; en efecto, la materia, en cuanto informada por una forma, no es anterior temporalmente a los accidentes que siguen a esa forma; sin embargo, en cuanto la materia precede a una determinada forma, precede también en ella la cantidad, que es el accidente propio de la misma materia, sobre todo según la opinión del Comentador. Y lo que responde Soncinas, que las dimensiones de la materia no son un accidente en acto, sino en potencia, me parece a mí ridículo; porque la cantidad, según el modo como está en la materia, es un acto accidental suyo, que verdaderamente la informa y modifica en su género. Se añade, lo cual no es verosímil, que Aristóteles antepuso la sustancia a los accidentes sólo por razón de la materia, que es lo más imperfecto en el orden de la sustancia. Y si no puede afirmarse esto tratándose de las demás comparaciones en el conocimiento y en naturaleza, tampoco puede decirse razonablemente de ésta.

Tercera explicación

5. De modo diferente responden otros que se dice la sustancia anterior temporalmente al accidente no con la misma propiedad con que se dice anterior temporalmente aquello que precede en duración, o sea, que existe antes de que el otro tenga existencia; pues los argumentos aducidos prueban evidentemente que ni la sustancia en común es anterior temporalmente al accidente en común, según la opinión del Filósofo, ni tampoco la sustancia creada en común tiene prioridad temporal sobre el accidente también en común, de acuerdo con la

substantiae. Sed haec expositio minus quadrat quam praecedens. Primo, quia non est universalis; in substantiis enim incorruptibilibus nullo modo praecedit tempore substantia sua accidentia propria et inseparabilia. Unde significat Commentator Aristotelem solum loqui de substantia generabili eamque comparare ad propria accidentia, quod falsum est, nam manifeste loquitur de substantia absolute, ut constat ex contextu; nam statim addit esse investigandum quotuplex sit substantia et an aliqua sit separabilis. Et praeterea, etiam in substantiis materialibus et generabilibus, falsum est materiam in eodem esse priorem tempore omni accidenti; nam materia, ut informata aliqua forma, non est prior tempore quam accidentia quae consequuntur formam; in materia vero, ut antecedit tempore talem formam, antecedit etiam quantitas, quae est proprium accidens ipsius materiae, maxime secundum opinionem Commentatoris. Quod vero respondet Soncinas, dimensiones materiae non esse accidens in actu, sed in potentia, ridiculum mihi est; quia quantitas, eo modo quo est in materia, est actus accidentalis eius, vere illam afficiens et informans in suo genere. Accedit, quod non est verisimile, Aristotelem solum ratione materiae, quae est imperfectissimum quid in ordine substantiae, praetulisse substantiam accidentibus. Quod si hoc dici non potest de aliis comparationibus in cognitione ac natura, nec de hac etiam dici rationabiliter potest.

Tertia expositio

5. Aliter ergo respondent aliqui substantiam dici priorem tempore quam accidens, non in ea proprietate qua prius tempore dicitur id quod est prius duratione, seu quod existit antequam aliud existentiam habeat; nam argumenta facta probant evidenter nec substantiam in communi esse priorem tempore accidente in communi, iuxta opinionem Philosophi, nec substantiam creatam in communi esse priorem tempore accidente in

verdad, ni, finalmente, que sea anterior temporalmente a sus accidentes cada una de las sustancias en particular. Por consiguiente, dicen que se llama anterior en tiempo, según Aristóteles, aquello que es anterior en separabilidad, ya que lo que es separable de otro puede existir sin él, en cuanto de él depende. Y esto parece conforme con la mente del Filósofo, pues, habiendo dicho que la sustancia tiene prioridad temporal, añade la prueba, *porque ninguna de las otras categorías es separable, sino desde ésta.* Y si se insiste en que la sustancia no es, en realidad, separable de los accidentes porque necesariamente va unida con ellos, responden algunos que la sustancia ciertamente, de suyo, en cuanto es sustancia, es separable; en cambio, por otros conceptos, en cuanto tiene razón de causa, puede suceder que no exista nunca realmente sin la coexistencia de los accidentes, pero esto es algo accidental para la razón de sustancia como tal. Y a esto mismo se reduce lo que afirma Antonio Andrés en VII *Metaph.*, q. 2, aunque rechace esta misma forma de expresión. Pues afirma que la sustancia se dice anterior temporalmente a los accidentes, porque no depende de ellos, aunque necesariamente los cause. Y en realidad, mantiene lo mismo Nifo, allí, en la disp. II.

6. *Objeción contra la exposición precedente.*— Pero, en contra de esto, objetan con razón Iavello y otros que ésa no es una prioridad de tiempo, sino de naturaleza; y Aristóteles distinguió estas prioridades; por lo cual, con las palabras y con la razón aducidas antes sobre la separabilidad no parece que se pruebe la prioridad temporal, sino la de naturaleza, y la prioridad temporal parece que ha quedado sin probar, como advierte Nifo. Pero puede responderse que prioridad de naturaleza significa ahí prioridad de perfección o de causalidad; en cambio, prioridad temporal significa prioridad de separabilidad. Esta, aun cuando, explicada del modo referido, no sea sino una prioridad en el orden de subsistencia, que suele llamarse también prioridad de naturaleza, sin embargo aquí se ha llamado prioridad temporal no sólo para distinguirla de la otra prioridad de naturaleza, sino también porque de suyo y cuasi aptitudinalmente es una cierta prioridad temporal, aunque accidentalmente o por otro concepto no se reduzca a acto. Y, de acuerdo con esta explicación, puede afirmarse que Aristóteles probó ambos

communi etiam, secundum veritatem, nec denique unamquamque substantiam in particulari esse priorem tempore suis accidentibus. Aiunt ergo prius tempore ab Aristotele appellari id quod est prius separabilitate, quia quod est separabile ab alio, quantum est ex se, potest esse sine illo. Et videtur hoc consentaneum menti Philosophi, nam, cum dixisset substantiam esse priorem tempore, adiungit probationem, *quia aliorum categorematum nullum est separabile, sed ex hoc.* Quod si instes substantiam re vera non esse separabilem ab accidentibus, quandoquidem habet necessariam coniunctionem cum illis, quidam respondent substantiam quidem ex se, quatenus substantia est, esse separabilem; aliunde vero, quatenus habet rationem causae, fieri posse ut nunquam reipsa existat sine coexistentia accidentium, sed hoc est per accidens ad rationem substantiae ut sic. Et in idem redit quod ait Ant. Andr., VII Metaph., q. 2, quamvis hunc ipsum dicendi modum impugnet. Dicit enim substantiam dici priorem tempore accidentibus, quia non pendet ab illis, etiamsi necessario causet illa. Et in re idem tenet Niphus ibi, disp. II.

6. *Obiectio contra praecedentem expositionem.*— Sed contra hoc merito obiiciunt Iavell. et alii, quia haec non est prioritas temporis, sed naturae; Aristoteles autem has prioritates distinxit; unde in verbis et ratione superius adductis de separabilitate non videtur probare prioritatem temporis, sed naturae, et prioritatem temporis sine probatione reliquisse videtur, ut Niphus advertit. Sed responderi potest prioritatem naturae ibi significare prioritatem perfectionis seu causalitatis, prioritatem autem temporis significare prioritatem separabilitatis. Quae, licet dicto modo explicata non sit nisi quaedam prioritas in subsistendi consequentia, quae dici etiam solet prioritas naturae, tamen hic dicta est prioritas temporis, tum ut distingueretur ab alia prioritate naturae, tum etiam quia per se et quasi aptitudine est quaedam prioritas temporis, licet per accidens seu ex alio capite non reducatur in actum. Et iuxta hanc expositionem potest dici Aristotelem illa unica ratione utrumque

miembros con esa razón única, para que no parezca que se dejó alguno sin probar. En efecto, por el hecho de que es inseparable el accidente y la sustancia es separable, se infiere muy bien que es no sólo anterior en naturaleza o perfección, sino también temporalmente, en el sentido referido. Esta explicación me desagrada solamente en que *ser anterior temporalmente* nunca tiene esa significación en Aristóteles, sino que significa sólo la prioridad real en la existencia, como se ve por *Postpraed.*, y por el V de la *Metafísica*, c. *de Priori;* podría, por tanto, añadirse que a esa prioridad aptitudinal (por llamarla así) va unido el que en una misma cosa la sustancia preceda siempre temporalmente a muchos accidentes, aun cuando no preceda a todos; y, por el contrario, que ningún accidente preceda temporalmente a la sustancia, de la cual es accidente; pues esto basta, como dije antes, para que la sustancia se diga, permisiva o indefinidamente, anterior temporalmente al accidente. Pues tampoco Aristóteles añadió la división.

Cuarta explicación

7. Por último, se explica que la sustancia se dice anterior temporalmente al accidente sólo porque alguna sustancia queda separada de todo accidente y existe en la realidad sin él, y ésta es la primera explicación del Comentador, la cual sigue Santo Tomás, como dije, y así la defienden los tomistas. Podrá preguntarse qué importa esto para la prioridad temporal, ya que para que una cosa sea temporalmente anterior a otra no basta con que sea separable de ella según la unión o inhesión real, sino que es menester que lo sea también según la coexistencia; y, aunque Dios pueda ser separado de todos los accidentes en el primer sentido, sin embargo no puede serlo en el segundo, supuesto que algunos accidentes sean eternos, e incluso lo sea el tiempo mismo; porque, aun cuando no estén en Dios, se dan, sin embargo, juntamente con el mismo Dios. Alejandro de Hales responde sobre ese pasaje que a la sustancia como tal no le repugna existir sin el accidente, incluso en cuanto a la coexistencia. Pero esto se reduce nuevamente a la prioridad en el sólo orden de subsistencia. Iavello, en cambio, en q. 3, afirma que, para que se diga Dios anterior temporalmente al accidente, basta con que Dios exista ahora, y el accidente no esté ahora en El. Pero esta razón es inconsistente, ya que existir

membrum probasse, ne alterum sine probatione omisisse videatur. Nam, ex eo quod accidens est inseparabile, substantia vero separabilis est, optime infertur et esse priorem natura seu perfectione, et tempore, in praedicto sensu. Quae expositio in eo tantum displicet, quod apud Aristotelem *esse prius tempore* nunquam habet illam significationem, sed solum significat realem prioritatem in existendo, ut patet ex Postpraedic., et ex V Metaph., c. de Priori; posset ergo addi cum illa prioritate aptitudinali (ut ita dicam) coniungi, ut in eadem re semper substantia tempore praecedat multa accidentia, etsi non praecedat omnia; e converso autem nullum accidens praecedat tempore substantiam cuius est accidens; hoc enim satis est, ut supra dixi, ad hoc ut substantia dicatur permissive seu indefinite prior tempore accidenti. Neque enim Aristoteles addidit distributionem.

Quarta expositio

7. Ultimo exponitur quod substantia dicatur prior tempore accidente solum quia aliqua substantia separatur ab omni accidente et in re existit sine illo, quae est prima expositio Comment., quam sequitur D. Thomas, ut dixi, et ita eam defendunt thomistae. Quod si inquiras quid hoc referat ad prioritatem temporis, nam ut unum sit prius tempore alio non satis est quod sit separabile ab illo secundum realem unionem seu inhaesionem, sed necesse est ut etiam secundum coexistentiam; quamvis autem Deus sit separabilis ab omnibus accidentibus priori modo, non tamen modo posteriori, supposito quod aliqua accidentia sint aeterna, immo et tempus ipsum; nam, licet non sint in Deo, tamen simul sunt cum ipso Deo. Respondet Alex. Alens. in eum locum, substantiae ut sic non repugnare esse sine accidenti, etiam secundum coexistentiam. Sed hoc revolvitur iam in prioritatem tantum quoad subsistendi consequentiam. Iavel. autem, q. 3, ait ut Deus dicatur prior tempore accidente satis esse quod Deus nunc sit, et nunc accidens non sit in eo. Sed hoc frivolum est, quia esse prius tempore accidente non dicit negationem in-

con prioridad temporal sobre el accidente no dice negación de inhesión, sino de simultaneidad de coexistencia; pues, en otro caso, el ángel se diría anterior temporalmente a la luz del sol, porque ahora existe el ángel, y la luz del sol no está en él. Otra respuesta indica el Halense, y la admite Soncinas, concretamente, que Dios se dice anterior en el orden temporal porque existe y se mide con una duración anterior a la existencia del tiempo, a saber, con la duración de la eternidad. Pero ésa es una explicación violenta, ya que Aristóteles nunca mencionó la eternidad, tomada de modo propio y riguroso, ni establece una comparación entre ella y el tiempo. Y además, si las cosas creadas fuesen coeternas con Dios, aun cuando Dios pudiera decirse anterior en duración por la prioridad de perfección en la misma duración, no puede decirse por la prioridad de anterioridad; y cuando algo se dice anterior temporalmente, según el uso común, y sobre todo según Aristóteles, no se compara en la perfección de la duración, sino en la anterioridad de la existencia, ya se mida ésta con el tiempo propio, ya se mida con la eternidad o el evo, pues esto poco importa.

Solución y aprobación de la tercera explicación

8. Por consiguiente, a mí me satisface únicamente la tercera explicación, que indicó también Alejandro de Afrodisia, a saber, que Aristóteles no enseñó otra cosa sino lo que hemos dicho que es verdad en realidad, concretamente, que la sustancia puede preceder de suyo temporalmente a sus accidentes, y así ser realmente anterior a muchos; en cuanto a que sea coeva con algunos, es cosa accidental para la razón de sustancia y accidente como tal y que nace de alguna otra causalidad. Esto lo diría también seguramente Aristóteles, supuesta la eternidad del mundo, sobre las razones de sustancia y accidente comparadas en general.

SECCION II

¿Tiene la sustancia prioridad noética con respecto al accidente?

1. Aristóteles, en el lugar citado, dijo que la sustancia no sólo tiene prioridad en el conocimiento, sino también por su razón o definición. Esta prioridad consiste

haesionis, sed simultatis coexistentiae; alias angelus diceretur prior tempore luce solis, quia nunc est angelus et lux solis non est in illo. Aliam responsionem indicat Alensis, quam amplectitur Soncinas, nimirum, Deum dici priorem tempore quia existit et mensuratur priori duratione quam sit tempus, scilicet, duratione aeternitatis. Sed haec violenta expositio est: Aristoteles enim nunquam meminit aeternitatis proprie et rigorose sumptae, nec facit comparationem eius ad tempus. Et praeterea, si res creatae essent coaeternae Deo, licet possit Deus dici prior duratione prioritate perfectionis in ipsamet duratione, non tamen prioritate antecessionis; cum autem aliquid dicitur prius tempore, iuxta communem usum, et praesertim apud Aristotelem, non comparatur in perfectione durationis, sed in antecessione existentiae, sive illa mensuretur proprio tempore, sive aeternitate aut aevo; hoc enim nihil refert.

Resolutio et approbatio tertiae expositionis

8. Mihi ergo sola tertia expositio satisfacit, quam etiam Alexand. Aphrodis. indicavit, nimirum, nil aliud Aristotelem docuisse quam quod in re ipsa verum esse diximus, substantiam, videlicet, ex se tempore posse praecedere sua accidentia et reipsa ita esse priorem multis; quod vero aliquibus sit coaeva, ad rationem substantiae et accidentis ut sic esse per accidens et ex aliqua alia causalitate oriri. Quod fortasse etiam diceret Aristoteles supposita mundi aeternitate de rationibus substantiae et accidentis in communi comparatis.

SECTIO II

Utrum substantia sit prior cognitione accidente

1. Aristoteles, citato loco, non solum dixit substantiam esse priorem cognitione, sed etiam esse priorem ratione seu definitione

en que el accidente no puede definirse sino por la sustancia, con definición esencial y propia; en cambio, la sustancia, como por su esencia no incluye ni los accidentes ni la relación a los accidentes, no necesita de ellos para ser definida exactamente. Y así queda esta parte expuesta con lo que se dijo en la disputación precedente.

Razón de la duda

2. Pero de aquí surge una dificultad sobre la presente comparación, porque, o se está hablando del conocimiento distinto y propio, como lo tienen Dios y las inteligencias, y así esta comparación no será diversa de la anterior; pues, en este sentido, es lo mismo tener prioridad noética que ser anterior por definición, ya que esa prioridad no consiste en que el conocimiento de la sustancia preceda temporalmente al conocimiento del accidente; esto no es necesario, como se ve en Dios y en las inteligencias. Por consiguiente, sólo consiste en que el conocimiento del accidente exige esencialmente el conocimiento de la sustancia, y no al contrario; y esto mismo es tener prioridad por definición. O bien se trata de un conocimiento confuso e imperfecto, tal como pueden lograrlo los hombres, que parece que es el sentido de Aristóteles, pues establece esa comparación respecto de nuestro conocimiento; y en este sentido es falso que la sustancia tenga prioridad noética sobre el accidente, ya que los hombres conocemos antes los accidentes que la sustancia; porque, como iniciamos nuestro conocimiento por los sentidos, percibimos intelectualmente antes aquello que puede abstraerse antes de las especies sensibles: y puede abstraerse antes lo que está más próximo a nuestros sentidos; ahora bien, los accidentes están más próximos a los sentidos por ser sólo ellos sensibles *per se*.

Se establece el sentido de la cuestión

3. Acerca de esta comparación hay que advertir brevemente que puede hacerse de parte de las cosas cognoscibles, o de parte de la realidad cognoscente, sobre todo del hombre. En el primer sentido, la cuestión versa sobre qué es de suyo cognoscible antes; en cambio, en el segundo, qué es lo que conoce antes el hombre. Por lo cual se entiende que esta última cuestión no interesa nada al caso

accidente. Quae prioritas in hoc consistit, quod accidens non potest definiri nisi per substantiam, definitione essentiali et propria; substantia vero, quia ex sua essentia neque accidentia neque habitudinem ad accidentia includit, non indiget illis ut exacte definiatur. Atque ita haec pars exposita relinquitur ex dictis disputatione praecedenti.

Ratio dubitandi

2. Hinc vero oritur difficultas circa praesentem comparationem, quia vel est sermo de cognitione distincta et propria, qualem habent Deus et intelligentiae; et haec comparatio non erit diversa a priori; sic enim idem est esse priorem cognitione quod esse priorem definitione. Nec enim illa prioritas consistit in hoc quod cognitio substantiae praecedat tempore cognitionem accidentis, id enim necessarium non est, ut patet in Deo et intelligentiis. Solum ergo in hoc consistit quod cognitio accidentis per se requirit cognitionem substantiae, non vero e contra; hoc autem ipsum est esse prius definitione. Aut est sermo de cognitione confusa et imperfecta, qualem homines assequi possunt, quae videtur esse mens Aristotelis; nam respectu nostrae cognitionis hanc facit comparationem; hoc autem sensu falsum est substantiam esse priorem cognitione accidenti, quia homines prius cognoscimus accidentia quam substantiam; nam, cum a sensibus cognitionem accipiamus, id prius intellectu percipimus quod ex speciebus sensatis prius elici potest; id autem prius elici potest quod nostris sensibus propinquius est; sunt autem accidentia propinquiora sensibus, cum illa sola sint per se sensibilia.

Sensus quaestionis aperitur

3. Circa hanc comparationem est breviter advertendum posse fieri vel ex parte rerum cognoscibilium, vel ex parte rei cognoscentis, praesertim hominis. Priori sensu est quaestio, quid sit ex se prius cognoscibile; posteriori vero, quid homo prius cognoscat. Unde intelligitur hanc posteriorem quaestionem ad praesens nihil referre, ubi intendi-

presente, en que pretendemos comparar en sí mismas las razones de sustancia y de accidente; y que el conocimiento humano se ejercite primero sobre uno que sobre otro, no importa nada para la explicación de la perfección de las cosas mismas, ya que dicho orden puede surgir de la peculiar condición del hombre. Por consiguiente, la primera comparación es la que aquí se hace y creo que ésta es la única que planteó Aristóteles; los expositores, por su parte, añadieron la otra, pero la tocaremos brevemente, porque de modo propio y *ex professo* pertenece a la ciencia del alma.

4. *Que una cosa tiene prioridad noética sobre otra puede decirse de muchos modos.*— Para exponer, de acuerdo con el primer sentido, la mente de Aristóteles y la misma realidad, hay que advertir, en segundo término, que una cosa puede decirse anterior noéticamente a otra de tres modos, a saber, por naturaleza o perfección, por su independencia, que es otro modo de prioridad de naturaleza, y por generación o tiempo. Ahora bien, este último miembro no tiene lugar en la comparación que se lleva a cabo únicamente de parte de las cosas mismas, ya que de suyo no exige que se conozca una con anterioridad temporal a la otra, y, por ello, cuando dice Aristóteles que la sustancia es anterior noéticamente al accidente, no habla del origen o del orden temporal del conocimiento, porque no es oportuno y porque, o no existe en realidad, o no surge por razón de la misma sustancia, sino por parte del hombre, y no importa nada para explicar la perfección de la sustancia; pues más bien las cosas menos perfectas suelen ser anteriores en generación y tiempo.

Resolución de la cuestión

5. Quedan, por consiguiente, otras dos prioridades de naturaleza; y la prioridad de independencia coincide ciertamente con la de definición, como prueba acertadamente la razón de duda propuesta al principio; puede decirse también que ésta es una especie de prioridad de conocimiento, pues como el accidente por su naturaleza depende de la sustancia en cuanto a su conocimiento perfecto y, por el contrario, la sustancia no depende del accidente, con razón puede afirmarse por este motivo que la sustancia es anterior al accidente en el orden del conocimiento.

mus rationes ipsas substantiae et accidentis secundum se comparare; quod autem humana cognitio prius in una quam in altera versetur, nihil refert ad rerum ipsarum perfectionem declarandam, cum possit ille ordo ex peculiari hominis conditione oriri. Prior ergo comparatio est quae in praesenti fit, et illam solam existimo Aristotelem fecisse; expositores vero addiderunt aliam, quam breviter attingemus, quia proprie et ex professo pertinet ad scientiam de Anima.

4. *Unum multipliciter dici potest prius cognitione quam aliud.*— Ut ergo et Aristotelis mentem et rem ipsam in priori sensu declaremus, est advertendum, secundo, tribus modis posse rem unam dici priorem cognitione alia, scilicet, natura seu perfectione, independentia, quae est alius modus prioritatis naturae, et generatione seu tempore. Hoc autem ultimum membrum non habet locum in comparatione quae tantum fit ex parte ipsarum rerum, quia non ex se postulat ut prius tempore una quam alia cognoscatur, et ideo, cum Aristoteles ait substantiam esse priorem cognitione accidente, non loquitur de origine vel temporali ordine cognitionis, quia est impertinens, et aut revera non est, aut non oritur ex ratione ipsius substantiae, sed ex parte hominis, et nihil refert ad perfectionem substantiae declarandam; nam potius ea quae minus perfecta sunt solent esse generatione et tempore priora.

Quaestionis resolutio

5. Supersunt ergo aliae duae prioritates naturae; et illa quidem quae est independentiae coincidit cum prioritate definitionis, ut recte probat ratio dubitandi in principio posita; quae dici etiam potest quaedam prioritas cognitionis, nam, cum accidens natura sua pendeat a substantia quoad perfectam sui cognitionem, e contra vero substantia non pendeat ab accidente, merito potest hac ratione dici substantia prior cognitione accidente.

6. Además de este modo de prioridad hay otro que consiste simplemente en la mayor perfección, y en este sentido se dirá que la sustancia tiene prioridad sobre el accidente en el orden noético, porque por su naturaleza engendra un conocimiento más noble. Y éste es el sentido que parece haber pretendido el Filósofo. Resulta ello patente no sólo porque de parte de las cosas mismas no puede concebirse otro modo de prioridad, sino también por la prueba que añade, al decir: *Y sobre todo, pensamos que conocemos más una cosa, cuando sabemos qué es el hombre o el fuego, que cuando conocemos sus accidentes.* Por consiguiente, no dice que la sustancia sea anterior en el orden del conocimiento porque se tenga antes su conocimiento; más aún, parece suponer que muchas veces se tiene primero el conocimiento imperfecto a través de los accidentes. Por consiguiente, la llama anterior por el hecho de que su conocimiento es el que satisface en grado máximo al entendimiento. Y por esto no pensó Aristóteles que hubiera que establecer distinción alguna sobre el conocimiento distinto o confuso, perfecto o imperfecto, pues las cosas de suyo no se comparan más que con el conocimiento propio y quiditativo que piden de suyo. Por lo cual, para explicar esto agregó Aristóteles que, incluso en los accidentes mismos, la esencia de cada uno de ellos es anterior noéticamente a los accidentes o propiedades de ellos. Y así queda explicada la postura de Aristóteles y la propia realidad, porque de parte de las cosas mismas no puede verdaderamente establecerse aquí otra comparación.

7. Sólo puede objetar alguien que para el perfecto conocimiento de la realidad no basta con conocer la esencia, si no se conocen también las propiedades; por consiguiente, el conocimiento perfecto de la sustancia depende de los accidentes; por consiguiente, la sustancia, en cuanto a su conocimiento perfecto, no puede tener prioridad absoluta sobre el accidente. Se responde, en primer lugar, que la comparación, para hacerse rectamente, debe establecerse considerando la sustancia en sentido precisivo de los accidentes; pues, si el conocimiento mismo de los accidentes se toma en cuanto por medio de él se completa el conocimiento de la sustancia, ya que los accidentes son propiedades o modificaciones de la sustancia, en este sentido será más perfecto el conocimiento de la sustancia que incluya el conocimiento de los accidentes, que el conocimiento de la sustancia sola tomado precisivamente, pues de este modo el conocimiento comprehensivo es más perfecto

6. Praeter hunc autem modum prioritatis est alius, qui simpliciter consistit in maiori perfectione, et sic substantia dicetur prior cognitione accidente, ex eo quod nata est parere nobiliorem cognitionem. Atque hunc sensum videtur intendisse Philosophus. Quod patet, tum quia ex parte rerum ipsarum non potest cogitari alius modus prioritatis, tum etiam ex probatione quam adiungit, dicens: *Et tunc maxime unumquodque scire putamus, cum quid est homo aut ignis scimus, quam cum scimus eorum accidentia.* Non ergo dicit substantiam esse priorem cognitione quia eius cognitio prius habeatur; immo, videtur supponere prius saepe haberi cognitionem imperfectam per accidentia. Vocat ergo priorem quia illius cognitio est quae maxime satisfacit intellectui. Et ideo etiam nihil distinguendum putavit Aristoteles de cognitione distincta aut confusa, perfecta vel imperfecta; nam res ex se non comparantur, nisi ad cognitionem propriam et quidditativam quam ex se postulant. Quare ad hoc declarandum addidit Aristoteles, etiam in ipsis accidentibus, essentiam uniuscuiusque esse cognitione priorem quam accidentia seu propietates eius. Et ita explicata manet et mens Aristotelis et res ipsa, quia revera ex parte ipsarum rerum non potest hic fieri alia comparatio.

7. Solum potest quis obiicere, quia ad perfectam rei cognitionem non satis est cognoscere essentiam, nisi cognoscantur etiam proprietates; ergo perfecta cognitio substantiae pendet ex accidentibus; ergo non potest substantia quoad perfectam cognitionem esse simpliciter prior accidente. Respondetur primo, comparationem, ut recte fiat, debere fieri cum praecisione substantiae ab accidentibus; nam, si cognitio ipsa accidentium sumatur quatenus per eam suo modo perficitur cognitio substantiae, eo quod accidentia sint proprietates vel affectiones substantiae, sic perfectior erit cognitio substantiae quae includat cognitionem accidentium, quam praecise sumpta solius substantiae cognitio, sic

que el quiditativo. Por lo cual se afirma, en segundo lugar, que existe un doble conocimiento de la realidad: uno se llama definitivo, que, hablando propiamente, se detiene en el conocimiento de la esencia y quididad de una cosa; el otro es demostrativo, y por él se muestran las propiedades del sujeto. Así, pues, en la sustancia, su conocimiento propio es el definitivo o quiditativo; y éste, para ser perfecto en su orden, no requiere el conocimiento de las propiedades, ya que ello pertenece sólo al otro conocimiento, que es demostrativo; y, de modo formal y directo, éste no es un conocimiento de la sustancia, sino de las cosas que están en la sustancia. Por lo cual, más bien parece que Aristóteles compara entre sí esos dos conocimientos, y en cada cosa prefiere aquel que termina en la esencia. Y como la razón de esencia se halla de modo absoluto y perfecto en sola la sustancia, por eso concluye que la sustancia tiene prioridad en el orden cognoscitivo sobre los accidentes. Y con esto basta para entender a Aristóteles y para explicar la referida comparación, en cuanto podía hacerse desde el lado de las cosas mismas.

En cuanto a nosotros, se establece la misma comparación

8. Pero, con el fin de satisfacer brevemente a la otra parte, advierto que no faltan quienes digan que, respecto a nosotros, y atendiendo al origen, entra antes en nuestro conocimiento la sustancia que el accidente, al menos en cuanto al conocimiento confuso e imperfecto, aun cuando, tratándose del conocimiento distinto y propio, sea conocida la sustancia a través de los accidentes. Así lo mantiene Soncinas, VII *Metaph.*, q. 13; y Iavello, q. 3. Y la última parte de esta opinión es manifiesta incluso por la experiencia misma, ni hay controversia alguna entre los autores acerca de ella. En efecto, nosotros no llegamos al conocimiento de las sustancias, en cuanto a sus géneros propios o a sus diferencias propias, más que a través de los accidentes o propiedades, mediante algunos efectos o signos sensibles. En cuanto a la primera parte, la prueban los mencionados autores, porque el entendimiento no puede concebir el accidente más que concibiendo la sustancia, ya que todo el ser del accidente es para la sustancia; por esto dijo Aristóteles que el accidente no puede definirse más que por la sustancia; luego, para concebir el accidente, se requiere necesariamente la concepción de la sustancia. Y aducen

enim cognitio comprehensiva perfectior est quam quidditativa. Unde dicitur, secundo, duplicem esse rei cognitionem: una dicitur definitiva, quae, per se loquendo, sistit in cognitione essentiae et quidditatis rei; altera est demonstrativa, per quam proprietates ostenduntur de subiecto. In substantia ergo cognitio propria illius est cognitio definitiva seu quidditativa; et haec, ut sit in suo ordine perfecta, non requirit cognitionem proprietatum, quia haec solum pertinet ad alteram cognitionem, quae demonstrativa est; quae iam formaliter ac directe non est cognitio substantiae, sed eorum quae substantiae insunt. Unde potius videtur Aristoteles has duas cognitiones inter se conferre, et eam praeferre in unaquaque re quae ad essentiam terminatur. Et quia ratio essentiae simpliciter ac perfecte reperitur in sola substantia, ideo concludit substantiam esse priorem cognitione accidentibus. Et haec satis esse possunt ad Aristotelis intelligentiam et ad comparationem praedictam explicandam, quatenus ex parte ipsarum rerum fieri poterat.

Quoad nos fit eadem comparatio

8. Ut autem alteri etiam parti breviter satisfaciamus, adverto non deesse qui dicant, respectu nostri et via originis, prius cadere in cognitionem nostram substantiam quam accidens, saltem quoad confusam et imperfectam cognitionem, licet quoad distinctam et propriam cognoscatur substantia per accidentia. Ita tenet Soncin., VII Metaph., q. 13; et Iavel., q. 3. Et posterior quidem pars huius sententiae manifesta est vel ipsa experientia, nec de illa est controversia inter auctores. Nos enim non devenimus in cognitionem substantiarum quoad propria genera vel proprias differentias earum, nisi per accidentia vel proprietates, mediis aliquibus effectibus vel signis sensibilibus. Quoad priorem vero partem probatur a dictis auctoribus, quia non potest intellectus concipere accidens nisi concipiendo substantiam, cum totum esse accidentis sit ad substantiam; propter quod dixit Aristoteles non posse accidens definiri nisi per substantiam; ergo ad conceptionem accidentis necessario sup-

otras muchas razones, que omito porque tienen poca dificultad y se entenderán fácilmente con lo que después se diga. Otros, en cambio, piensan que nosotros concebimos antes el accidente que la sustancia. Así lo mantienen Herveo, *Quodl.* III, q. 12; y Ricardo, *In II*, dist. 24, a. 3, q. 3. Y se toma de Escoto, *In I*, dist. 3, q. 1, 2 y 3; y lo defiende Antonio Andrés, VII *Metaph.*, q. 4; y Janduno, q. 3; Nifo, disp. IV. Y se prueba porque, aun cuando la sustancia sea en sí misma más perfecta e inteligible, sin embargo, respecto de nosotros el accidente tiene mayor poder para inmutar el entendimiento, ya que nuestro entendimiento no se inmuta más que a través de las especies impresas en los sentidos; ahora bien, en los sentidos no se imprimen las especies de la sustancia, sino sólo de los accidentes; por consiguiente, los accidentes son los que inmutan primeramente al entendimiento; luego son concebidos por el entendimiento con prioridad sobre la sustancia.

Solución de este punto por una cierta armonía de las opiniones

9. Entre estas opiniones, me parece a mí verdadera en absoluto la última; sin embargo, se ha de entender de tal forma que la sustancia no quede excluida enteramente del primer concepto del entendimiento. Por tanto, hay que advertir que, cuando se dice que el accidente se conoce con prioridad, no hay que entenderlo referido al accidente en abstracto, sino en concreto, como declara expresamente Herveo, y notó también Soncinas, y consta por la experiencia y por la razón aducida, aplicándola proporcionalmente. Pues los objetos sensibles que mueven los sentidos no son accidentes en abstracto, sino en concreto, en cuanto están en la realidad; en efecto, lo que inmuta la vista no es la blancura, sino lo blanco, como nota Aristóteles, opúsc. *De Sensu et sensib.*, ya que las acciones pertenecen a los subsistentes singulares. Por consiguiente, el sentido externo ve ciertamente el accidente, pero no de modo abstracto, sino concreto, y, por ello, se dice que ve *per se* la blancura y *per accidens* la sustancia, *De Anima*, c. 6, porque ve lo blanco o lo coloreado, en lo cual se incluye de algún modo la sustancia; por tanto, de modo semejante, aun cuando el entendimiento se inmute primeramente para conocer algún accidente sensible *per se*, sin embargo no es para conocerlo en abstracto, sino en concreto. De ello resulta que la sustancia no queda enteramente

ponitur conceptio substantiae. Et alias plures rationes afferunt, quas omitto, quia parum difficiles sunt et ex dicendis facile intelligentur. Alii vero censent nos prius concipere accidentia quam substantiam. Ita tenet Herv., Quodl. III, q. 12; et Richard., In II, dist. 24, a. 3, q. 3. Et sumitur ex Scoto, In I, dist. 3, q. 1, 2 et 3; et tenet Anton. Andr., VII Metaph., q. 4; et Iandun., q. 3; et Niphus, disp. IV. Et probatur, quia, licet substantia secundum se sit perfectior et intelligibilior, tamen respectu nostri accidens habet maiorem vim ad immutandum intellectum, quia intellectus noster non immutatur, nisi mediis speciebus sensibus impressis; sensibus autem non imprimuntur species substantiae, sed accidentium tantum; ergo accidentia sunt quae primo immutant intellectum; ergo prius concipiuntur ab intellectu quam substantia.

Huius puncti resolutio cum aliquali opinionum concordia

9. Inter has opiniones haec posterior mihi videtur absolute vera; est tamen ita intelligenda ut non omnino excludatur substantia a primo conceptu intellectus. Est igitur advertendum, cum dicitur accidens prius cognosci, non esse intelligendum de accidente in abstracto, sed in concreto, ut expresse declarat Hervaeus, et Soncinas etiam notavit, et experientia constat, et ex ratione facta cum proportione applicata. Nam obiecta sensibilia quae movent sensum non sunt accidentia in abstracto, sed in concreto, prout in re sunt; non enim immutat visum albedo, sed album, ut Aristoteles notat, opusc. de Sensu et sensibilibus, quia actiones sunt singularium subsistentium. Sensus ergo exterior videt quidem accidens, non tamen abstracte, sed concrete, et ideo dicitur videre per se albedinem, per accidens autem substantiam, de Anim., c. 6, quia videt album seu coloratum, in quo includitur aliquo modo substantia; ergo similiter intellectus, licet primum mutetur ad cognitionem alicuius accidentis per se sensibilis, non tamen ut illud in abstracto concipiat, sed in concreto. Ex

excluida de aquel primer concepto, ya que en ese concepto objetivo de accidente concreto queda envuelta necesariamente la sustancia cuasi cubierta y oculta por los accidentes. Por esto, podemos afirmar que la realidad conocida por sí y formalmente en primer lugar es el accidente; pero que la cosa conocida adecuadamente y cuasi materialmente es la sustancia o el compuesto de sustancia y accidente, que queda concebido en esa forma accidental a la manera de un único subsistente.

10. Y si los autores de la primera opinión quisiesen decir únicamente esto, fácilmente podrían quedar armonizadas las opiniones. Sin embargo, algunos niegan expresamente que se conciba primero el accidente, incluso en concreto; por lo cual, pretenden que se concibe la misma sustancia escueta, en cuanto es sustancia. Y, por consiguiente, afirman que la primera especie impresa en el entendimiento por la virtud del entendimiento agente representa sólo la sustancia como tal, y no el accidente. Es más, como los tomistas mantienen en otras partes que el entendimiento no conoce directamente el singular, afirmarán consecuentemente que la cogitativa concibe la sustancia singular con prioridad a sus accidentes; y que el entendimiento, en cambio, concibe la sustancia en general, al menos bajo el concepto común de sustancia. Sin embargo, esta opinión expuesta de este modo me parece a mí improbable; porque, si hablamos de la cogitativa, como ella conoce también primeramente a través de la especie impresa por el sentido o la fantasía, no puede recibir, en primer lugar, la especie que representa a la sustancia. En efecto, con la sensación o la imagen se representa *per se* solamente el accidente y la sustancia únicamente *per accidens;* por consiguiente, ¿cómo puede suceder que imprima en primer lugar la especie de la sustancia escueta? Por consiguiente, aunque concedamos que la cogitativa forma alguna vez el concepto de la sustancia singular como tal (que es cosa bastante discutida), sin embargo no es creíble que aquél sea el primer concepto formado en virtud de la impresión de los sentidos o de la fantasía, sino que, a lo sumo, se logra posteriormente tras una averiguación y como raciocinio, en la medida en que puede darse en dicha potencia.

11. Por tanto, remontándonos hasta el entendimiento hay que filosofar del mismo modo, pues el entendimiento agente, una vez que el sentido, la imaginación o la cogitativa aprehenden el objeto sensible, imprime en el entendimiento

quo fit ut a primo illo conceptu non omnino excludatur substantia, quia in illo obiectivo conceptu accidentis concreti necessario involvitur substantia, quasi tecta et involuta accidentibus. Unde dicere possumus rem per se ac formaliter primo cognitam esse accidens; rem autem adaequate et quasi materialiter cognitam esse substantiam seu compositum ex substantia et accidente, quod per modum unius subsistentis in tali forma accidentali concipitur.

10. Quod si hoc tantum auctores prioris sententiae dicere voluissent, facile opiniones in concordiam redigerentur. Tamen aliqui expresse negant primo concipi accidens etiam in concreto; unde volunt concipi ipsam substantiam nudam, ut substantia est. Et consequenter aiunt primam speciem impressam intellectui virtute intellectus agentis repraesentare tantum substantiam ut sic, et non accidens. Immo, cum thomistae alias teneant intellectum non cognoscere directe singulare, consequenter dicent cogitativam prius concipere substantiam singularem quam accidentia eius; intellectum vero concipere substantiam in universali, saltem sub communi conceptu substantiae. Haec tamen sententia hoc modo exposita mihi videtur improbabilis; quia, si de cogitativa loquamur, cum etiam illa primo cognoscat per speciem impressam a sensu vel phantasia, non potest primo recipere speciem repraesentantem substantiam. Nam per sensationem vel phantasma per se tantum repraesentatur accidens, substantia vero solum per accidens; qui ergo fieri potest ut primo imprimat speciem nudae substantiae? Quamvis ergo concedamus (quod satis controversum est) cogitativam formare aliquando conceptum substantiae singularis ut sic, non est tamen credibile illum esse primum conceptum formatum ex vi impressionis sensuum vel phantasiae, sed ad summum comparari postea aliqua inquisitione et quasi discursu, qualis in illa potentia esse potest.

11. Ascendendo igitur ad intellectum, eodem modo philosophandum est, nam intellectus agens, statim ac sensus, imaginatio,

posible una especie proporcionada; por consiguiente, no puede imprimir una especie que represente sólo la sustancia. Y la experiencia parece que muestra esto de modo suficiente; pues, si mientras el sentido aprehende el accidente, contemplase el entendimiento la sustancia escueta, distinguiríamos inmediatamente la aprehensión intelectiva de la sensitiva, cosa que no podemos hacer sino a través de un largo raciocinio y reflexión. Además, porque, o bien mediante esa especie o concepto se representa la sustancia absolutamente, sin ninguna relación al accidente, y esto es imposible, no sólo en el primer concepto, que se produce sin razonamiento y en virtud de la impresión del objeto, sino también después de un largo razonamiento y discurso, como enseñó acertadamente Toledo, lib. I *De Anima*, c. 1, q. 6; y esto me lo muestra suficientemente la experiencia, porque, después de una larga investigación sobre la sustancia, no podemos expresar su concepto más que a través de negaciones, o por la relación al sujeto de los accidentes. En cambio, si ese primer concepto es relativo, no puede menos de suponer el concepto de accidente. Luego la sustancia no puede concebirse primeramente de ese modo, sino sólo en cuanto involucrada y contenida en el sujeto concreto del accidente. Tampoco prueban las razones de Soncinas y Iavello otra cosa sino que el primer concepto debe corresponder a la cosa o al concreto a modo de subsistente.

12. *El accidente conocido primeramente en concreto no se concibe bajo la razón de inherente.*— Y de aquí infiero que, aunque la cosa que se conoce primariamente y por sí sea verdaderamente un accidente, sin embargo el entendimiento en virtud de ese concepto no la conoce formalmente bajo la razón de accidente, es decir, bajo la razón de inherente en algo, sino sólo bajo la razón de este ente sensible y material. Es más, tampoco en virtud de ese concepto se distingue si ese objeto está compuesto de forma y sujeto o es algo simple, sino que se concibe sólo de modo precisivo y abstracto a manera de una unidad. Esto nos lo muestra suficientemente el misterio de la Eucaristía, pues no concebimos más la sustancia cuando está bajo los accidentes que cuando no lo está. Por consiguiente, el concepto formal del accidente como inherente, y el de la sustancia como sustentante, o como estando por sí, se adquiere posteriormente mediante el raciocinio,

seu cogitativa apprehendunt sensibile obiectum, imprimit intellectui possibili speciem proportionatam; non potest ergo imprimere speciem repraesentantem solam substantiam. Et experientia id satis videtur docere; si enim dum sensus apprehendit accidens, intellectus nudam substantiam contemplaretur, statim discerneremus intellectivam apprehensionem a sensitiva, quod tamen non nisi post longum discursum et reflexionem facere possumus. Praeterea, quia vel per illam speciem aut conceptum repraesentatur substantia absolute sine ullo respectu ad accidens, et hoc est impossibile, non solum in primo conceptu, qui fit sine discursu ex vi impressionis obiecti, sed etiam post longam ratiocinationem et discursum, ut recte docuit Toletus, lib. I de Anim., c. 1, q. 6; et satis id mihi probat experientia, nam, post longam de substantia inquisitionem, non possumus eius rationem exprimere, nisi vel per negationes vel per habitudinem subiecti accidentium. Si autem ille primus conceptus respectivus est, non potest non supponere conceptum accidentis. Non igitur potest primo concipi substantia illo modo, sed tantum ut involuta et contenta in concreto accidentis. Neque rationes Soncinatis aut Iavelli aliquid amplius probant, nisi quod primus conceptus esse debet rei vel concreti per modum subsistentis.

12. *Accidens in concreto primo cognitum non concipitur sub ratione inhaerentis.*— Atque hinc infero quod, licet res primo ac per se cognita revera sit accidens, tamen ab intellectu ex vi illius conceptus non cognoscitur formaliter sub ratione accidentis, id est, sub ratione inhaerentis alicui, sed solum sub ratione huius sensibilis et materialis entis. Immo neque ex vi illius conceptus discernitur an illud obiectum sit compositum ex forma et subiecto, vel quid simplex, sed tantum praecise et abstracte id concipitur per modum unius. Quod satis nobis ostendit mysterium Eucharistiae; non enim magis concipimus substantiam ubi est sub accidentibus quam ubi non est. Formalis ergo conceptio accidentis ut inhaerentis, et substantiae ut sustentantis vel per se stantis, discursu postea acquiritur, et maxime

y sobre todo partiendo de las mutaciones de las cosas; pues, cuando vemos que cambian los accidentes en torno de un sujeto, entendemos que cambia ese mismo sujeto. Por lo cual, si se establece la comparación entre estos conceptos formales y expresos del accidente en cuanto es accidente, y de la sustancia en cuanto es sustancia, parece ciertamente que entre ellos, tal como están en nosotros, no se da un orden necesario; porque al principio parece que conocemos la sustancia y el accidente a modo de correlativos, dado que comenzamos a discernirlos por medio de esa relación mutua; después, en cambio, indiferentemente podemos ser estimulados para conocer directamente a uno y otro, e indirectamente o en oblicuo el conocimiento de uno termina siempre de alguna manera en el otro; porque, como he dicho, el concepto es siempre connotativo o respectivo, aun cuando esto en el accidente nazca de su imperfección, y en la sustancia, en cambio, de la nuestra. De esto se tratará más ampliamente en los libros *De Anima*.

ex rerum mutationibus; nam, dum videmus accidentia mutari circa aliquod subiectum, ipsum subiectum mutari intelligimus. Unde, si comparatio fiat inter hos conceptus expressos et formales accidentis ut accidens est, et substantiae ut est substantia, videtur sane non esse inter eos necessarius ordo, prout in nobis sunt; quia in principio per modum correlativorum substantiam et accidens videmur concipere, cum solum per illam mutuam habitudinem illa discernere incipiamus; postea vero indifferenter possumus excitari ad utrumque directe cognoscendum, et indirecte seu in obliquo semper cognitio unius terminatur aliquo modo ad alterum; quia, ut dixi, semper conceptio est connotativa seu respectiva; quamvis hoc in accidente proveniat ex imperfectione eius, in substantia vero ex nostra. Sed de his latius in scientia de Anima.

DISPUTACION XXXIX

DIVISION DEL ACCIDENTE EN NUEVE GENEROS SUPREMOS

RESUMEN

Se refiere la presente disputación a la parte II de las que anunció Suárez en el prólogo de la disputación XXXVII, y versa sobre la división del accidente en nueve géneros. Después de deshacer la duda que podría plantear el hecho de que se trate esta misma materia en Dialéctica, y de hacer ver el punto de vista propio del metafísico sobre ella, anuncia la división de la disputación en tres partes, que se corresponden con sus tres secciones (1-2).

I: La inmediatez de esta división (Sec. 1).
II: Su suficiencia (Sec. 2).
III: Su cualidad o analogía (Sec. 3).

SECCIÓN I

Comienza la sección exponiendo cuatro dificultades que parece que persuaden de que esta división no es inmediata, puesto que son posibles otras en menor número de miembros (1-4); sin embargo, el hecho de que no fuese inmediata haría que tampoco fuese científica ni suficiente (5). Como preámbulos para la resolución afirma que la mayor inmediatez puede consistir en dos cosas: tener menor número de miembros, o que las diferencias contractivas sean algo intermedio entre lo dividido y los otros miembros de la división (6-7). Resuelve finalmente la cuestión concediendo que son posibles otras divisiones en menor número de miembros, pero que, a pesar de todo, esta división es inmediata y la más apta de todas (8). A propósito de la primera dificultad, expone la división del accidente en completo e incompleto, haciendo observar (9-12) que muchos ponen la razón de éste en un elemento insuficiente; y define el accidente completo físicamente como aquel que ni consiste en componer a otro, ni se ordena a ello (13), y metafísicamente, el que posee la esencia íntegra de un accidente (14-15). Al resolver la dificultad segunda hace notar que la división del accidente en universal y singular no es propia del accidente, sino común a todos los entes (16). Finalmente, a propósito de la tercera dificultad, expone otras divisiones comunes del accidente, tales como entidad y modo (17), absoluto y relativo (18), espiritual y material (19).

SECCIÓN II

Se pregunta Suárez en esta sección si la división en nueve géneros es suficiente; y empieza por responder que para la suficiencia se requieren dos elementos:

1.º, que todos los miembros sean distintos; 2.º, que fuera de éstos no haya otros que se distingan de ellos genéricamente. Pues bien, en ambos miembros se encuentran graves dificultades para la suficiencia de la división del accidente (1). Acerca del primer miembro se hace notar, entre otras cosas, que la relación se halla en todos los accidentes, y que la dificultad es más grave, puesto que se pretende hacer pasar a esos nueve géneros como primariamente diversos (2-3). Sobre el segundo elemento de suficiencia propone siete objeciones principales (4-10), además de otra tomada de los Postpredicamentos de Aristóteles (11), y la confirmación por el hecho de que los antiguos no observaron una norma constante en esto (12). Examina a continuación las razones de suficiencia que se han propuesto, y comienza por la de Santo Tomás (13); la censura por no considerar acertado su juicio sobre los accidentes intrínsecos y extrínsecos (14); pasa revista a las razones que han propuesto San Agustín (15), los escotistas (16) y Ockam (17), y termina por manifestar que él se adhiere a la opinión que se refiere como de Avicena: que no se puede demostrar con una razón propia y a priori *que existe ese número de accidentes y no menos o más (18). A continuación recoge las dificultades del primer grupo de los enumerados antes (2-3) e indaga qué grado de distinción es suficiente para la multiplicación de los géneros de los accidentes; rechaza la opinión de los que exigen distinción real (19), así como la distinción modal, antecedente en la realidad a la operación de la mente (20-21) y termina defendiendo que basta una distinción de razón con fundamento en la realidad (23). Pasa a resolver los fundamentos de las otras objeciones de este mismo apartado (24-27), y como incidentalmente había surgido la cuestión de si puede darse un género común a muchos predicamentos accidentales (28), la resuelve afirmando que todos los miembros que se incluyen se distinguen dentro del ente como primariamente diversos (29-30), y que los géneros de predicamentos diversos no convienen en ninguna diferencia esencial (31); se detiene en la consideración de un pasaje de Aristóteles que podría ofrecer dudas (32) y termina con la afirmación de que sólo hay nueve géneros de accidentes (33). Responde a continuación detenidamente a las ocho dificultades que surgieron acerca del segundo elemento de suficiencia, y a la primera dice que los actos inmanentes no constituyen un género peculiar de predicamento por carecer de las condiciones que se requieren en una forma para ello (34-35); razona asimismo su negativa a la dificultad segunda (36), que trataba de la acción y la pasión y, en el caso de las dificultades tercera y cuarta, sobre las denominaciones artificiales y morales (37). Se detiene algo más en resolver las dificultades sobre el movimiento y la causalidad (38-39) tratando con pormenor de la causalidad final, formal y material y resolviendo sus objeciones (40). La sexta versaba sobre algunos accidentes de los ángeles; el hecho de que estén de modo distinto no los sitúa fuera de su predicamento (41). La séptima preguntaba si las propiedades de los accidentes no pertenecían a géneros distintos, y se responde en sentido afirmativo si la propiedad es algo positivo; no, si es meramente relativo o negativo (42). Cierra la sección con las dificultades, tomadas de los Postpredicamentos, sobre las cuales niega Suárez que se dé razón alguna de accidente, salvo si hay relación (43).*

SECCIÓN III

Con ella se desarrolla la tercera parte de la disputación, que trata sobre si la división es unívoca o análoga. La razón de la duda es que si el accidente fuese unívoco sería un solo género y no nueve, pero si es análogo se ha de decir de todos los accidentes por atribución respecto de uno (1). Expone dos opiniones; de ellas, la primera afirma que la división es análoga (2); y la segunda que es unívoca (3). La dificultad de ambas opiniones se discute ampliamente (4-11) y se resuelve la cuestión con tres afirmaciones: 1.ª El accidente, en cuanto comprende nueve géneros, es análogo (12). 2.ª Es probable que el accidente en cuanto se afirma de la entidad y del modo no sea unívoco, pero parece más probable que esa diversidad no baste para establecer analogía (13-14). 3.ª Aunque el accidente no sea unívoco en toda su amplitud, sin embargo, respecto de algunos, no puede negarse que se diga unívocamente (15). Termina la sección saliendo al paso de una objeción que insiste en que se da un concepto de accidente que es propiamente genérico (16); no puede admitirse, ya que no es unívoco, sino que incluye alguna analogía; por tanto, no puede ser un género (17). Una respuesta parecida cabría, si el accidente se toma como compuesto de entidades simples (18).

DISPUTACION XXXIX

DIVISION DEL ACCIDENTE EN NUEVE GENEROS SUPREMOS

1. *Cómo pertenece al dialéctico la consideración de los diez géneros supremos.*— Esta división no solamente la propone el metafísico, sino también el dialéctico en el tratado en que estudia los predicamentos; sin embargo, pertenece a la filosofía primera por una razón más elevada y exacta, como puede deducirse de lo que dijimos acerca del objeto de esta doctrina. Pues el dialéctico no considera los diez géneros supremos de entes para explicar exactamente sus naturalezas y esencias; ello, efectivamente, quedaría fuera de su propósito, ya que la dialéctica es sólo un arte directiva de las operaciones del entendimiento, a fin de que se ejerzan de modo estudiado y racional. Por lo cual, directamente y por sí trata de los conceptos de la mente, en cuanto pueden ser dirigidos por el arte, o sea, de la forma y ordenación de los conceptos, en cuanto pueden lograrse por el arte. Pero, como los conceptos de la mente versan sobre la realidad, y se fundan en las cosas, por esto trata él de las cosas, no para explicar sus esencias y naturalezas, sino sólo para coordinar los conceptos de la mente; y en este sentido trata de los diez géneros con vistas a establecer los diez predicamentos. Pues el predicamento, en sentido lógico, no es otra cosa que la disposición conveniente bajo un género supremo de los géneros y especies hasta llegar al individuo, y esa disposición nos la da el dialéctico con vistas a establecer definiciones, predicaciones y demostraciones. Y solamente bajo esa razón aborda las cosas que ha de establecer en los predicamentos y la división del ente en los géneros supremos. Por este motivo

DISPUTATIO XXXIX

DE DIVISIONE ACCIDENTIS IN NOVEM SUMMA GENERA

1. *Consideratio decem summorum generum ad dialecticum ut pertineat.*— Divisio haec non solum a metaphysico traditur, sed etiam a dialectico in ea parte in qua de praedicamentis disputat; altiori tamen magisque exacta ratione ad primum philosophum pertinet, ut ex his quae de obiecto huius doctrinae diximus constare potest. Dialecticus enim non considerat decem suprema entium genera ut eorum naturas et essentias exacte declaret; id enim extra institutum eius esset, cum dialectica solum sit quaedam ars dirigens operationes intellectus, ut artificiose et cum ratione exerceantur. Unde directe ac per se agit de conceptibus mentis ut dirigibiles sunt per artem, seu de forma et ordinatione conceptuum, quatenus per artem tribui potest. Quia vero conceptus mentis circa res versantur et in rebus fundantur, ideo de rebus tractat non ut earum essentias et naturas declaret, sed solum in ordine ad conceptus mentis coordinandos; et hoc modo agit de decem generibus in ordine ad decem praedicamenta constituenda. Nam praedicamentum logice sumptum nihil aliud est quam generum et specierum usque ad individua conveniens dispositio sub aliquo supremo genere, quam dispositionem, in ordine ad definitiones, praedicationes et demonstrationes conficiendas dialecticus tradit. Et sub ea tantum ratione attingit res in praedicamentis constituendas, et divisionem entis in genera summa. Propter quod dixerunt multi praedica-

dijeron muchos intérpretes de los predicamentos que el dialéctico en los predicamentos trata más bien de nombres que de cosas. Esto pienso que se ha de entender no porque se pongan los nombres en los predicamentos, sino porque el dialéctico considera las cosas que ha de colocar en los predicamentos más en cuanto a la esencia del nombre que en cuanto a la esencia de la cosa, en la medida en que le sea suficiente para establecer los primeros capítulos o géneros, bajo los cuales se coordinan los demás géneros y especies.

2. *De qué modo trata el metafísico de los géneros supremos de los entes.*— En cambio, el metafísico, directamente y por su propia función, expone esta división para investigar las razones y esencias propias de las cosas. Y, por este motivo, incluso bajo estos géneros continúa dividiendo a través de todos los géneros de entes, al menos hasta aquellas razones específicas que prescinden de la materia sensible e inteligible; pues otras que son más materiales, únicamente las toca en el grado en que son necesarias para completar sus divisiones, como expusimos en la disputación introductoria. Por tanto, como hemos tratado ya acerca de la sustancia, nos queda por tratar sobre la división del accidente en nueve géneros; y así quedará completa y explicada la división del ente en los diez géneros o predicamentos. Después, en cambio, tal como hicimos con la sustancia, recorreremos igualmente en cada uno de los géneros de accidentes todos sus grados subalternos y específicos en cuanto parece exigir o permitir la amplitud del objeto de la metafísica. Ahora bien, sobre esta división se presentan, en general, tres cosas que estudiar, a saber, su inmediación, su suficiencia y, finalmente, su cualidad o analogía.

SECCION PRIMERA

SI EL ACCIDENTE EN GENERAL SE DIVIDE INMEDIATAMENTE EN CANTIDAD, CUALIDAD Y LOS DEMÁS GÉNEROS SUPREMOS DE ACCIDENTES

1. *Dificultad primera.*— La razón de dudar está en que el accidente parece que puede dividirse de muchas maneras en menor número de miembros, que comprendan en sí aquellos nueve; por consiguiente, no es una división inmediata, sino

mentorum interpretes dialecticum in praedicamentis potius agere de nominibus quam de rebus. Quod intelligendum puto, non quia nomina in praedicamentis ponantur, sed quia dialecticus magis consideret res in praedicamentis collocandas quoad quid nominis, quam quoad quid rei, quantum illi satis sit ad rerum prima capita seu genera tradenda, sub quibus alia genera et species coordinantur.

2. *Metaphysicus qualiter agat de summis entium generibus.*— At vero metaphysicus directe et ex proprio instituto hanc tradit divisionem, ut proprias rationes et essentias rerum inquirat. Atque hac ratione sub his etiam generibus dividendo procedit per omnia entium genera, saltem usque ad illas specificas rationes, quae a materia sensibili et intelligibili abstrahunt; alias enim, quae materialiores sunt, eatenus tantum attingit quatenus ad suas divisiones perficiendas necesariae sunt, ut in disputatione prooemiali declaravimus. Quoniam igitur de substantia iam disseruimus, superest nobis dicendum de divisione accidentis in novem genera; atque ita manebit completa et explicata divisio entis in decem genera seu praedicamenta. Postea vero, sicut in substantia fecimus, ita in singulis accidentium generibus per omnes eorum gradus subalternos vel specificos discurremus, quantum latitudo obiecti metaphysicae postulare aut permittere videbitur. De hac autem divisione tria in communi consideranda occurrunt, nimirum de immediatione eius, de sufficientia, ac demum de qualitate seu analogia eius.

SECTIO PRIMA

UTRUM ACCIDENS IN COMMUNI IMMEDIATE DIVIDATUR IN QUANTITATEM, QUALITATEM ET ALIA SUMMA GENERA ACCIDENTIUM

1. *Prima difficultas.*— Ratio dubitandi est quia multis modis videtur posse accidens dividi in pauciora membra, quae illa novem sub se complectantur; ergo non est immediata divisio, sed implicite continens

que contiene implícitamente y supera (por decirlo así) otras más inmediatas. El antecedente es claro, primero porque el accidente parece que debe dividirse antes en completo e incompleto. En efecto, que estos dos miembros se hallen entre los accidentes, no puede negarse, no sólo porque unos accidentes se ponen en el predicamento directamente y otros de modo reductivo; sino también porque existen accidentes parciales e íntegros; por consiguiente, lo mismo que por esas causas se divide la sustancia en completa e incompleta, así se divide también el accidente. Por tanto, igual que esa división es adecuada a la sustancia, lo será también para el accidente. Y del mismo modo que fue necesaria en la sustancia para constituir el género supremo, así parece más necesaria en el caso presente para constituir y distinguir los géneros supremos. Porque, en caso contrario, o no sería adecuada la división del accidente, en cuanto distinto de la sustancia dentro del ente, o no comprendería todas las cosas que se contienen en lo dividido. Porque los nueve géneros supremos únicamente contienen en sí los accidentes completos.

2. *Segunda dificultad.*— Y de aquí surge la segunda dificultad, es decir, por qué no se da aquí previamente la división del accidente en primero y segundo, o sea, en singular y universal, lo mismo que se ha dividido la sustancia en primera y segunda; porque no hay duda de que esos dos miembros se encuentran igualmente en los accidentes y agotan lo dividido y, por consiguiente, son más inmediatos, ya que se hallan en cada uno de los predicamentos del accidente.

3. *Tercera dificultad.*— La tercera dificultad, y la principal, es que el accidente puede dividirse muy bien en el que es una forma propia real inherente a la sustancia, y el que solamente es un modo real que modifica a la sustancia fuera de su razón y complemento. Pues que se den estos dos modos de accidentes es cierto para nosotros, y se ha probado antes. Y que sean muy diversos entre sí es manifiesto por la misma manera de modificar a la sustancia —que la tienen muy diversa— y por el diverso modo como se distinguen de la sustancia; y, finalmente, por la razón misma de entidad, y de modo real, que pertenecen a las diferencias primarias del ente, como hemos explicado antes en la disputación VII. Finalmente, que esos dos miembros dividan adecuadamente al accidente es claro, porque inclu-

et transiliens (ut ita dicam) plures immediatiores. Antecedens patet primo, nam accidens dividendum prius videtur in completum et incompletum. Quod enim inter accidentia illa duo membra inveniantur, negari non potest, tum quia quaedam accidentia ponuntur directe in praedicamento, alia reductive; tum etiam quia dantur accidentia partialia et integra; ergo, sicut ob has causas dividitur substantia in completam et incompletam, ita etiam accidens. Unde, sicut illa divisio adaequata est substantiae, ita haec erit accidenti. Et, sicut in substantia necessaria fuit ad constituendum supremum genus, ita in praesenti magis necessaria videtur ad constituenda et distinguenda suprema genera. Quia alias vel non erit adaequata divisio accidentis, prout condistinguitur a substantia sub ente, vel non complectetur omnia quae in diviso continentur. Quia novem genera summa tantum sub se continent accidentia completa.

2. *Secunda difficultas.*— Atque hinc oritur secunda difficultas, cur, videlicet, hic non praemittatur divisio accidentis in primum et secundum, seu in singulare et universale, sicut divisa est substantia in primam et secundam; quia non est dubium quin illa duo membra etiam in accidentibus inveniantur et exhauriant divisum, et consequenter sint immediatiora, cum in unoquoque praedicamento accidentis inveniantur.

3. *Tertia difficultas.*— Tertia ac praecipua difficultas est quia accidens optime dividi potest in illud quod est propria forma realis inhaerens substantiae et illud quod tantum est modus realis afficiens substantiam extra rationem et complementum eius. Nam quod dentur hi duo modi accidentium, certum nobis est et superius probatum. Quod vero inter se valde diversi sint, patet ex ipsa ratione afficiendi substantiam, quam habent valde diversam, et ex diverso modo quo a substantia distinguuntur; ac denique ex ipsa ratione entitatis, et modi realis, quae pertinent ad primarias entis differentias, ut supra, disp. VII declaravimus. Quod denique illa duo membra adaequate dividant accidens,

yen una inmediata oposición y contradicción; por tanto, no puede concebirse un medio o accidente que no sea una entidad o un modo que afecte a la sustancia. De lo cual resulta, finalmente, que el bloque de los nueve géneros de accidentes queda contenido en dichos miembros, los cuales, por lo mismo, podrán subdividirse en éstos. Luego, igualmente, por esta razón dicha división no es inmediata, sino mediata.

4. *Cuarta dificultad.*— La cuarta dificultad general trata de otras muchas conveniencias y diferencias que se dan entre dichos miembros, por razón de las cuales pueden hacerse otras divisiones más inmediatas. Como, por ejemplo, podría dividirse el accidente en absoluto y relativo, y el absoluto, a su vez, en cantidad y cualidad, y el relativo, en relativo según el ser [*secundum esse*] o predicamental, que propiamente se llama relación, y relativo según la expresión [*secundum dici*] o trascendental, que puede nuevamente dividirse en otros seis géneros. Además, podría dividirse el accidente en espiritual y material. Y, por su parte, esos dos miembros podrían subdividirse en otros, hasta las últimas especies de accidentes. Asimismo puede dividirse el accidente en general en permanente y sucesivo, y así nuevamente hasta las últimas especies. Y, finalmente, puede dividirse, y esto con la mayor propiedad, en accidente que modifica intrínsecamente a la sustancia, y accidente que la denomina sólo de modo extrínseco, para subdividir el primer miembro en los tres primeros predicamentos, y que el segundo, en cambio, contenga en sí los seis últimos, como muchos pretenden.

5. Pero en contra de esto hay una razón: si esa división no fuese inmediata, tampoco sería científica, ni sería en rigor suficiente. Lo primero es claro, porque la división, para ser correcta, debe avanzar a lo largo de todas las diferencias o modos próximos hasta los miembros más remotos, pues, de lo contrario, explicaría muy imperfectamente la naturaleza de lo dividido. Lo segundo es claro, ya que, por la misma razón que se enumeran tantos miembros mediatos o remotos, podrían enumerarse muchos más que declarasen de modo más distinto la amplitud del accidente; por consiguiente, no puede darse una razón cierta de esa división, si no es inmediata.

patet, quia includunt immediatam oppositionem et contradictionem; unde non potest excogitare medium seu accidens quod non sit entitas aut modus afficiens substantiam. Quo tandem fit ut omnia novem genera accidentium sub illis membris contineantur, quae proinde in ea subdividi poterunt. Igitur hac etiam ratione illa divisio non est immediata, sed mediata.

4. *Quarta difficultas.*— Quarta difficultas generalis est de multis aliis convenientiis et differentiis quae inter illa membra reperiuntur, ratione quarum confici possunt plures divisiones immediatiores. Ut, verbi gratia, dividi posset accidens in absolutum et respectivum, et absolutum rursus in quantitatem et qualitatem, et respectivum in respectivum secundum esse seu praedicamentale, quod proprie dicitur ad aliud, et respectivum secundum dici seu transcendentale, quod potest ulterius dividi in alia sex genera. Rursus posset dividi accidens in spirituale et materiale. Et rursus haec duo membra possent in alia subdividi usque ad ultimas accidentium species. Item potest dividi accidens in communi in permanens et successivum, et sic ulterius usque ad ultimas species. Ac tandem dividi potest et maxime proprie in accidens intrinsece afficiens substantiam, et extrinsece tantum denominans, ut prius membrum subdividatur in tria prima praedicamenta, posterius autem sex ultima sub se contineat, ut multi volunt.

5. In contrarium autem est quia, si illa divisio non esset immediata, neque esset doctrinalis neque in rigore sufficiens. Primum patet, quia divisio, ut recte tradita sit, debet per omnes differentias vel modos proximos usque ad remotiora membra procedere, alias valde imperfecte explicabit naturam divisi. Secundum patet, quia qua ratione numerantur tot membra mediata seu remota possent multo plura numerari quae distinctius declararent amplitudinem accidentis; non potest ergo certa aliqua ratio illius divisionis tradi, nisi immediata sit.

Observaciones para la resolución de la cuestión

6. Sobre este punto apenas encuentro que hayan dicho algo los autores, pues casi no explican esta división en particular, sino que la confunden con la división del ente en diez predicamentos; no obstante, puesto que a aquélla la presentan como de algún modo inmediata, dirán con mayor motivo lo mismo acerca de la presente división. Sin embargo, todos parecen hacer consistir la inmediatez únicamente en esto: que los géneros supremos, al ser primariamente diversos, no convienen en ningún punto, según la doctrina de Aristóteles, V de la *Metafísica*, c. 9, y lib. X, c. 5, donde establece esta diferencia entre las cosas que difieren propiamente y las que son diversas, y es que aquéllas difieren en algo, porque también en algo son una misma cosa; en cambio, las últimas no difieren por algo, sino por sí mismas, ya que no convienen en nada; y de esta clase son los géneros supremos de los predicamentos. Sin embargo, esa sola respuesta no parece suficiente para explicar este punto; pues, cuando se dice que los géneros supremos de los accidentes no convienen en nada, o el sentido es que no convienen en nigún predicado trascendental, sea unívoco o análogo, o que no tienen en común ningún género propio. El primer sentido es manifiestamente falso; y, por ello, no puede negarse en sentido opuesto que, del mismo modo que los predicamentos de los accidentes tienen alguna conveniencia en la razón de ente, no sólo entre sí, sino también con la sustancia, así también en la razón de accidente tienen alguna conveniencia entre sí que no tienen con la sustancia, la cual conveniencia es preciso que consista en alguna razón más propia de ellos y, por consiguiente, también más inmediata a ellos de lo que es la razón de ente; por consiguiente, de igual modo tampoco puede negarse que entre algunos predicamentos de los accidentes se den algunas conveniencias propias y particulares que no son comunes a los otros géneros de accidentes, como prueban manifiestamente las razones de duda propuestas; por consiguiente, los géneros de los accidentes no pueden decirse primariamente diversos, porque no tengan ninguna conveniencia de esta clase. En cambio, el segundo sentido es verdadero, como veremos en la sección 3 con más extensión; sin embargo, no es suficiente para satisfacer a las dificultades propuestas, o sea, para dar razón

Notationes ad quaestionis resolutionem

6. De hac quaestione nihil fere invenio ab auctoribus dictum, quia vix hanc divisionem in particulari explicant, sed eam cum divisione entis in decem praedicamenta confundunt; tamen, cum illam tradant tamquam aliquo modo immediatam, a fortiori idem dicent de praesenti divisione. Omnes tamen in hoc tantum videntur immediationem ponere, quod genera summa, cum sint primo diversa, in nullo conveniunt, iuxta doctrinam Aristot., V Metaph., c. 9, et lib. X, c. 5, ubi hoc discrimen ponit inter ea quae proprie differunt et quae diversa sunt, quia illa aliquo differunt, nam etiam in aliquo sunt unum; haec vero non aliquo differunt, sed seipsis, quia in nullo conveniunt; cuiusmodi sunt summa praedicamentorum genera. Verumtamen haec sola responsio non videtur sufficiens ad hanc rem explicandam; nam, cum dicuntur summa genera accidentium in nullo convenire, vel est sensus quod in nullo praedicato transcendentali, sive univoco, sive analogo, conveniant, vel quod nullum proprium genus habeant commune. Prior sensus est manifeste falsus; et ideo in opposito sensu negari non potest quin, sicut praedicamenta accidentium et inter se et cum substantia habent aliquam convenientiam in ratione entis, ita in ratione accidentis habeant inter se aliquam convenientiam, quam non habent cum substantia, quam necesse est esse in aliqua ratione sibi magis propria, et consequenter sibi etiam magis immediata quam sit ratio entis; ergo, pari modo, negari non potest quin inter quaedam praedicamenta accidentium sint aliquae convenientiae propriae et peculiares, quae non sunt communes aliis generibus accidentium, ut manifeste probant rationes dubitandi propositae; non possunt ergo genera accidentium dici primo diversa quia nullam huiusmodi convenientiam habeant. Posterior autem sensus verus est, ut sect. 3 latius videbimus; ille tamen non sufficit ad satisfaciendum difficultatibus positis, seu rationem reddendam cur, sicut ens secundum gene-

de por qué, del mismo modo que el ente —según cierto modo general de ser— queda determinado primero al accidente como tal y después a los accidentes más determinados o particulares, por qué —repito— no se entiende así que el accidente en común queda determinado por ciertos modos comunes a muchos predicamentos de accidentes antes de quedar contraído a los propios predicamentos o géneros de accidentes.

7. Por consiguiente, hay que advertir que en dos sentidos puede decirse una división más inmediata que otra. Primero, porque se da por medio de menor número de miembros, los cuales pueden subdividirse a lo largo de todos los miembros de la otra división. El segundo, porque las diferencias o modos que contraen lo dividido en una división, por sí y según un modo propio de concebir fundado en las cosas, son un medio entre lo dividido y los otros miembros de la división segunda, como es sensible entre viviente y racional; y aduciremos más ejemplos de ambos miembros en lo que sigue.

Resolución de la cuestión

8. Por consiguiente, hay que afirmar que la referida división no es tan inmediata que no puedan pensarse otras más inmediatas, si se habla de modo absoluto acerca de cualquier división de menos miembros y más generales; pero, a pesar de todo, en cuanto el accidente puede dividirse de modo próximo y adecuado en miembros que son géneros primariamente diversos, esa división es inmediata y la más apta de todas para exponer la doctrina. La primera parte la prueban suficientemente todos los ejemplos y argumentos expuestos al principio; pues muestran, como dije, que algunos predicamentos de los accidentes tienen entre sí conveniencias o semejanzas que no son comunes a todos los accidentes, de acuerdo con las cuales pueden establecerse otras divisiones de menor número de miembros, ulteriormente divisibles en cosas pertenecientes a diversos predicamentos; por consiguiente, según ese modo de pensar pueden fácilmente idearse otras divisiones de miembros más inmediatos al accidente en común; pues todo lo que siendo inferior al accidente es común a muchos géneros, se concibe como más inmediato a ellos. La segunda parte, en cambio, se explica porque no puede darse ningún género

ralem quemdam modum essendi determinatur prius ad accidens ut sic, deinde ad accidentia magis determinata seu particularia, non ita accidens in communi intelligatur determinari per modos quosdam communes multis praedicamentis accidentium, prius quam ad propria praedicamenta seu genera accidentium contrahatur.

7. Advertendum est igitur duobus modis dici posse unam divisionem immediatiorem alia. Primo, quia per pauciora membra datur, quae subdividi possunt per omnia membra alterius divisionis. Secundo, quia differentiae vel modi contrahentes divisum in una divisione, per se et secundum proprium concipiendi modum fundatum in rebus, sunt medium inter divisum et alia membra alterius divisionis, ut est sensibile inter vivens et rationale; et plura exempla utriusque membri in sequentibus afferemus.

Quaestionis resolutio

8. Dicendum itaque est divisionem dictam non esse ita immediatam, quin possint aliae immediatiores excogitari, si absolute de quacumque divisione per pauciora et generaliora membra loquamur; nihilominus tamen, quatenus accidens proxime et adaequate dividi potest in membra quae sint genera primo diversa, illam divisionem esse immediatam et omnium aptissimam ad doctrinam tradendam. Priorem partem probant sufficienter exempla omnia et argumenta in principio posita; ostendunt enim, ut dixi, aliqua praedicamenta accidentium habere inter se aliquas convenientias vel similitudines non communes omnibus accidentibus, secundum quas confici possunt aliae divisiones per pauciora membra ulterius divisibilia in res diversorum praedicamentorum; ergo secundum illum concipiendi modum excogitari facile possunt divisiones aliae per membra immediatiora accidenti in communi; quidquid enim sub accidente commune est multis generibus, concipitur ut immediatius illis. Posterior vero pars declaratur quia nullum potest dari genus commune diversis praedi-

común a diversos predicamentos de accidentes, como hemos de exponer más ampliamente en la sección 3; por consiguiente, de cualquier modo que se divida el accidente en menos miembros y más comunes, divisibles a su vez en cosas pertenecientes a predicamentos diversos, no queda dividido en cosas que sean verdaderos géneros; por consiguiente, si debió dividirse de modo adecuado en miembros que sean géneros primariamente diversos, es decir, que no convengan en otro género, no pudo dividirse de otro modo. Y era necesario que se diese una división del accidente en todos los géneros primariamente diversos, al modo dicho, a fin de que las quididades y géneros y especies de todas las cosas pudiesen ser investigados y conocidos de acuerdo con un método científico.

9. *Se satisface a una objeción.*— Se dirá que, por el mismo motivo, no debimos dar previamente la división del ente en sustancia y accidente, sino que el ente debía dividirse inmediatamente en los diez géneros. Se responde que ello hubiera podido hacerse, pero que no hubiera sido tan oportuno y que no se da la misma razón, no sólo porque era preciso explicar la razón común de accidente, que es esencial a todos los accidentes, y compararla con la sustancia; sino también porque la razón de accidente como tal es esencial y positiva, y todos los modos con que los géneros de los accidentes se constituyen y distinguen, determinan próximamente de modo esencial la misma razón de accidente como tal, y no la razón de ente; y por esto se distinguen por debajo del accidente, de modo perfecto e inmediato, los nueve géneros. En cambio, en las demás divisiones del accidente que parecen darse con menos miembros, o no se encuentra una coordinación esencial según la razón, entre los modos que constituyen tales miembros y los que determinan los géneros de accidentes, o esos modos no son positivos, sino negativos; o no son esenciales, sino extrínsecos y accidentales; o, finalmente, no pueden subdividirse convenientemente por debajo de ellos los géneros primariamente diversos. Porque, a veces, realidades pertenecientes a un mismo predicamento, distintas entre sí únicamente por la especie, se hallan contenidas bajo aquellos miembros diversos; y, por el contrario, realidades de diversos predicamentos pertenecen a un mismo miembro. Todo esto se expondrá más cómodamente al razonar sobre cada uno de los ejemplos propuestos anteriormente.

camentis accidentium, ut in sect. 3 latius dicturi sumus; ergo quacumque ratione dividatur accidens in pauciora et communiora membra ulterius divisibilia in res diversorum praedicamentorum, non dividitur per membra quae sint vera genera; ergo, si adaequate dividi debuit per membra quae sint genera primo diversa, id est, quae in alio genere non conveniant, non potuit aliter dividi. Fuit autem necessarium tradere divisionem accidentis in omnia genera primo diversa dicto modo, ut omnium rerum quidditates et genera ac species possent iuxta doctrinae methodum investigari ac cognosci.

9. *Obiectioni satisfit.*— Dices eadem ratione non fuisse nobis praemittendam divisionem entis in substantiam et accidens, sed immediate dividendum ens in decem genera. Respondetur potuisse quidem id fieri, non tamen fuisse ita conveniens, neque esse parem rationem, tum quia oportuit communem rationem accidentis, quae essentialis est omnibus accidentibus, explicare eamque cum substantia conferre, tum etiam quia ratio accidentis ut sic essentialis est et positiva, et omnes modi quibus genera accidentium constituuntur et distinguuntur, proxime determinant essentialiter ipsam rationem accidentis ut sic, et non rationem entis; et ideo sub accidente optime et immediate dividuntur novem genera. In aliis autem divisionibus accidentis, quae per pauciora membra tradi videntur, aut non reperitur coordinatio essentialis secundum rationem inter modos constituentes talia membra et eos qui determinant genera accidentium, aut illi modi non sunt positivi, sed negativi; aut non sunt essentiales, sed extrinseci et accidentales; aut denique non possunt sub illis convenienter subdividi genera primo diversa. Quia interdum res eiusdem praedicamenti, tantum specie distinctae inter se, continentur sub illis membris diversis; et e contrario, res diversorum praedicamentorum ad idem membrum pertinent; quae omnia declarabuntur commodius discurrendo per singula exempla superius proposita.

A propósito de la primera objeción, se expone la división del accidente en completo e incompleto

10. *En qué hacen consistir algunos la razón del accidente completo e incompleto.*— La primera objeción se refería a la división del accidente en incompleto y completo; en ella se ha de explicar primeramente qué se entiende con el nombre de accidente completo e incompleto. Algunos, pues, piensan que son accidentes completos únicamente los sujetos concretos de accidentes; e incompletos, los accidentes en abstracto. Porque el accidente concreto significa todo el compuesto, que es lo propiamente completo; en cambio, el accidente abstracto es sola la forma, que es algo incompleto, ordenado por su naturaleza a constituir ese compuesto. Por lo cual, mediante una acción accidental no se produce por sí el accidente abstracto, sino el concreto, porque evidentemente la acción tiende esencial y primariamente al ente completo, y, por ello, dijo Aristóteles que mediante el calentamiento no se produce el calor, sino lo cálido. Finalmente, la forma sustancial es una realidad incompleta; por consiguiente, mucho más lo será la forma accidental tomada en abstracto.

11. *Se refuta la opinión de éstos.*— Pero esta opinión no puede admitirse: porque, o bien el concreto de accidente se toma en razón del elemento formal únicamente, o en razón de todo el compuesto de elemento material y formal; en el primer sentido puede decirse verdaderamente accidente; en cambio, en el último no puede llamarse tanto accidente cuanto ente accidental, como lo llama Aristóteles en el lib. VII de la *Metafísica,* c. 6, y así fue llamado por nosotros en la disp. IV, s. 3. Por lo cual hay que precaverse contra la equivocidad del nombre de accidente, que podemos explicar del mismo modo que distinguió Aristóteles el nombre de accidente, en el lib. V de la *Metafísica,* c. 30, donde dice que a veces se le llama accidente a algo porque ocurre de modo fortuito, y se llama accidente únicamente porque sucede accidentalmente; pero accidente se llama propiamente lo que está en una cosa sin pertenecer a su esencia; por consiguiente, en este sentido el concreto de accidente puede llamarse accidente por razón de todo el compuesto, ya que accidentalmente se reúnen en él realidades de diversos géneros; aunque aquel *accidentalmente* no significa una reunión fortuita, sino

Circa primam obiectionem tractatur divisio accidentis in completum et incompletum

10. *Rationem completi et incompleti accidentis in quo collocent aliqui.*— Prima ergo obiectio erat de divisione accidentis in incompletum et completum; in qua primum explicandum est quid nomine accidentis completi et incompleti intelligatur. Quidam enim sola concreta accidentium intelligunt esse completa accidentia; incompleta autem esse accidentia in abstracto. Quia accidens concretum significat totum compositum, quod proprie completum est; abstractum vero accidens est sola forma, quae incompletum quid est, natura sua ordinatum ad tale compositum constituendum. Unde per actionem accidentalem non fit per se accidens abstractum, sed concretum, quia, nimirum, actio per se primo tendit ad completum ens, et ideo dixit Aristoteles per calefactionem non fieri calorem, sed calidum. Tandem forma substantialis est res incompleta; ergo multo magis forma accidentalis in abstracto sumpta.

11. *Horum sententia refutatur.*— Sed haec sententia probari non potest; aut enim concretum accidentis sumitur ratione solius formalis, vel ratione totius compositi ex materiali et formali; sub priori ratione vere dici potest accidens, sub posteriori autem non tam dici potest accidens quam ens per accidens, ut illud appellat Aristoteles, VII Metaph., c. 6, et dictum a nobis est disp. IV, sect. 3. Quapropter cavenda est aequivocatio de nomine accidentis, quam declarare possumus ad eum modum quo Aristoteles distinxit nomen accidentis, lib. V Metaph., c. 30, ubi ait accidens interdum vocari aliquid quia fortuito evenit, quod solum dicitur accidens quia per accidens contingit; proprie vero accidens dicitur quod inest alicui extra rei essentiam; sic ergo concretum accidentis ratione totius compositi vocari potest accidens, quia per accidens in eo congregantur res diversorum generum; quamquam illud *per accidens* non significet fortuitam congregationem, sed solum accidentariam coniunctionem plurium rerum; non tamen potest illud compositum proprie accidens appellari, ut a substantia distinguitur, cum in illo substantia includatur. Propter quod recte sentiunt qui negant haec concreta sic considerata in praedicamento collocari, quia neque in praedicamento substantiae neque in praedicamento accidentis collocari possunt. Et quia in praedicamentis non entia per accidens, sed per se collocari possunt. A fortiori ergo tale concretum sic spectatum non potest appellari accidens completum; quia quod accidens non est, nec completum accidens esse potest. Immo, nec ens completum potest proprie vocari, quia revera solum ens per se unum est proprie completum ens. Unde, si subiectum illius compositi sit substantia completa, compositum ipsum ex substantia et accidente erit plus quam completum, et ideo erit proprie ens per accidens.

12. At vero, si loquamur de illo concreto ratione solius formalis, sic dici quidem potest accidens completum; tamen non est cur idem accidens abstractum incompletum censeatur, quia concretum pro formali tantum dicit ipsam formam accidentalem, iuxta veriorem et communiter receptam sententiam D. Thomae, et Commentatoris, V Metaph., text. 14. Qui consequenter aiunt contra Avicennam, in sua Logica, concretum et abstractum accidentis formaliter ac praecipue idem significare solumque differre quia concretum dicit ipsam formam ut actu informantem subiectum et constituentem concretum ipsum, abstractum vero praecise dicit ipsam formam ac si per se esset. Haec autem differentia non est satis ut albedo dicatur accidens incompletum, potius quam album; quia actualis inhaesio, quam magis exprimit album, solum est quidam modus formae accidentalis, qui non complet illam in ratione accidentis. Unde non potest dubitari quin quantitas separata tam completum accidens sit sicut coniuncta. Nec refert quod forma ipsa accidentalis sit instituta ad afficiendum subiectum, quia non dicimus huiusmodi accidens in abstracto esse ens com-

sólo la unión accidental de muchas cosas; a pesar de todo, aquel compuesto no puede llamarse propiamente accidente, en cuanto se distingue de la sustancia, ya que en él está incluida la sustancia. Por esto, piensan acertadamente los que niegan que esos concretos, considerados de ese modo, queden colocados en un predicamento, ya que no pueden colocarse ni en el predicamento de la sustancia ni en los del accidente. Y, además, porque en los predicamentos no pueden colocarse los entes *per accidens,* sino los entes *per se.* Por consiguiente, ese concreto, considerado de este modo, *a fortiori* no puede llamarse accidente completo; porque lo que no es accidente no puede ser accidente completo. Más todavía, ni siquiera puede llamarse propiamente ente completo, porque en realidad sólo el ente uno *per se* es propiamente ente completo. Por lo cual, si el sujeto de dicho compuesto es una sustancia completa, el compuesto mismo de sustancia y accidente será más que completo, y, por lo mismo, será propiamente un ente *per accidens.*

12. Pero, en cambio, si tratamos de ese concreto por razon de solo el elemento formal, en este sentido puede llamarse ciertamente accidente completo; sin embargo, no hay razón para que el accidente abstracto se llame incompleto, porque el concreto en sentido formal dice únicamente la misma forma accidental, según la opinión más verdadera, que es comúnmente aceptada, de Santo Tomás, y del Comentador, V *Metaph.,* text. 14. Estos dicen, en consecuencia, contra Avicena, en su *Logica,* que el accidente concreto y el abstracto formal y principalmente significan una misma cosa, y difieren únicamente en que el concreto dice la forma misma en cuanto informando actualmente al sujeto y constituyendo el concreto mismo; en cambio, el abstracto dice precisivamente la forma misma, como si existiese por sí. Pero esta diferencia no es suficiente para que la blancura se llame accidente incompleto más bien que lo blanco; ya que la inhesión actual, que expresa preferentemente lo blanco, es ciertamente sólo un modo de la forma accidental, que no la completa en la razón de accidente. Por lo cual no puede dudarse de que la cantidad separada es un accidente tan completo como la cantidad unida. Ni importa que la forma misma accidental haya sido establecida para modificar al sujeto, ya que no decimos que ese accidente en abstracto sea un ente

completo, sino que es un accidente completo, lo cual es muy distinto; pues un accidente, aun cuando sea en sí perfecto, es incompleto en el ámbito del ente. Y, por eso, dicha razón sólo prueba que los accidentes abstractos son entes incompletos, pero no que sean accidentes incompletos. Más todavía, hay que decir lo mismo de los concretos, en razón de sus significados formales. Por lo cual, en esto no se da semejanza con las formas sustanciales; pues aquéllas no sólo son entes incompletos, sino también sustancias incompletas, lo cual es para ellas algo más perfecto que ser accidentes completos. Finalmente, lo que se decía del término de la acción, no importa para nada en el caso presente, porque la acción natural tiende al compuesto, ya sea éste una unidad propiamente, ya lo sea accidentalmente; tiende también a la forma, no en sí, sino en el sujeto, y, por ello, se dice que tiende más a lo concreto que a lo abstracto, aun cuando ambas cosas sean completas en el orden accidental.

13. *En qué consiste verdaderamente la razón de accidente completo e incompleto.*— Por tanto, el accidente incompleto se ha de distinguir del completo tanto en concreto como en abstracto, pues ambas razones pueden hallarse en uno y otro miembro; sin embargo, como en los abstractos se concibe (por decirlo así) la razón de accidente más pura y precisiva, hay que explicar ambos miembros en éstos, porque después podrá fácilmente aplicarse ello a los concretos. Por consiguiente, se llama accidente completo aquello que en la razón de forma accidental es una forma íntegra y total; en cambio, se llama accidente incompleto el que tiene razón de parte respecto del completo. Esta explicación resulta clara tanto por la propiedad de los términos como por la proporción que se establece con la sustancia completa e incompleta, que hemos explicado antes de este modo; porque, lo mismo que la sustancia se compara en su orden con el todo y la parte, así se compara el accidente en el suyo. De ello resulta que, del mismo modo que la sustancia puede ser completa e incompleta, física o metafísicamente, de igual modo puede serlo también el accidente. Y se llama accidente completo, en sentido físico, el que ni consiste en componer esencialmente a otro accidente ni se ordena de suyo a ello, ya que entonces tiene verdaderamente razón de todo o de accidente íntegro. Y digo que no debe ordenarse a la composición de otro accidente, porque,

pletum, sed esse accidens completum, quod est valde diversum; nam accidens, quantumvis in se perfectum, est incompletum in latitudine entis. Et ideo ratio illa solum probat abstracta accidentium esse incompleta entia, non tamen esse incompleta accidentia. Immo vero, idem dicendum est de concretis ratione formalium significatorum. Quapropter in hoc non est simile de formis substantialibus; illae enim et sunt entia incompleta et substantiae etiam incompletae, quod illis perfectius est quam esse accidentia completa. Denique, quod afferebatur de termino actionis nihil ad rem praesentem facit, quia naturalis actio tendit ad compositum, sive illud sit proprie unum, sive per accidens; tendit etiam ad formam non in se, sed in subiecto, et ideo magis dicitur tendere ad concretum quam ad abstractum, etiamsi utrumque completum sit in ordine accidentis.

13. *In quo vere consistat ratio accidentis completi et incompleti.*— Incompletum ergo accidens distinguendum est a completo, tam in concreto quam in abstracto; utraque enim ratio potest in utroque membro reperiri; tamen, quia in abstractis concipitur (ut ita dicam) magis pura ac praecisa ratio accidentis, in eis explicandum est utrumque membrum; facile enim deinde poterit ad concreta applicari. Completum ergo accidens dicitur quod in ratione formae accidentalis est integra ac totalis forma; incompletum vero accidens dicitur quod habet rationem partis respectu completi. Quae explicatio patet, tum ex proprietate terminorum, tum ex proportione sumpta ad substantiam completam et incompletam, quas supra hoc modo declaravimus; nam, sicut substantia in suo ordine comparatur ad totum et partem, ita et accidens in ordine suo. Ex quo fit, sicut substantia potest esse completa vel incompleta physice aut metaphysice, ita etiam accidens. Dicitur autem accidens physice completum quod neque est neque ex se ordinatur ut componat per se aliud accidens, quia tunc vere habet rationem totius seu integri accidentis. Dico autem non debere

aun cuando se ordene a componer un compuesto con la sustancia, esto no elimina la razón de accidente completo, ya que dicho compuesto no es un verdadero accidente. Añado, además, que, aun cuando a veces un accidente se ordene a la actuación o recepción de otro, como, por ejemplo, la potencia al acto, o el acto a la potencia, sin embargo ello no impide que uno y otro pueda ser accidente completo; porque uno y otro posee en su razón la especie íntegra y no compone con el otro una unidad *per se*, sino solamente *per accidens*. Por consiguiente, será un accidente físicamente incompleto el que compone o integra físicamente un accidente uno *per se;* como, por ejemplo, las partes de la cantidad continua, mientras están en el continuo, son sólo accidentes incompletos; también los grados de intensidad de un mismo calor pueden llamarse accidentes físicamente incompletos. Y el punto puede llamarse por su naturaleza accidente incompleto. De ello resulta que un mismo accidente pueda llamarse completo o incompleto según razones diversas, como se piensa, en general, acerca de la línea o de la superficie; pues, en cuanto tiene una extensión propia, es cantidad completa; en cambio, en cuanto es término o vínculo de otra cantidad, se tiene por incompleta. Y la misma cualidad incoada, o en grado remiso, es esencialmente completa; en cambio, entitativamente o intensivamente, es incompleta. También el movimiento, en cuanto es la producción del término mismo, se juzga algo incompleto; en cambio, en cuanto es una pasión del sujeto o del móvil, tiene una cierta razón completa de accidente, y constituye su predicamento, como veremos.

14. En cambio, metafísicamente se llama accidente completo aquel que posee la esencia íntegra de un accidente. Aquí se ofrecía inmediatamente la cuestión de si los géneros de los accidentes pueden llamarse accidentes completos, o sólo las especies últimas, o los individuos. O bien, si éstos son accidentes completos, se ofrece la cuestión de las diferencias, es decir, por qué no son también accidentes completos; pues, lo mismo que la diferencia es parte, también lo es el género; y lo mismo que el género, para poder predicarse de la especie se concibe en algún sentido a manera de todo, así también la diferencia. Pero todo esto se ha de resolver del mismo modo que tratamos el caso semejante de la sustancia. Hay que

ordinari ad componendum aliud accidens, quia, licet ordinetur ad componendum cum substantia unum compositum, hoc non tollit rationem accidentis completi, eo quod illud compositum non sit verum accidens. Addo quod, licet interdum unum accidens ordinetur ad actuandum vel recipiendum aliud, ut, verbi gratia, potentia ad actum, vel actus ad potentiam, nihilominus hoc non impedit quin utrumque esse possit accidens completum; quia utrumque in ratione sua habet integram speciem et non componit cum alio unum per se, sed tantum per accidens. Erit ergo accidens physice incompletum illud quod physice componit seu integrat aliquod accidens per se unum; ut partes, verbi gratia, quantitatis continuae, quamdiu sunt in continuo, tantum sunt incompleta accidentia; gradus etiam intensionis eiusdem caloris potest dici accidens incompletum physice. Et punctum potest dici natura sua incompletum accidens. Quo fit ut idem accidens secundum diversas rationes possit dici completum et incompletum, ut communiter censetur de linea vel superficie; nam, quatenus habet propriam extensionem, est quantitas completa; quatenus vero est terminus aut vinculum alterius quantitatis, censetur incompleta. Et eadem qualitas inchoata seu in gradu remisso est essentialiter completa, entitative autem seu intensive est incompleta. Motus etiam, quatenus est ipsemet terminus in fieri, censetur quid incompletum; tamen prout est passio subiecti seu mobilis habet complementum quamdam rationem accidentis et suum constituit praedicamentum, ut videbimus.

14. Metaphysice autem dicitur accidens completum illud quod habet integram essentiam alicuius accidentis. Ubi statim occurrebat quaestio an genera accidentium possint dici accidentia completa, vel solum species ultimae aut individua. Aut si illa sunt accidentia completa, oritur quaestio de differentiis, cur, scilicet, non sint etiam accidentia completa; nam, sicut differentia est pars, ita et genus, et sicut genus, ut possit dici de specie concipitur aliquo modo per modum totius, ita etiam differentia. Sed haec eodem modo expedienda sunt quo similia de substantia tractavimus. Dicendum est enim ge-

afirmar, por tanto, que todos los géneros que se sitúan en la línea recta de algún predicamento accidental son accidentes completos; esto es claro por el modo mismo como se concibe y se expresa; en efecto, la cantidad, el calor, el hábito y demás se conciben y se expresan como accidentales en su integridad, ya se conciban en su razón genérica, ya en la específica, porque expresa o implícitamente dicen toda la forma, o toda la esencia de ésta, y a manera de un todo. En esto hay gran disparidad entre la diferencia y el género; porque la diferencia se expresa siempre a manera de parte, al menos en cuanto a su significado formal. Por tanto, propiamente los accidentes metafísicamente incompletos son diferencias de accidentes, y los géneros lo son, tomados precisivamente como partes, no tomados en absoluto.

15. Con todo lo cual, al primer argumento que insiste sobre la dificultad se responde que esa división del accidente en completo e incompleto, o bien se supone como contenida virtual o proporcionalmente en la división semejante de la sustancia, o ciertamente puede aplicarse con más comodidad a cada uno de los predicamentos del accidente, a saber, que la cantidad sea completa e incompleta, y lo mismo la cualidad, y todos los otros. En efecto, dentro de la razón general del accidente, apenas puede pensarse algo que sea absolutamente incompleto, o que tenga razón de parte, si no se desciende hasta los géneros particulares; porque la razón de accidente es imperfecta y comunísima, y, por ello, en cuanto de sí depende, queda incluida totalmente en cualquier modo, aunque sea imperfecto; pero esta razón la examinaremos en la sec. 3. Añádase que dicha diversidad, tomada con esa generalidad, no es absoluta, sino relativa, pues, como dije, el accidente que es completo bajo una razón, es incompleto bajo otra. Igualmente, no siempre se da una diferencia esencial, pues a veces el accidente remiso se dice incompleto, aun cuando esencialmente sea completo. Finalmente, no siempre hay una diversidad real, sino intencional, o sea, según nuestro modo de concebir, como se ve claro en las diferencias y en las especies de accidentes. Por consiguiente, por estas razones se ha dividido el accidente no en completo o incompleto, sino absolutamente en los nueve géneros. De manera que, con esto, ha de constar de paso que, cuando se dice que el accidente se divide en nueve géneros, no se toma el género

nera omnia quae ponuntur in linea recta alicuius praedicamenti accidentis esse accidentia completa; quod ex ipso modo concipiendi et significandi patet; quantitas enim, calor, habitus et similia concipiuntur et significantur ut integrae accidentales, sive sub generali ratione, sive sub specifica concipiantur; quia vel expresse, vel implicite dicunt totam formam seu totam essentiam eius, et per modum totius. In quo est magnum discrimen inter differentiam et genus; nam differentia semper significatur per modum partis, saltem quoad formale significatum eius. Proprie igitur accidentia incompleta metaphysice sunt differentiae accidentium, et genera, si praecise sumantur ut partes, non vero absolute sumpta.

15. Ex quibus tandem ad primam instantiam respondetur divisionem illam accidentis in completum et incompletum, vel praesupponi tamquam virtute seu proportione contentam in simili divisione substantiae, vel certe commodius posse applicari ad singula praedicamenta accidentium, scilicet, ut sit quantitas completa et incompleta, et qualitas similiter, et sic de aliis. Nam sub generali ratione accidentis vix aliquid potest censeri incompletum simpliciter, aut habere rationem partis, nisi ad particularia genera descendatur; quia ratio accidentis imperfecta est et communissima, et ideo quantum est ex se, in quocumque modo, quantumvis imperfecto, omnino includitur; quae ratio in sect. 3 examinabitur. Adde quod illa diversitas, in ea generalitate sumpta, non est absoluta sed respectiva, nam, ut dixi, accidens quod est completum sub una ratione, est incompletum sub alia. Item non est semper differentia essentialis, nam interdum accidens remissum dicitur incompletum, licet essentialiter completum sit. Denique non semper est diversitas rerum, sed intentionum seu ex modo coincipiendi nostro, ut patet in differentiis et speciebus accidentium. Propter haec ergo non accidens in completum vel incompletum, sed absolute in novem genera divisum est. Ut hinc obiter constet quando dicitur accidens dividi in novem genera non

de modo propio y riguroso, sino en cuanto incluye todas las cosas que se establecen en cada predicamento, ya sea de modo directo o reductivo. Por tanto, cuando un accidente se llama cantidad, y otro cualidad, etc., no se toma la cantidad o la cualidad en cuanto rigurosamente es un género, al modo como es sólo la cantidad o la cualidad completa; pues, en ese caso, la división no sería adecuada a lo dividido; por consiguiente, se toma la cantidad (y lo mismo sucede con los demás) en toda su amplitud, aun cuando posteriormente, para constituir el género propio de ese predicamento, se haya de tomar la razón propia completa de cantidad; esto quede aquí advertido para todos los predicamentos, a fin de que no sea menester repetirlo.

Se resuelve la segunda objeción

16. *Cómo se divide el accidente en universal y singular.*— En el segundo ejemplo de la división del accidente en singular y universal, o en primero y segundo, no hay necesidad de que nos detengamos, pues dicha división, en cuanto es metafísica, es más bien división de la unidad que del ente o del accidente, y así la hemos tratado anteriormente en la disp. IV, V y VI. En cambio, en cuanto pertenece a los conceptos de lo que puede ser sujeto y lo que puede ser predicado, es más dialéctica que metafísica; y de ambos modos es general para todos los entes, y no tiene nada particular en el caso de los accidentes. Y en este punto se da una diversidad entre la sustancia y el accidente, pues en la sustancia, a causa de su razón peculiar de subyacer, fue necesario que la razón de sustancia primera se distinguiese de la razón de sustancia segunda, pero en los accidentes no hubo ninguna necesidad. Por lo cual, tampoco el accidente individual suele llamarse accidente primero respecto de los predicados universales; porque, aun cuando en el orden de la existencia lo singular sea a su manera antes que lo universal, sin embargo, en esto, como dije, no tiene nada particular el accidente, sino que se origina de la razón común de singular y de universal.

sumi genus proprie et rigorose, sed ut includit omnia quae in unoquoque praedicamento constituuntur, sive directe sive reductive. Itaque cum accidens dicitur aliud quantitas, aliud qualitas, etc., non sumitur quantitas vel qualitas prout est rigorose genus, quo modo est sola quantitas vel qualitas completa; alias divisio non esset adaequata diviso; sumitur ergo quantitas (et idem est de aliis) in tota sua amplitudine, licet postea ad constituendum proprium genus talis praedicamenti propria ratio quantitatis completa accipienda sit; quod hic pro praedicamentis omnibus sit animadversum, ne id repetere necesse sit.

Expeditur secunda obiectio

16. *Accidens in universale et singulare qualiter dividatur.*— In secundo exemplo de divisione accidentis in singulare et universale, seu in primum et secundum, nihil est quod immoremur, nam divisio illa, quatenus metaphysica est, magis est divisio unius quam entis vel accidentis, et ita supra tractata est, disp. IV, V et VI. Quatenus vero pertinet ad intentiones subiicibilis et praedicabilis, magis est dialectica quam metaphysica; et utroque modo est generalis ad omnia entia, nec in accidentibus habet aliquid peculiare. Et quoad hoc est diversitas inter substantiam et accidens, nam in substantia, propter peculiarem substandi rationem, necessarium fuit rationem primae substantiae distinguere a ratione secundae, in accidentibus vero nulla fuit necessitas. Unde nec individuum accidens consuevit appellari primum accidens respectu praedicatorum universalium; nam, licet in existendo singulare sit suo modo prius quam universale, tamen in hoc, ut dixi, nihil peculiare habet accidens, sed provenit ex communi ratione singularis et universalis.

Se explican otras divisiones, a propósito de la tercera objeción

17. *Cómo se divide el accidente en entidad y modo.*— En la tercera dificultad admitimos todo lo que allí se dice acerca de la división del accidente en realidad absoluta y modo; pero de ahí sólo resulta que dicha división es más inmediata, en el primer sentido explicado antes. A pesar de todo, no es necesaria en este lugar: en primer lugar, ciertamente porque dicha división tomada en sentido formal es más general, y conviene a la sustancia de modo proporcional, y puede establecerse acerca del ente en común; y por este motivo la hemos abordado en la disp. VII, sec. 1 y 2. En segundo lugar, porque esa división no es conducente para dividir los géneros de accidentes primariamente diversos, pues bajo un mismo género predicamental pueden incluirse a veces los accidentes que tienen entidades propias, y que son solamente modos de los entes, como son en el género de la cualidad el calor y la figura. Con esto se entiende que esos dos miembros, por los que se da tal división, no son algo intermedio —de modo formal y esencial— entre el accidente en general y los modos con que se determina a los géneros supremos de accidentes; pues el accidente se entiende que queda determinado al género de la cualidad, prescindiendo del hecho de que sea una entidad propia, o únicamente un modo del ente.

18. *El accidente absoluto y el relativo.*— Y casi lo mismo hay que decir de la división en accidente absoluto y relativo. Pues, igualmente, esta división pertenece más bien a la razón común de ente que a la propia de accidente. Y además, si el accidente relativo, como se insinúa allí, comprende los accidentes relativos trascendentales, o, según la expresión [*secundum dici*], no hay accidente que no sea relativo; por lo cual no puede dividir al accidente. En cambio, si relativo se toma en sentido propio por el predicamento de la relación, así no hay utilidad ninguna en esa división, no ya únicamente porque, por el hecho mismo de ser un género sólo el que se dice relativo, todos los demás se llaman absolutos; sino también porque, con esta denominación de absoluto, apenas se explica algo que sea común a los ocho géneros de accidentes, excepto la negación de la relación misma.

Circa tertiam obiectionem aliae divisiones explicantur

17. *Accidens in entitatem et modum ut dividatur.*— In tertia difficultate admittimus omnia quae de illa divisione accidentis in rem et modum ibi dicuntur; inde vero solum fit divisionem illam esse immediatiorem priori modo supra declarato. Nihilominus tamen hoc loco necessaria non est: primo quidem, quia divisio illa formaliter sumpta generalior est, et substantiae proportionaliter convenit, et de ente in communi dari potest; eamque propterea attigimus disp. VII, sect. 1 et 2. Secundo, quia illa divisio non confert ad dividenda genera accidentium primo diversa, nam sub eodem genere praedicamentali possunt interdum includi accidentia quae proprias habeant entitates et quae tantum sint modi entium, ut sunt in genere qualitatis calor et figura. Ex quo intelligitur illa duo membra, per quae illa divisio traditur, per se ac formaliter non mediare inter accidens in communi et modos quibus determinatur ad suprema genera accidentium; nam accidens intelligitur determinari ad genus qualitatis abstrahendo ab hoc quod sit propria entitas, vel tantum modus entis.

18. *Accidens absolutum et respectivum.*— Idem fere dicendum est de divisione in absolutum et respectivum. Nam etiam haec divisio magis pertinet ad communem rationem entis quam ad propriam accidentis. Et praeterea, si respectivum, ut ibi insinuatur, complectitur respectiva transcendentalia seu secundum dici, nullum est accidens quod respectivum non sit; unde non potest accidens dividere. Si vero respectivum sumatur proprie pro praedicamento ad aliquid, sic nihil est utilitatis in ea divisione, tum quia, hoc ipso quod unum tantum genus dicitur esse ad aliquid, reliqua omnia dicuntur esse absoluta; tum etiam quia per hanc absoluti appellationem vix aliquid commune octo generibus accidentium explicatur, praeter negationem ipsius ad aliquid.

19. *El accidente espiritual y el material.—El permanente y el sucesivo.*— Del mismo modo hay que razonar sobre la división del accidente en espiritual y material, pues también estos dos miembros trascienden casi todos los entes, y se hallan de modo primario en las sustancias; por tanto, en muchos géneros de accidentes. Por esta razón no son apropiados para que a través de ellos descendamos para dividir los géneros de entes primariamente diversos. Ni tampoco son propiamente algo intermedio entre el accidente como tal y los modos con que se determina hasta los géneros supremos; porque el accidente queda determinado en la cualidad, abstrayendo de lo material e inmaterial. Y lo mismo hay que decir del accidente natural o sobrenatural, y de los demás parecidos, sobre todo del permanente y del sucesivo, que se aluden en el ejemplo último. Aunque esos miembros, de acuerdo con la opinión de muchos, no son siempre esencialmente diferentes, sobre lo cual trataremos después.

20. *El accidente común y el propio.*— Y, por la misma razón, no se refiere para nada al caso presente la división del accidente en propio y común, que en la división de los predicables suele darse con más extensión; porque esta división, esencial y formalmente, no modifica la razón de accidente, sino su dimanación de un sujeto. Y lo mismo ocurre con mayor motivo para el accidente separable e inseparable. Y si entre éstos se da una diversidad esencial, formalmente se origina de los modos o las diferencias de los predicamentos de los accidentes. Por lo cual, dicha variedad de accidentes se halla unas veces en diversos predicamentos y otras en el mismo. Y así, de paso, hemos explicado no sólo la división pretendida en este lugar, sino también otras que suelen darse sobre el accidente; pues por esta causa principalmente propusimos aquellos motivos de duda.

SECCION II

¿ES SUFICIENTE LA DIVISIÓN DEL ACCIDENTE EN NUEVE GÉNEROS?

1. De los dos capítulos que se requieren para la suficiencia, surge una gran dificultad en esta cuestión. Uno es que todos los miembros sean distintos, a fin

19. *Spirituale et materiale.— Permanens et successivum.*— Ad eumdem modum philosophandum est de divisione accidentis in spirituale et materiale, nam etiam haec duo membra transcendunt fere omnia entia; et in substantiis primario inveniuntur, et consequenter in multis generibus accidentium; unde non sunt apta, ut per ea descendamus ad dividenda genera entium primo diversa. Neque etiam sunt proprie medium inter accidens ut sic et modos quibus ad suprema genera determinatur; nam accidens determinatur ad qualitatem abstrahendo a materiali vel immateriali. Et idem est dicendum de accidente naturali vel supernaturali et similibus, praesertim de permanenti et successivo, quod in ultimo exemplo tangitur. Quamquam illa membra, iuxta opinionem multorum, non semper sunt essentialiter differentia, de quo infra videbimus.

20. *Commune et proprium.*— Atque eadem ratione nihil ad praesens refert divisio accidentis in proprium et commune, quae in divisione praedicabilium latius tradi solet; nam haec divisio per se ac formaliter non variat rationem accidentis, sed dimanationem eius ex subiecto. Et idem a fortiori est de accidente separabili vel inseparabili. Quod si inter haec est diversitas essentialis, formaliter provenit ex modis vel differentiis praedicamentorum accidentium. Unde interdum in diversis praedicamentis, interdum in eodem illa varietas accidentium reperitur. Atque ita obiter explicuimus non solum divisionem hoc loco intentam, sed etiam alias quae de accidente tradi solent; ob hanc enim praecipuam causam illas dubitandi rationes proposuimus.

SECTIO II

UTRUM DIVISIO ACCIDENTIS IN NOVEM GENERA SIT SUFFICIENS

1. Ex duobus capitibus quae ad sufficientiam requiruntur, oritur magna difficultas in hac quaestione. Unum est, ut omnia membra sint distincta, ne aliqua in unum coin-

de que no se reúnan varios en uno y así sean menos de los que se enumeran. El otro es que, fuera de éstos, no haya otros que se distingan de ellos genéricamente.

Dificultades acerca de la distinción de los miembros de dicha división

2. Acerca de lo primero, suponiendo ahora que la cantidad y la cualidad son distintas, casi en todas las demás se da una dificultad; pues la relación no parece ser nada realmente distinto de todas las cosas absolutas. La acción, aun cuando se distinga de los tres primeros predicamentos, sin embargo, no solamente incluye esencialmente la relación, sino que (lo que es más difícil) no se distingue realmente de la pasión. Acerca del *donde* y el *cuando,* hay una gran dificultad primeramente en cómo se distinguen del tiempo y el lugar, que se colocan bajo la cantidad, y una dificultad más grave se da sobre la duración de cada cosa (pues parece que se ha de colocar bajo el predicamento *cuando),* y es cómo se distingue de la existencia de cada cosa; pues parece que no se distingue en nada, y, por ello, que no hay razón alguna para que quede colocado en un predicamento propio del accidente. Además, tenemos la dificultad del hábito, porque el hábito no es otra cosa que el vestido, si se toma en abstracto, o que el estar vestido, si se toma concretamente; ahora bien, el vestido no es otra cosa que una sustancia afectada por tal figura o cualidad. Y si en ella se considera solamente la denominación extrínseca que atribuye al hombre vestido, en primer lugar ésta no es nada real para que merezca nombrarse entre los accidentes reales, y además, aun cuando se conciba como algo accidental, no es algo distinto del lugar, pues el vestido no se compara con lo vestido sino como el lugar próximo que circunda a aquél. Finalmente, el sitio no parece ser nada distinto del *donde* o de la existencia en el lugar, o si le añade algo, puede ser a lo más una relación de las partes de lo colocado con las partes del lugar, o ciertamente como una cierta figura que resulta en lo colocado como consecuencia de esa posición, como aparece en el que está de pie, o sentado, etc. Por consiguiente, nada se da en este género que no esté contenido en los otros.

3. Y se aumenta la dificultad en cuanto a este mismo punto, pues esos nueve géneros, como dijimos, no sólo se enumeran como distintos, sino también como

cidant, et ita pauciora sint quam numerantur. Aliud est, ut praeter haec non sint alia, quae ab his genere distinguantur.

Difficultates circa distinctionem membrorum dictae divisionis

2. Circa primum, ut supponamus nunc quantitatem et qualitatem esse distinctas, in caeteris fere omnibus est difficultas; nam relatio in re nihil videtur esse distinctum ab omnibus absolutis. Actio, esto distinguatur a primis tribus praedicamentis, tamen et relationem essentialiter includit, et (quod difficilius est) in re non distinguitur a passione. De *ubi* et *quando,* magna imprimis difficultas est quomodo distinguantur a tempore et loco, quae sub quantitate collocantur, graviorque difficultas est de duratione uniuscuiusque rei (quae sub praedicamento *quando* collocanda videtur), quo modo ab existentia uniuscuiusque rei distinguatur; videtur enim nihil distingui, et ideo nihil esse cur in praedicamento proprio accidentis collocetur. Praeterea est difficultas de habitu, quia habitus nihil aliud est quam vestis, si in abstracto sumatur, aut esse vestitum, si sumatur in concreto; sed vestis nihil aliud est quam substantia quaedam tali figura vel qualitate affecta. Quod si in ea consideretur sola denominatio extrinseca, quam tribuit homini vestito, illa imprimis nihil reale est, ut inter accidentia realia mereatur nominari, et deinde, etiamsi concipiatur ut aliquid accidentale, non est quid distinctum a loco, nam vestis non comparatur ad vestitum nisi ut proximus locus illum circumdans. Denique, situs nihil videtur esse distinctum ab *ubi* seu existentia in loco, vel si quidpiam addit, ad summum esse potest aut relatio quaedam partium locati ad partes loci, aut certe quasi figura quaedam resultans in locato ex tali positione, qualis apparet in sedente vel stante, etc. Nihil ergo est in hoc genere quod in aliis contentum non sit.

3. Et augetur difficultas quoad hoc ipsum caput, nam illa novem genera, ut diximus, non solum numerantur ut distincta, sed etiam ut primo diversa; sic autem impossi-

primariamente diversos; ahora bien, de este modo parece imposible que se den tantos géneros primarios. Y, en primer término, a causa de la dificultad común del accidente, en la cual convienen todos; sobre ella trataremos expresamente en la sección siguiente. En segundo término, porque muchos de esos predicamentos convienen en algunas diferencias esenciales; por consiguiente, es necesario que convengan en algún género, pues, como se dice en *Antepraed.: No puede haber diferencias comunes para los géneros que no están puestos subalternadamente;* por consiguiente, los géneros que tienen diferencias comunes están puestos subalternadamente. Y se llaman géneros puestos subalternadamente los que están de tal modo que uno queda colocado bajo el otro, o dos bajo un tercero, como se ve por Aristóteles, IV *Topic.,* c. 2, y V *Topic.,* c. 3, pasaje 41. Se prueba el primer antecedente, porque ser espiritual o material son diferencias del accidente, y, sin embargo, son comunes a muchos de los géneros referidos; de modo semejante, ser una forma absoluta o relativa; igualmente, ser una forma propia o un modo; y, por fin, estar propiamente inherente, que es común, sobre todo, a la cantidad y cualidad, o estar solamente denominando extrínsecamente, cosa que conviene sobre todo a la acción, al hábito y al lugar circunscriptivo.

Dificultades sobre la suficiencia de la división

4. *Primera dificultad.*— Sobre el otro capítulo no se ofrecen menores dificultades. La primera y principal es que, o distinguimos por debajo del accidente todas las denominaciones reales que se dan fuera de la sustancia de la cosa, o solamente aquellas que se toman de la forma intrínsecamente inherente; de este último modo no existirían, sin duda, tantos géneros de accidentes como prueban los argumentos anteriores; en cambio, según el primer modo, se dan muchos que no están contenidos en aquéllos. Esto es patente, en primer lugar, acerca de las denominaciones *ser visto, ser amado,* etc. En efecto, tampoco puede afirmarse que dichas denominaciones sean únicamente de razón, ya que están tomadas de la forma real y de la relación real, en grado no menor que la denominación de agente. Por lo cual, esa misma dificultad puede explicarse de otro modo, pues

bile videtur tot esse prima genera. Primo quidem propter communem difficultatem de accidente, in quo omnia conveniunt, de qua ex professo dicturi sumus sectione sequenti. Secundo, quia multa ex his praedicamentis conveniunt in aliquibus essentialibus differentiis; ergo necesse est ut in aliquo genere conveniant, nam, ut dicitur in Antepraed.: *Generum non subalternatim positorum non possunt esse communes differentiae;* ergo genera quae habent communes differentias sunt subalternatim posita. Dicuntur autem genera subalternatim posita quae ita se habent, ut vel unum sub altero, vel utrumque sub uno tertio genere collocetur, ut sumitur ex Aristotele, IV Topic., c. 2, et V Topic., c. 3, loco 41. Antecedens primum probatur: nam esse spirituale vel materiale, differentiae sunt accidentis, et tamen communes sunt multis ex dictis generibus; similiter, esse absolutam formam vel respectivam; item, esse formam propriam vel modum; ac denique, esse proprie inhaerentem, quod maxime commune est quantitati et qualitati, vel esse tantum extrinsecus denominantem, quod maxime convenit actioni, habitui et loco continenti.

Difficultates circa sufficientiam divisionis

4. *Prima difficultas.*— Circa aliud caput non minores difficultates occurrunt. Prima ac praecipua est, quia vel sub accidente distinguimus omnes denominationes reales quae sunt extra substantiam rei, vel tantum illas quae sumuntur a forma intrinsece inhaerente; hoc posteriori modo sine dubio non essent tot accidentium genera, ut argumenta priora convincunt; priori autem modo multa sunt quae sub his non continentur. Quod patet primo de his denominationibus *esse visum, amatum,* etc. Neque enim dici potest huiusmodi denominationes esse rationis tantum, nam ex forma reali et habitudine reali sumuntur, non minus quam denominatio agentis. Unde aliter potest eadem difficultas declarari; nam eadem dependentia prout denominat agens vel patiens,

una misma dependencia, en cuanto denomina al agente o al paciente, se dice que constituye dos géneros de accidentes, a saber, el de acción y el de pasión; por tanto, el mismo acto inmanente en cuanto de modo activo denomina al agente, por ejemplo, vidente, y de modo pasivo al objeto visto, constituirá dos razones o dos géneros de accidentes.

5. *Segunda dificultad.*— Y esta dificultad puede extenderse, en segundo lugar, a muchas otras formas que denominan, pues la superficie del cuerpo que contiene, en cuanto denomina extrínsecamente a otro como contenido o colocado, se dice que constituye un género especial de accidente; por consiguiente, en cuanto de modo activo denomina a la cosa localizante, constituirá otro género de accidente. Y el mismo argumento se da para el hábito, en cuanto denomina al vestido o al que viste; ¿por qué, pues, el agente y el paciente como tales están colocados en diversos géneros de accidentes, y no lo están el que coloca y el colocado, como tales, ni el que viste y el vestido?

6. *Tercera.*— En tercer lugar, de los seres artificiales surgen muchas denominaciones reales que no pueden reducirse a los referidos géneros de accidentes; por ejemplo, que el vaso sea dorado es una denominación real, que, sin embargo, no pertenece a ninguno de los géneros dichos. Igualmente, el ejército dice una forma peculiar en ese conjunto de hombres, la cual no puede quedar excluida de la razón de accidente, porque es un ser *per accidens;* de lo contrario, tampoco la casa en cuanto tal, y mucho menos el número, podrían quedar colocados entre los accidentes. Y si dice alguien que el ejército se reduce a la figura por razón de una composición tal, o que se reduce a la relación por razón del orden, por el mismo motivo podríamos excluir el sitio o el hábito de su género peculiar de accidente.

7. *Cuarta.*— La cuarta dificultad es semejante a ésta, porque en las realidades humanas o morales hay varias denominaciones, ciertamente extrínsecas, pero reales, que no pueden reducirse a dichos géneros, tales como ser rey, ser doctor y otras parecidas. Y no quedan éstas excluidas suficientemente por el hecho de ser entes de razón: pues, aunque aprehendidas como inherentes o intrínsecas dichas denominaciones sean entes de razón, sin embargo, en cuanto son en sí, son en realidad denominaciones tomadas de formas reales, aunque extrínsecas; por con-

dicitur constituere duo genera accidentium, scilicet, actionis vel passionis; ergo idem actus immanens, prout denominat active ipsum agens, verbi gratia, videns, et passive obiectum visum, constituet duas rationes vel duo genera accidentium.

5. *Secunda difficultas.*— Atque haec difficultas potest secundo extendi ad plures alias formas denominantes, nam superficies corporis continentis, ut extrinsece denominans aliud contentum vel locatum, dicitur constituere speciale genus accidentis; ergo, ut active denominat rem locantem, constituet aliud accidentis genus. Et idem argumentum est de habitu, ut denominat vestitum, vel vestientem; cur enim agens et patiens, ut sic, in diversis generibus accidentis collocantur, et non locans et locatum, ut sic, et vestiens ac vestitum?

6. *Tertia.*— Tertio, ex rebus artificialibus multae denominationes reales consurgunt, quae non possunt ad dicta genera accidentium revocari; verbi gratia, vas esse deauratum denominatio realis est, quae tamen ad nullum ex dictis generibus pertinet. Item exercitus aliquam peculiarem formam dicit in tali hominum collectione, quae excludi nequit a ratione accidentis, eo quod sit ens per accidens, alias nec domus ut sic, et multo minus numerus essent collocanda inter accidentia. Quod si quis dicat exercitum revocari ad figuram ratione talis compositionis, vel ad relationem ratione ordinis, eadem ratione possemus excludere situm vel habitum a peculiari genere accidentis.

7. *Quarta.*— Estque quarta difficultas huic similis, quia in humanis rebus seu moralibus sunt plures denominationes, extrinsecae quidem, tamen reales, quae ad dicta genera revocari non possunt, ut esse regem, doctorem, et similes. Neque enim hae satis excluduntur eo quod sint entia rationis: nam, licet apprehensae hae denominationes ut inhaerentes seu intrinsecae, sint entia rationis, tamen, ut in se sunt, revera sunt denominationes sumptae a formis realibus,

siguiente, o todas las denominaciones extrínsecas han de ser separadas de los géneros reales de los accidentes, o no hay razón para rechazar éstas. Pues también otras denominaciones, si se aprehenden como inherentes, serán entes de razón, como es claro en la denominación de creador; la cual, si se aprehende como tomada de alguna circunstancia temporal que adviene a Dios, es sólo relación de razón. Y esta dificultad se extiende a los actos humanos, en cuanto se denominan libres o morales; pues esa misma denominación es extrínseca; igualmente, en cuanto se denominan diligentes, o moralmente malos, o prohibidos, o preceptuados. Igualmente tiene aplicación esta dificultad a la sociedad humana, en cuanto se denomina ciudad, o república, y esa denominación no se origina del sitio o figura que surge de ese orden, sino que es moral y de diversa clase que las otras.

8. *Quinta.*— En quinto lugar, también en los seres físicos hallamos el movimiento, que es un verdadero accidente, y no está contenido en dichos géneros. Y si se dice que está excluido porque es algo incompleto y en proceso, habría que excluir por el mismo motivo la acción y la pasión; pues dicen también realidades incompletas y en proceso. Y ciertamente, si se dice que el movimiento se reduce a la acción y la pasión, o bien se reducirá como un género común a ellas, y en tal caso aquellos dos géneros no serán supremos; o como algo idéntico realmente con ellas; y en tal sentido, tampoco habría que distinguir la acción y la pasión, ya que realmente son tan idénticas entre sí como con el movimiento, y del mismo modo que se distinguen por su relación con el agente y el paciente, así también tiene el movimiento una relación propia con su término. Además, se dan en las realidades físicas causalidades de causa formal, material y final, de las cuales reciben esas causas la denominación de causas en acto; ¿por qué, pues, no han de constituir aquéllas géneros propios, lo mismo que la acción? Pues, como hemos visto en lo que precede, la acción no es otra cosa que la causalidad del agente; ahora bien, las otras causalidades son también reales y no sobrevienen de modo accidental a sus causas en menor grado que la acción al agente; por tanto, deben constituir igualmente géneros propios de accidentes.

9. *Sexta.*— La sexta dificultad puede tomarse de las realidades metafísicas, ya que esta división, por ser metafísica y adecuada al accidente en cuanto se dis-

licet extrinsecis; ergo vel omnes extrinsecae denominationes reiiciendae sunt a generibus realium accidentium, vel non est cur hae reiiciantur. Nam etiam aliae denominationes, si apprehendantur ut inhaerentes, erunt entia rationis, ut patet in denominatione creatoris; quae, si apprehendatur ut sumpta ab aliquo temporali Deo adveniente, solum est relatio rationis. Atque haec difficultas extenditur ad actus humanos, quatenus liberi denominantur seu morales; nam haec ipsa denominatio extrinseca est; item, quatenus denominantur studiosi, aut pravi moraliter, vel prohibiti, aut praecepti. Item habet locum haec difficultas in hominum congregatione, quatenus denominatur civitas aut respublica, quae denominatio non oritur ex situ vel figura consurgente ex tali ordine, sed est moralis et diversae rationis ab aliis.

8. *Quinta.*— Quinto, in rebus etiam physicis reperimus motum, qui est verum accidens, et sub illis generibus non continetur. Quod si dicas excludi, quia est incompletum quid et in fieri, eadem ratione excludendae erunt actio et passio; nam etiam dicunt res incompletas et in fieri. Vel certe, si dicas motum revocari ad actionem et passionem, aut revocabitur tamquam genus commune illis, et sic non erunt illa duo genera summa; vel tamquam in re idem cum illis; et sic etiam actio et passio non essent distinguenda, quia in re tam sunt idem inter se sicut cum motu, et sicut distinguuntur habitudine ad agens et patiens, ita motus habet propriam habitudinem ad terminum. Praeterea sunt in rebus physicis causalitates causae formalis, materialis et finalis, a quibus hae causae denominantur causae in actu; cur ergo illae non constituunt propria genera, sicut actio? Nam, ut in superioribus vidimus, actio nihil aliud est quam causalitas agentis; sed aliae causalitates sunt etiam reales, et non minus accidunt suis causis quam actio agenti; ergo aeque constituere debent propria accidentium genera.

9. *Sexta.*— Sexta difficultas sumi potest ex rebus metaphysicis, nam haec divisio, cum metaphysica sit et adaequata accidenti,

tingue de la sustancia en toda su amplitud, debe abarcar todos los accidentes de las sustancias creadas, incluso de las inmateriales; ahora bien, en esas sustancias se encuentran algunos accidentes que no están comprendidos en los géneros mencionados; por consiguiente, la división es insuficiente. La menor se prueba principalmente acerca de dos accidentes. Uno es el *donde*, ya que esas sustancias, al no ser inmensas, están definidas en algún sitio; y al no ser inmutables, cambian el mismo *donde*, lo cual es señal de que éste es en ellos un accidente; ahora bien, ese *donde* no se da por la circunscripción del lugar externo que contiene, como en las realidades corporales; por consiguiente, es un accidente de género diverso. Y si alguien afirma que incluso en las realidades corporales hay un *donde* intrínseco, distinto del lugar que circunscribe, con esto se aumenta la dificultad de dos maneras; tanto dista de quedar resuelta. En primer lugar, porque de esto se sigue que en las realidades corporales hay que distinguir dos géneros de accidentes locales (por decirlo así): uno del lugar extrínseco continente, y otro del *donde* intrínseco. En segundo lugar, porque también el *donde* corpóreo es distinto genéricamente del *donde* de las sustancias inmateriales; pues aquél es cuanto, y éste, en cambio, indivisible. El otro accidente de las sustancias inmateriales es la duración propia de éstas, pues, si en las sustancias inferiores se enumera la duración entre los accidentes y se llama tiempo, o *cuando*, ¿por qué no se hace también en las sustancias inmateriales? Y si se distingue, ciertamente es un accidente de género diverso, pues es de razón muy diferente, ya que no tiene sucesión ni extensión.

10. *Séptima.*— En séptimo lugar se enumeran entre los accidentes no sólo los que sobrevienen inmediatamente a la sustancia, sino también los que sobrevienen a los accidentes, pues, de lo contrario, ni la figura, ni el hábito u otros parecidos habrían de ser enumerados entre los accidentes. Ahora bien, los accidentes de accidentes son muchos más que los que se contienen en otros géneros; por consiguiente. Se prueba la menor, porque a cada género de accidentes le atribuye Aristóteles ciertas propiedades accidentales que no pertenecen a otros predicamentos, como a la cantidad le atribuye ser medida, y esa razón no pertenece a la esencia de la cantidad, ni es una cualidad o algo parecido, y lo mismo sucede

ut condistinguitur a substantia in tota sua latitudine, comprehendere debet omnia accidentia substantiarum creatarum, etiam immaterialium; in illis autem substantiis aliqua accidentia inveniuntur quae in his generibus non comprehenduntur; ergo est insufficiens divisio. Minor de duobus accidentibus potissimum probatur. Unum est *ubi*, nam illae substantiae, cum immensae non sint, alicubi sunt definitae; et cum immutabiles non sint, mutant ipsum *ubi*, quod est signum hoc esse quoddam accidens in illis; illud autem *ubi* non est per circumscriptionem extrinseci loci continentis, ut est in rebus corporalibus; ergo est accidens genere diversum. Quod si quis dicat etiam in rebus corporalibus esse *ubi* intrinsecum distinctum a loco circumscribente, hinc duobus modis augetur difficultas, tantum abest ut solvatur. Primo, quia hinc sequitur in rebus corporalibus distinguenda esse duo genera localium accidentium (ut sic dicam): unum, loci extrinseci continentis, aliud, *ubi* intrinseci. Secundo, quia etiam *ubi* corporeum genere diversum est ab *ubi* immaterialium substantiarum; nam illud est quantum, hoc vero indivisibile. Aliud accidens substantiarum immaterialium est propria duratio earum, nam, si in substantiis inferioribus inter accidentia numeratur duratio, et vocatur tempus vel *quando*, cur non etiam in immaterialibus substantiis? Quod si distinguitur, certe est accidens genere diversum, nam est longe alterius rationis, cum successionem non habeat neque extensionem.

10. *Septima.*— Septimo, inter accidentia non solum numerantur ea quae immediate accidunt substantiae, sed etiam ea quae accidunt accidentibus, alias, nec figura, nec habitus, vel similia numeranda essent in accidentibus. At vero accidentia accidentium multo plura sunt quam quae in aliis generibus continentur; ergo. Probatur minor, quia unicuique generi accidentium tribuit Aristoteles proprietates quasdam accidentales quae ad alia praedicamenta non pertinent; ut quantitati tribuit esse mensuram; quae ratio non est de essentia quantitatis,

con otras propiedades semejantes. Ni basta con decir que esas propiedades se reducen a los géneros a que se atribuyen, pues, de lo contrario, tampoco los restantes predicamentos se habrían de distinguir de la sustancia, ya que pueden reducirse a ella, al ser propiedades suyas.

11. Por último, podemos sacar un argumento de Aristóteles, que en los *Postpredicamentos* enumeró varias denominaciones accidentales, además de las que están contenidas en los referidos géneros de accidentes, como la simultaneidad, la anterioridad y el tener, en una significación algo diferente, etc. ¿Por qué, pues, aquéllos no constituyen varios géneros de accidentes, ya que se enumeran todos los géneros extremos?

Opiniones de los antiguos

12. Antiguamente no faltaron quienes aumentaran o disminuyeran el número de los predicamentos. Los pitagóricos ponían veinte predicamentos, como se demuestra con Aristóteles, I *Metafísica*, c. 5. Platón, en cambio, a veces los reduce todos a un solo género de ente, como en el *Sofista;* otras veces a cuatro, como en el *Filebo*. Otros, por su parte, establecieron mayor o menor número, como puede verse en Simplicio y Véneto, al principio de *Postpraedicam.;* y Filopón, I *Prior.*, c. 2.

Se examina la solución verdadera y la primera razón de suficiencia

13. Sin embargo, es una verdad tan admitida para los filósofos el número de diez predicamentos, y consiguientemente el número de nueve géneros de accidentes, además de la sustancia, que se juzga casi temerario en filosofía poner en duda esto. Por consiguiente, supongámoslo como cierto por el común sentir y hablar de todos, e investiguemos la razón de la suficiencia de esa división. Pues lo que algunos pretenden de que se ha de admitir como recibida por la autoridad de muchos que lo afirman, no es filosófico. En cambio, lo que dicen otros, que es una verdad evidente por sí, no es verdadero; pues, ¿qué conexión evidente e inmediata se da entre esos extremos? Por consiguiente, en general la razón de

neque est qualitas vel aliquid simile, et idem est de aliis similibus proprietatibus. Nec satis est dicere has proprietates reduci ad ea genera quibus tribuuntur, alias nec caetera praedicamenta distinguenda essent a substantia, quia ad illam revocari possunt, cum sint proprietates eius.

11. Ultimo, sumere possumus argumenta ex Aristotele, qui in Postpraedicam. numeravit plures denominationes accidentales, praeter eas quae in dictis generibus accidentium continentur, ut esse simul, prius, et habere, in quadam alia significatione, etc. Cur ergo illae non constituunt plura genera accidentium, cum extrema omnia genera numerentur?

Antiquorum opiniones

12. Olim non defuerunt qui praedicamentorum numerum vel augerent vel minuerent. Pythagorici ponebant viginti praedicamenta, ut sumitur ex Aristotele, I Metaph., c. 5. Plato vero interdum ad unum genus entis omnia revocat, ut in Sophista; interdum vero ad quatuor, ut in Philebo. Alii vero plura, alii autem pauciora posuerunt, ut videre licet apud Simpl. et Venet., in principio Praedicamentorum; et Philopon., I Prior., c. 2.

Vera resolutio et prima ratio sufficientiae examinatur

13. Iam vero, tam est receptum philosophicum dogma de numero decem praedicamentorum, et consequenter de numero novem generum accidentium praeter substantiam, ut quasi temerarium in philosophia existimetur hoc in dubium revocare. Illud ergo ut certum supponamus ex communi sensu et ore omnium. Et rationem sufficientiae illius divisionis investigemus. Quod enim quidam volunt, sumendam esse ut creditam ex auctoritate multorum dicentium, philosophicum non est. Quod vero aiunt alii, esse veritatem hanc per se notam, verum non est; quae est enim evidens ac immediata connexio inter illa extrema? Communiter, ergo, ratio huius sufficientiae sic sumi solet,

dicha suficiencia suele tomarse así, pues, omitida la sustancia que existe por sí y constituye el primer género, los géneros de los accidentes deben distinguirse por su relación a la sustancia. Por tanto, el accidente, o bien modifica intrínsecamente la sustancia, o sólo extrínsecamente. Si la modifica intrínsecamente, lo hace o bien de modo absoluto o relativo. Y si absolutamente, o bien por razón de la materia, como la cantidad, o por razón de la forma, como la cualidad. Y relativamente, o sea, como relación. En cambio, si lo hace de modo extrínseco, o bien es en orden a la potencia activa, o a la pasiva, o a ninguna de ellas. En el primer sentido se establece la acción; en el segundo, la pasión. Y si se da el tercer modo, hay que distinguir todavía, porque, o bien dicha modificación conviene a manera de medida, o no. Y nuevamente, si conviene como medida, o es medida de la cantidad absolutamente, y se constituye el *donde*, o es con un cierto orden de partes, y se constituye el *sitio*, o es medida de la duración, y se constituye el tiempo. En cambio, si no tiene razón de medida, se constituye el hábito. Esta razón o suficiencia se ha tomado de Santo Tomás, V *Metaph.*, lec. 9, y la admiten los escritores modernos.

14. *Dificultades que tiene la precedente razón de suficiencia.*— Sin embargo, es difícil por muchas razones. En primer lugar, porque se enumeran erróneamente los seis últimos predicamentos entre las formas que denominan extrínsecamente. Pues la pasión no denomina extrínsecamente, sino de modo intrínseco, como es claro por sí. Y si se afirma que denomina extrínsecamente porque dice relación a un agente extrínseco, por la misma razón cualquier relación, es más, incluso todo hábito y los actos inmanentes se diría que denominan extrínsecamente, ya que dicen referencia a términos u objetos extrínsecos. Responden algunos que, aunque la pasión inhiera a veces de modo intrínseco, sin embargo no lo hace siempre; pues, cuando uno se mueve localmente, o se pone un vestido, o es atado con cadenas, padece algo aun cuando la forma por la que lo padece no inhiera en él, ya que ni inhiere en él el lugar en que entra, ni el vestido que se pone, ni las cadenas con que es atado. Sin embargo, esto no se dice con razón: en efecto, toda pasión física y verdadera inhiere en el paciente; pues nadie se dice que padece verdadera-

nam, praetermissa substantia, quae per se est et primum genus constituit, accidentium genera per habitudinem ad substantiam distingui debent. Aut ergo accidens intrinsece afficit substantiam, vel tantum extrinsece. Si intrinsece, aut absolute aut relative. Et absolute, aut ratione materiae, ut quantitas, vel ratione formae, ut qualitas. Relative autem, aut ad aliquid. Si vero extrinsece, aut in ordine ad potentiam activam, vel ad passivam, vel ad neutram earum. Primo modo constituitur actio; secundo, passio. Si vero tertio modo, ulterius distinguendum est, nam vel talis affectio convenit per modum mensurae, aut non. Et rursus, si per modum mensurae, aut est mensura quantitatis absolute, et constituitur *ubi*, aut cum certo ordine partium, et constituitur *situs*, aut est mensura durationis, et constituitur tempus. Si vero non habet rationem mensurae, constituitur *habitus*. Haec ratio vel sufficientia desumpta est ex D. Thoma, V Metaph., lect. 9. Eamque amplectuntur moderni Scriptores.

14. *Quot difficultates patiatur praecedens sufficientiae ratio.*— Est tamen difficilis ex multis capitibus. Primo, quia falso numerantur omnia sex ultima praedicamenta inter formas extrinsecus denominantes. Nam passio non denominat extrinsece, sed intrinsece, ut per se notum est. Quod si dicatur extrinsece denominans, quia respicit extrinsecum agens, eadem ratione omnis relatio, immo et omnis habitus et actus immanentes dicentur extrinsece denominare, quia respicunt terminos vel obiecta extrinseca. Respondent aliqui [1], licet passio interdum intrinsece inhaereat, tamen non semper; nam, cum aliquis movetur localiter, aut veste induitur, aut vinculis ligatur, aliquid patitur, quamvis ei non inhaereat forma a qua patitur, quia nec locus quem ingreditur ei inhaeret, nec vestis qua induitur, nec vincula quibus ligatur. Sed hoc non recte dicitur; omnis enim physica et vera passio patienti inhaeret; nullus enim

[1] Vide Hervaeum, Quodl. I, q. 9; Fonsecam, V Metaph., c. 7, q. 2, sec. 3.

mente a causa de una denominación extrínseca, como enseña manifiestamente Aristóteles, III de la *Física*, c. 3, y III *De Anima*, c. 2; y allí mismo el Comentador, Santo Tomás y todos. Por lo demás, como la acción se ha dividido en inmanente y transeúnte, así tendría que dividirse la pasión. Y los ejemplos ésos no prueban nada, pues la mutación que se da en el movimiento local inhiere intrínsecamente en el móvil, de acuerdo con la sana filosofía; pues el término propio de dicho movimiento no es el lugar extrínseco, sino algo intrínseco al mismo móvil, como explicaremos después en el predicamento *donde*. En cambio, cuando alguien se pone un vestido, si imaginamos que esto sucede sin mutación local suya, no se da ahí pasión alguna, lo mismo que no padece nada una columna cuando es rodeada por una corriente de aire o de agua. Por consiguiente, en el caso de ponerse un vestido se da pasión únicamente en cuanto se mezcla ahí una mutación local. De modo parecido, las cadenas, si se consideran precisivamente en cuanto se ponen localmente junto a los miembros, no constituyen una pasión física; y, en cuanto los afectan con un dolor o una alteración, no son la forma misma de la pasión, sino los instrumentos; en cambio, la pasión que producen inhiere intrínsecamente. Por consiguiente, ninguna pasión es una forma que denomine extrínsecamente. Además, el sitio no inhiere de modo extrínseco, sino intrínseco; pues estar sentado y estar de pie son modos intrínsecos.

15. *De qué modo prueba San Agustín esta suficiencia.*— Por ello, San Agustín, de modo más aparentemente aceptable, en el lib. *Praedicament.*, c. 8 —y le imita Isidoro—, lib. II *Origin.*, c. sobre las Categorías, divide en tres clases estos nueve géneros de accidentes, porque tres se dan dentro de la sustancia: la cantidad, cualidad y sitio; y tres fuera de ella: *donde, cuando* y hábito; tres, en parte fuera y en parte dentro: relación, acción y pasión. Pero, acerca de este mismo *donde*, el problema grave es si se da dentro o fuera; y también acerca del *cuando*, como veremos después. En contra de Agustín está también que de muchas cualidades puede decirse que, en parte, están dentro y, en parte, fuera, si basta para esto tener relación a cosas extrínsecas. Y a veces la pasión no está fuera de ningún modo, si es meramente inmanente. Además, en la suficiencia anterior no se da ninguna razón de por qué la medida de la cualidad y de la duración constituyen predicamen-

vere pati dicitur propter extrinsecam denominationem, ut Aristoteles aperte docet, III Phys., c. 3, et III de Anima, c. 2; et ibi Commentator, D. Thomas et omnes. Alioqui, sicut actio divisa est in transeuntem et immanentem, ita fuisset passio dividenda. Neque exempla illa quidquam probant, nam mutatio quae est in motu locali intrinsece inhaeret mobili iuxta veram philosophiam; nam terminus proprius illius motus non est locus extrinsecus, sed aliquid intrinsecum ipsi mobili, ut infra, in praedicamento *ubi*, declarabimus. Dum vero aliquis veste induitur, si fingamus id fieri sine mutatione eius locali, nulla est ibi passio, sicut quando columna affluente aqua vel aere circumdatur, nihil patitur. Solum ergo intercedit passio inter induendam vestem, quatenus miscetur ibi mutatio localis. Similiter vincula, si praecise considerentur quatenus localiter coniunguntur membris, non efficiunt passionem physicam; quatenus vero dolore vel alteratione afficiunt, non sunt ipsa forma passionis, sed instrumenta; passio autem quam efficiunt inhaeret intrinsece. Nulla ergo passio est forma extrinsece denominans. Praeterea situs non extrinsece, sed intrinsece inhaeret; nam sedere et stare modi sunt intrinseci.

15. *Qualiter D. Aug. sufficientiam hanc probet.*— Quapropter apparentius D. Augustinus, in libro Praedicamentorum, c. 8, quem imitatur Isidorus, lib. II Origin., c. de Categoriis, in tres classes distinguit haec novem genera accidentium, quia tria sunt intra substantiam, quantitas, qualitas et situs; tria extra, *ubi, quando* et *habitus;* tria partim intra, partim extra, ad aliquid, agere, et pati. Sed de ipso etiam *ubi* quaestio magna est an sit extra vel intra; et de *quando*, ut postea videbimus. Contra Augustinum etiam est, quia multae qualitates dici possunt esse partim intra, partim extra, si ad hoc sufficit habere habitudinem ad extrinseca. Et interdum passio nullo modo est extra, si sit mere immanens. Praeterea, in priori sufficientia nulla ratio redditur cur mensurae quantitatis et durationis praedicamenta constituant, et non mensura intensionis vel perfectionis.

tos, y no la medida de la intensidad o de la perfección. Ni se ve la razón de por qué no pueda tener el vestido razón de medida, como la tiene el lugar; pues también se requiere igualdad entre el vestido y lo vestido; más todavía, como argumentábamos antes, el vestido tiene razón de cierto lugar. Finalmente, no se da ninguna razón de por qué un predicado extrínseco que no incluye razón de medida es solamente uno, a pesar de que al argüir parece que han enumerado como probables muchos otros.

Se examina otra razón de suficiencia

16. Algunos escotistas deducen de otro modo esta suficiencia, a saber: unos accidentes son absolutos y otros relativos; los absolutos son la cantidad o la cualidad; los relativos, uno se origina intrínsecamente, y es algo, y otro sobreviene extrínsecamente. Y éste, por su parte, o bien pertenece a la causalidad, o a la medida, o al orden. Si pertenece a la causalidad, es de modo activo o de modo pasivo, y así se establecen la acción y la pasión. Si a la medida, o es una cantidad de lo permanente, y tenemos así el *donde,* o una cantidad de lo sucesivo, y tenemos el *cuando.* Si al orden, o es de las partes, y es el *sitio;* o es de un todo, y es el *hábito.* Pero en esta suficiencia se encierran algunas de las dificultades aludidas en lo que precede; y además anda mezclada en esto la distinción aquella de las relaciones que sobrevienen intrínseca o extrínsecamente, la cual no sólo parece falsa a muchos, sino que cuando menos es incertísima, y, por lo mismo, inadecuada para explicar una cosa cierta. Y, finalmente, en todas aquellas subdivisiones no se da ninguna razón de ellas, sino que se toman arbitrariamente, y en ellas no se explican rectamente las razones de algunos predicamentos, como, por ejemplo, que el hábito sea un orden del todo; pues también el lugar puede decirse orden del todo, y otros problemas que tocaremos en sus lugares.

17. *Qué razón de suficiencia asigna Ockam.*— Procediendo de otro modo, Ockam, en su *Logica,* I p., c. 41, y en *Quodl.* V, q. 22, infiere esta suficiencia de la suficiencia de las preguntas que pueden hacerse acerca de la sustancia primera, a saber, su magnitud, cualidad, etc., y enumera así nueve interrogaciones. Sin embar-

Neque etiam apparet cur, sicut locus dicitur habere rationem mensurae, non possit vestis illam habere; nam etiam requiritur aequalitas inter vestem et vestitum; immo, ut supra argumentabar, vestis habet rationem cuiusdam loci. Denique nulla redditur ratio cur praedicatum extrinsecum non includens rationem mensurae sit unicum tantum, cum multa alia videantur inter arguendum probabiliter numerasse.

Alia ratio sufficientiae expenditur

16. Aliter deducunt hanc sufficientiam quidam scotistae, nimirum, accidens aliud esse absolutum, aliud respectivum; absolutum esse quantitatem vel qualitatem; respectivum, aliud esse intrinsecus adveniens, et esse aliquid, aliud extrinsecus adveniens. Et hoc rursus aut pertinet ad causalitatem, aut ad mensuram, aut ad ordinem. Si ad causalitatem, vel active vel passive, et sic constituitur actio et passio. Si ad mensuram, vel quantitas permanentis, et sic est ubi, vel successivae, et est *quando.* Si ad ordinem, aut partium, et est *situs;* aut totius, et est *habitus.* Sed in hac sufficientia sunt aliquae difficultates tactae in praecedenti; et praeterea miscetur in ea distinctio illa relationum intrinsecus et extrinsecus advenientium, quae et a multis censetur falso conficta, et ut minimum est incertissima, et ideo inepta ad rem certam explicandam. Ac denique in omnibus illis subdivisionibus, nulla ratio earum redditur, sed voluntarie assumuntur, et in eis rationes aliquorum praedicamentorum non recte explicantur, ut, verbi gratia, quod habitus sit ordo totius; nam etiam locus potest dici ordo totius, et alia quae in suis locis tractabimus.

17. *Ocham qualem sufficientiae rationem assignet.*— Aliter Ocham, in sua Logica, I p., c. 41, et Quodl. V, q. 22, colligit hanc sufficientiam ex sufficientia interrogationum quae de prima substantia fieri possunt, scilicet, quanta sit, qualis, etc., atque ita numerat novem interrogationes. Verum tamen

go, no da ninguna razón de este número en las mismas interrogaciones y, por tanto, mantiene la misma dificultad.

De dónde se saca la suficiencia de la división

18. Por lo cual, tengo por cierto lo que afirman que dijo Avicena, que no puede demostrarse *a priori* y con una razón propia que exista ese número de géneros supremos y no otro mayor o menor. Por lo cual, tampoco Aristóteles pretendió demostrarlo en parte alguna, sino que lo supone siempre como cierto. Y puede explicarse de este modo, porque, igual que no puede demostrarse la existencia del objeto propio de una ciencia, sino que se ha de suponer, así tampoco demuestra la metafísica el ente, sino que lo supone, y por la misma razón no demuestra *a priori* que existan algunos géneros primeros contenidos bajo el ente; pues la razón es la misma en ambos casos. Más aún, los que piensan que el ente no tiene un concepto objetivo, dirán que no se supone de otro modo que el ente existe, sino suponiendo que existen estos géneros supremos. Añado que, en general, es probable que siempre que se dividen los grados, géneros o especies de las cosas, no puede demostrarse *a priori* que se trata de ese número y no de otro mayor, excepto cuando la división se reduce a dos miembros que se oponen por contradicción; pues entonces es menester que todo lo que queda comprendido dentro de la división esté contenido en uno de esos dos miembros. En cambio, cuando se hace la división por medio de varias diferencias o modos positivos, no veo de qué manera pueda demostrarse *a priori* que se ha de dividir ese número de miembros y no más. Como decíamos en lo que precede, aunque sólo dividamos cuatro grados de sustancias, no se demuestra que no existan más, al menos posibles, sino que se muestra únicamente que no hay más grados que sean conocidos por nosotros, y de ahí puede conjeturarse a lo sumo que no son posibles más. Por consiguiente, acerca de los diez géneros supremos pienso así, a saber, que su suficiencia no nos consta por otro camino, sino porque en todos los efectos que experimentamos no se nos aparecen más géneros de entes; y todos éstos aparecen como primariamente diversos en sus razones, de tal manera que no convienen en ningún otro género; y que esto sea así no puede mostrarse mejor que respondiendo a las dificultades propuestas. Sin embargo,

huius numeri nullam rationem reddit in interrogationibus ipsis, atque ita eamdem relinquit difficultatem.

Unde divisionis sufficientia habeatur

18. Quorcirca verum esse existimo quod Avicen. dixisse referunt, non posse ratione propria et a priori demonstrari tot esse genera summa, et non plura nec pauciora. Unde neque Aristoteles alicubi hoc demonstrare conatus est, sed tamquam certum id semper supponit. Potestque in hunc modum declarari, quia, sicut de subiecto scientiae non potest demonstrari an sit, sed id supponendum est, ita etiam metaphysica non demonstrat, sed supponit ens, et pari ratione non demonstrat a priori esse aliqua prima genera sub ente contenta; nam eadem est utriusque ratio. Immo, qui putant ens non habere conceptum obiectivum, dicent non aliter supponi ens esse quam supponendo haec summa genera esse. Addo in universum esse probabile quoties dividuntur gradus, genera aut species rerum, non posse a priori demonstrari tot esse et non plura, nisi tunc solum quando ad duo membra contradictorie opposita revocatur divisio; nam tunc necesse est omnia sub diviso comprehensa in alterutro illorum membrorum contineri. At vero quando divisio fit per plures differentias aut modos positivos, non video quomodo possit a priori demonstrari tot esse membra dividenda et non plura. Sicut in superioribus dicebamus, quamvis solum dividantur a nobis quatuor substantiarum gradus, non tamen demonstrari non esse plures, saltem possibiles, sed solum ostendi non esse plures nobis notos, et inde ad summum posse coniici non esse plures possibiles. Ita ergo censeo de decem generibus summis, nimirum, eorum sufficientiam non aliter nobis constare quam quia ex omnibus effectibus quos experimur non innotescunt nobis plura genera entium; haec autem omnia inveniuntur primo diversa in rationibus suis, ita ut in nullo alio genere conveniant; quod autem hoc ita sit, non potest melius ostendi quam respondendo difficultatibus propositis. Hoc autem in prae-

esto no puede llevarse a cabo con exactitud en la cuestión presente, ya que aquéllas se refieren a las materias de todos los predicamentos y dependen del perfecto conocimiento de éstos; y, por ello, indicaremos aquí brevemente algunas cosas, y en las demás habrá que aguardar a la exposición de cada uno de los predicamentos.

De dónde se saca la diversidad primaria entre los géneros de los accidentes

19. *Impugnación.*— Por tanto, para tratar acerca de la dificultad del primer punto, hay que ver, en primer lugar, qué grado de distinción es necesario para multiplicar los géneros supremos de los accidentes, y de dónde se ha de tomar. En efecto, cuánto deben distinguirse los géneros de los accidentes del género de la sustancia, se ha tratado ya antes. Por consiguiente, afirman algunos que para distinguir los géneros de los accidentes es necesaria una distinción real mutua de las cosas contenidas bajo esos géneros, porque no sólo se distinguen como entes reales, sino que tienen diversidad máxima, ya que no convienen en nada, ni se mezclan entre sí, como afirma Aristóteles, VIII de la *Metafísica,* c. últ., y I *Poster.,* c. 11. Y, por ello, parecen exigir una distinción real. Pero, sin embargo, de acuerdo con este parecer, serían pocos los predicamentos accidentales. En efecto, como se verá por lo que sigue, lo mismo que son solamente dos los predicamentos distintos realmente de la sustancia por sí mismos, a saber, la cantidad y la cualidad, así también son solamente ésos los que en los predicamentos de los accidentes son realmente y por sí mismos distintos entre sí. Y digo *por sí mismos* porque, por razón de estos predicamentos que se distinguen entre sí realmente, pueden distinguirse los otros realmente, ya sea de alguno de éstos, ya entre sí, como, por ejemplo, la acción de alteración, por tender a la cualidad e identificarse realmente con ella, se distingue realmente de la sustancia y de la cantidad, y de todas aquellas cosas de las que se distingue realmente esa cualidad, y lo mismo sucede con todos los otros accidentes. Pues que en todos los restantes no se da esa distinción real por sí misma es manifiesto, ya que ni las relaciones se distinguen de sus fundamentos, ni los seis últimos predicamentos son con propiedad entes, sino, a lo sumo, modos de los entes, como se verá por su exposición. Más todavía, tampoco la cualidad

senti quaestione non potest exacte fieri, quia illae attingunt omnium praedicamentorum materias et ex eorum perfecta cognitione pendent; et ideo breviter hic aliqua indicabimus et in caeteris expectanda est singulorum praedicamentorum tractatio.

Unde sumatur prima diversitas inter genera accidentium

19. *Impugnatur.*— Ut ergo de primi capitis difficultate dicamus, videndum imprimis est quanta distinctio necessaria sit ad genera summa accidentium multiplicanda, et unde sumenda sit. Quantum enim distingui debeant accidentium genera a genere substantiae, iam supra tractatum est. Dicunt ergo aliqui [1], ad distinguenda genera accidentium necessariam esse mutuam realem distinctionem rerum sub illis generibus contentarum, quia et distinguuntur ut entia realia, et summam habent diversitatem, cum in nullo conveniant, nec inter se misceantur, ut Aristoteles ait, VIII Metaph., c. ult., et I Poster., c. 11. Et ideo videntur requirere distinctionem realem. Sed tamen iuxta hanc sententiam pauca quidem essent praedicamenta accidentium. Nam, ut ex sequenti constabit, sicut duo tantum sunt praedicamenta a substantia realiter distincta per sese, scilicet, quantitas et qualitas, ita etiam eadem tantum sunt in praedicamentis accidentium realiter ac per sese inter se distincta. Dico autem *per sese,* quia ratione horum praedicamentorum, quae inter se realiter distinguuntur, possunt alia distingui realiter vel ab aliquo istorum, vel inter se, ut actio, verbi gratia, alterationis, quia ad qualitatem tendit et cum ea realiter identificatur, distinguitur realiter a substantia et quantitate et ab omnibus a quibus qualitas illa realiter distinguitur, et idem est in omnibus aliis accidentibus. Nam quod in caeteris omnibus non interveniat per se illa realis distinctio, patet, quia nec relationes distinguuntur a suis fundamentis, neque sex ultima praedicamenta sunt propria entia, sed ad summum modi entium, ut ex discursu constabit. Quin potius nec qualitas secundum totam latitu-

[1] Paul. Ven., in sua Metaph., c. 21.

—en toda su amplitud— se distingue realmente de la cantidad, pues la figura no es una realidad distinta de la cantidad, sino un modo suyo, por lo cual tampoco se distingue por sí realmente de la sustancia, sino por medio de la cantidad. Finalmente, hemos mostrado antes que para distinguir en general el género del accidente de la sustancia no se requiere necesariamente una distinción real; por consiguiente, mucho menos será necesaria entre los accidentes.

Segunda opinión

20. La segunda opinión, muy extendida, parece que afirma que, al menos entre los diversos géneros de accidentes, es necesaria una distinción modal que sea verdadera distinción actual y *ex natura rei,* antecedente en la realidad a la operación de la mente; de tal manera que, o un género del accidente sea modo del otro, o ambos sean modos distintos de un tercero. Y al menos el fundamento de la opinión precedente parece demostrar esto, que tales géneros se distinguen en el ámbito del ente y son primariamente diversos. En segundo lugar se confirma mejor, porque las realidades que se distinguen en género subalterno o en especie dentro del mismo predicamento del accidente, es menester que se distingan al menos modalmente; por consiguiente, mucho más las que se distinguen con un género predicamental. Y la consecuencia es clara, porque es mucho mayor la diversidad y distinción que se da entre los géneros predicamentales, ya que ni siquiera pueden tener algunas de las diferencias comunes que pueden tener las realidades de un mismo predicamento. El antecedente es manifiesto porque la distinción específica es una distinción verdadera y esencial; por consiguiente, si se da entre extremos reales, es una distinción de esencias reales, pues la mera distinción de razón entre cosas que son reales no es suficiente para que se digan esencialmente diversas, a la manera como no pueden llamarse esencialmente distintas la sabiduría y la justicia divina. En tercer lugar, urge en el caso presente la dificultad aludida al principio, ya que, si por lo menos no interviene esta distinción entre los géneros supremos, no puede haber explicación de por qué se distinguen diez predicamentos más bien que un número mayor o menor, pues, en el orden conceptual, o bien pueden distinguirse más modos, o pueden éstos reducirse a un número menor

dinem suam realiter a quantitate distinguitur, nam figura non est res distincta a quantitate, sed modus eius, unde nec per sese a substantia distinguitur realiter, sed per quantitatem. Denique supra ostendimus, ad distinguendum in universum genus accidentis a substantia, non esse necessariam realem distinctionem; multo ergo minus necessaria erit inter accidentia.

Secunda opinio

20. Secunda sententia, et valde communis, esse videtur saltem esse necessariam distinctionem modalem inter diversa genera accidentium, quae sit vera distinctio actualis et ex natura rei, antecedens in re operationem mentis; ita ut vel unum genus accidentis sit modus alterius, vel ambo sint distincti modi alicuius tertii. Et hoc saltem videtur convincere fundamentum praecedentis sententiae, quod haec genera distinguuntur sub ente et sunt primo diversa. Secundo confirmatur amplius, quia quae distinguuntur genere subalterno vel specie in eodem praedicamento accidentis, necesse est distingui saltem modaliter; ergo multo magis quae praedicamentali genere distinguuntur. Patet consequentia, quia multo maior est diversitas et distinctio inter genera praedicamentalia, cum nec differentias aliquas possint habere communes, quas habere possunt res eiusdem praedicamenti. Et antecedens patet, quia distinctio specifica est vera et essentialis distinctio; ergo, si sit inter extrema realia, est distinctio essentiarum realium, nam sola distinctio rationis inter ea quae sunt realia non satis est ut ea dicantur essentialiter diversa, ut sapientia et iustitia divina non possunt dici essentialiter distincta. Tertio, ad hoc urget difficultas in principio tacta, quia si haec saltem distinctio non intercedit inter genera summa, non potest reddi ratio cur decem potius quam plura vel pauciora distinguantur, quia secundum rationem, vel possunt plures modi distingui, vel hi possunt ad pauciora capita revocari. Quarto, quia, ut genus

de grupos. En cuarto lugar, porque, para que un género cualquiera de accidente se distinga del género de la sustancia, es menester, por lo menos, una distinción modal entre ellos; por consiguiente, también para distinguir entre sí los géneros supremos de los accidentes. La consecuencia es clara, porque son tan primariamente diversos los géneros de los accidentes entre sí, como respecto de la sustancia.

21. *Refutación.*— Sin embargo, esta opinión no puede defenderse en general; pues, en primer lugar, acerca de todas las relaciones predicamentales es para mí muy probable que actualmente no se distingan en la realidad, respecto de sus fundamentos, ni como una cosa, ni como un modo distinto *ex natura rei,* sino sólo conceptualmente, o sea, por la connotación del otro extremo. En segundo lugar, sobre la acción y la pasión entre sí es casi general la opinión de que no se distinguen actualmente *ex natura rei,* y que, sin embargo, constituyen predicamentos diversos. Por causa de este argumento sobre todo, se apartan de la opinión referida Soncinas, V *Metaph.,* q. 13, y Iavello, q. 16, que afirma lo mismo sobre la relación y el fundamento; y se verá más ampliamente por lo que digamos después sobre la acción y la pasión. Además, el *sitio* y el *donde,* si se toman proporcionalmente como *sitio* y *donde* intrínsecos, o como extrínsecos, no pueden distinguirse entre sí *ex natura rei.* Más todavía, tampoco el lugar tomado como lugar extrínseco se distingue *ex natura rei* de la superficie, sino sólo por la connotación. Y lo mismo ocurre con el vestido, en cuanto tiene razón de hábito y denomina al que está vestido; pues por esto no se añade, mediante el vestido, ningún modo real sobre la cantidad, figura y sitio de aquél. Y lo mismo, finalmente, ocurre con el *cuando,* ya sea su forma la duración en general, ya sea el tiempo, puesto que ni se distingue *ex natura rei* la duración de la cosa que dura, ni el tiempo del movimiento. Todo esto lo tomamos ahora como más probable para nosotros; con todo, se ha de probar en lo que sigue. Por lo cual, opino que, si el número de los predicamentos, además de aquellos tres que se distinguen entre sí realmente, hubiese de ser completado solamente con los otros modos accidentales actualmente distintos en la realidad y primariamente diversos, tanto entre sí como respecto de los tres citados predicamentos, solamente podrían añadirse a aquellos tres otros dos, a saber,

aliquod accidentis a genere substantiae distinguatur, necessaria est saltem modalis distinctio inter illa; ergo et ad distinguendum summa genera accidentium inter se. Patet consequentia, quia tam sunt primo diversa genera accidentium inter se quam a substantia.

21. *Improbatur.*— Haec vero sententia non potest in universum defendi; nam imprimis de relationibus omnibus praedicamentalibus est mihi probabilissimum non distingui actu a parte rei a suis fundamentis, nec tamquam rem, nec tamquam modum ex natura rei distinctum, sed solum ratione seu connotatione alterius extremi. Deinde, de actione et passione inter se est fere[1] communis sententia non distingui actualiter ex natura rei, et tamen constituunt diversa praedicamenta. Propter quod praecipue argumentum recedunt a dicta sententia Sonc., V Metaph., q. 13, et Iavell., q. 16, qui idem ait de relatione et fundamento; constabitque latius ex dicendis infra de actione et passione. Praeterea *situs* et *ubi,* si proportionaliter sumantur pro *situ* et *ubi* intrinsecis, vel pro extrinsecis, non possunt inter se ex natura rei distingui. Immo et locus sumptus pro loco extrinseco non distinguitur ex natura rei a superficie, sed tantum connotatione. Idem etiam est de veste, ut habet rationem habitus, et denominat vestitum; nullus enim modus realis per hoc additur veste supra quantitatem, et figuram ac situm eius. Idem denique est de *quando,* sive forma eius sit duratio in communi, sive tempus, quia nec duratio a re quae durat, nec tempus a motu ex natura rei distinguitur. Quae omnia nunc sumimus ut probabiliora nobis, in sequentibus autem probanda sunt. Quocirca opinor, si numerus praedicamentorum ultra illa tria quae realiter inter se distinguuntur, solum esset complendus ex aliis modis accidentalibus in re ipsa actualiter distinctis ac primo diversis, tam inter se quam ab illis tribus praedicamentis, solum posse illis tribus addi alia duo, scilicet, dependentiam seu actio-

[1] En algunas ediciones, p. ej., en la Vivès, está sustituida por *vere.* (N. de los EE.)

la dependencia o la acción y el *donde,* o a lo más tres, si es que tal vez algunas relaciones expresan modos propios distintos *ex natura rei,* de lo cual trataremos después.

Opinión tercera y su aceptación

22. La tercera opinión es la que juzga que, para la distinción de los predicamentos, basta con la distinción según nuestro modo de concebir, fundada en la realidad, la cual llaman algunos distinción de razón raciocinada, y otros distinción formal. Así piensan Soncinas y Iavello, y más ampliamente Capréolo, *In I,* dist. 8, q. 2, ad 18 y 19; Ockam, *In I,* dist. 24, q. 2, ad 1 en favor de la op. 1.ª, y dist. 3, q. 3, donde trata de las relaciones, e *In II,* q. 2, y *Quodl.* V, q. 22; Enrique, en la *Summa,* a. 32, q. 5. Y esto mismo piensan los que dicen que los predicamentos se distinguen según los diversos modos de predicar acerca de la sustancia primera, que es el fundamento de todos los predicamentos. De este modo se expresa Santo Tomás, V *Metaph.,* lec. 9, y XI *Metaph.,* lec. 9, al final; y Alejandro de Hales, V *Metaph.,* text. 14, donde también indica esto el Comentador. Pero como el modo de predicarse sigue al modo de ser, como afirma Santo Tomás en el primer lugar citado antes, por ello viene a ser lo mismo decir que los predicamentos se distinguen según sus diversos modos de ser, como se expresa Santo Tomás en la q. 1 *De Veritate,* a. 1, y otros varios de los mencionados autores; con tal de que entendamos que esos diversos modos de ser no es preciso que sean actualmente distintos en la realidad, sino que tienen fundamento suficiente, por razón del cual pueden distinguirse conceptualmente de tal manera que de ellos surjan unos modos de predicación primariamente diversos según la razón de concebir y de abstraer los diversos géneros.

23. Ahora bien, esta opinión expuesta así se prueba suficientemente con lo que se dijo en contra de las otras, pues, si los predicamentos de los accidentes no se distinguen entre sí ni realmente ni *ex natura rei* o modalmente, no pueden distinguirse de otra manera que conceptualmente, porque no queda otro modo de distinción y, sin embargo, es preciso que medie alguna distinción entre los predicamentos. Además, como en la distinción de razón se da cierta amplitud, es

nem, et *ubi,* vel ad summum tria, si fortasse aliquae relationes dicunt proprios modos ex natura rei distinctos, de quo postea.

Tertia sententia eiusque approbatio

22. Est ergo tertia opinio, quae ad praedicamentorum distinctionem sufficere censet distinctionem ex modo concipiendi nostro fundato in re, quae a quibusdam vocatur distinctio rationis ratiocinatae, ab aliis appellatur distinctio formalis. Ita sentiunt Sonc. et Iavell., et latius Capreol., In I, dist. 8, q. 2, ad 18 et 19; Ocham, In I, dist. 24, q. 2, ad 1 pro prima opinione, et dist. 3, q. 3, ubi agit de relationibus, et In II, q. 2, et Quodl. V, q. 22; Henric., in Summa, a. 32, q. 5. Et hoc ipsum sentiunt qui dicunt praedicamenta distingui penes diversos modos praedicandi de prima substantia, quae est fundamentum praedicamentorum omnium. Quomodo loquitur D. Thomas, V Metaph., lect. 9, et XI Metaph., lect. 9, in fine; et Alex. Alens., V Metpah., text. 14, ubi etiam Commentator id significat. Quia vero modus praedicandi consequitur modum essendi, ut D. Thomas priori loco supra citato dicit, ideo in idem redit dicere praedicamenta distingui penes diversos modos essendi, ut loquitur D. Thomas, q. 1, de Veritate, a. 1, et nonnulli alii ex praedictis auctoribus, dummodo intelligamus illos diversos modos essendi non oportere esse actu distinctos a parte rei, sed habere sufficiens fundamentum, ratione cuius possint ita ratione distingui ut ex eis consurgant modi praedicandi primo diversi secundum rationem concipiendi et abstrahendi diversa genera.

23. Haec autem sententia sic exposita sufficienter probatur ex dictis contra alias, nam, si praedicamenta accidentium non distinguuntur inter se realiter, nec ex natura rei, aut modaliter, non possunt nisi ratione distingui, quia non superest alius distinctionis modus, cum tamen necesse sit distinctionem aliquam inter praedicamenta intervenire. Rursus, cum in distinctione rationis sit latitudo,

preciso que esta distinción de los predicamentos sea máxima; porque, en primer lugar, no puede ser solamente de razón raciocinante, ya que ésta no tiene fundamento en la realidad, sino que se finge o surge solamente por la comparación que establece el entendimiento; por esto puede multiplicarse hasta el infinito; por consiguiente, la distinción de razón debe ser tal que tenga un fundamento en la realidad. Y como los géneros de los predicamentos, tal como nosotros los concebimos y abstraemos, son primariamente diversos, es preciso que el fundamento de esta distinción sea tal que surjan de él relaciones o modos de denominación de la primera sustancia, que no puedan reducirse a un concepto genérico. Por lo cual, aun cuando entre las mismas formas o cuasi formas de los diversos predicamentos no haya siempre una distinción actual en la realidad, sin embargo la distinción conceptual de ellas se toma siempre de la comparación o relación con realidades realmente distintas, como la de la acción y la pasión se toma por la comparación con el principio de acción o de pasión, y así en lo demás. Todo esto se verá mejor con la explicación de todos los predicamentos.

Se resuelven los fundamentos de las otras opiniones

24. *Primero.*— Ni se oponen a esto los motivos de las demás opiniones expuestas hace poco. Pues al primero hay que responder que para distinguir los diversos géneros dentro del ente es necesario que todos ellos sean reales, pero no que sean distintos actualmente en la realidad; porque la distinción de algunos géneros puede darse en el orden conceptual. Y se ha de tomar en la misma proporción cuando se les llama primariamente diversos, es decir, en ese género de diversidad o de distinción que participan; pues, según él, no se reducen a un género común.

25. *Segundo.*— Respecto al segundo, en primer lugar se niega el antecedente; pues, según la opinión de muchos, en el predicamento de la cualidad la misma forma del calor en cuanto término de movimiento está en la especie de cualidad pasible, y en cuanto es principio activo pertenece a la especie de la potencia. Y la misma superficie, en cuanto modifica intrínsecamente al cuerpo que la contiene, está en la especie de superficie; en cambio, en cuanto ella contiene otra cosa, está en la especie de lugar bajo el mismo género de la cantidad. Y (lo que es más seguro) la relación de semejanza y desemejanza son diversas específicamente, aun cuando realmente no se distingan en el mismo fundamento. Ni importa que la distinción específica se llame esencial, ya que esto mismo se ha de entender proporcionalmente, a saber, ya se trate de la distinción real, ya de la predicamental, o sea, de la conceptual. Y no es el mismo caso el de los atributos divinos; pues éstos, aun cuando se distingan conceptualmente, a causa de la infinitud que tienen en el género de ente, se incluyen mutuamente de modo esencial; por esto, en el ámbito de la distinción de razón se distinguen menos que los géneros o las especies diversas.

26. *Tercero.*— A lo tercero se responde que, con esto, más bien se resuelve con mayor facilidad la primera dificultad expuesta al principio de la sección; pues a toda ella se responde con una palabra: que con la inducción hecha allí se prueba lógicamente que no se necesita una distinción *ex natura rei* entre todos los predicamentos. Ahora bien, cómo hay que distinguir en particular cada uno de los géneros de accidentes entre sí, no podemos decirlo en este lugar, si previamente no declaramos exactamente la razón de cada uno de ellos; y, por lo mismo, acerca de esa dificultad no podemos decir más cosas de momento.

27. *Cuarto.*— Al cuarto se respondió ya antes, cuando tratamos de la distinción de la sustancia y el accidente, que, o bien se requiere una mayor distinción entre la sustancia y el accidente que entre los géneros de los accidentes entre sí, o ciertamente que, aunque el accidente físico se distinga de la sustancia *ex natura rei*, el accidente metafísico, en cambio, o sea, el predicamental, no se distingue siempre de este modo en la realidad, sino que a veces se distingue por nuestro concepto y por la connotación de alguna realidad extrínseca.

¿Puede darse algún género común a muchos predicamentos de accidentes?

28. *Opinión de algunos.*— En la confirmación de la primera dificultad propuesta al principio se acometía otra dificultad, a saber, si éstos géneros de los accidentes se distinguen de tal manera que ni todos ni alguno de ellos puedan

videtur necessarium ut haec distinctio inter praedicamenta sit maxima; nam imprimis non potest esse solius rationis ratiocinantis, quia haec non habet fundamentum in re, sed fingitur aut consurgit solum ex comparatione intellectus; unde potest in infinitum multiplicari; debet ergo esse talis distinctio rationis quae in re habeat fundamentum. Et quia praedicamentorum genera, ut a nobis concipiuntur et abstrahuntur, sunt primo diversa, ideo necesse est tale esse fundamentum huius distinctionis ut ex eo consurgant habitudines vel modi denominandi primam substantiam, qui non possint ad unum genericum conceptum reduci. Quapropter, licet inter ipsas formas seu quasi formas diversorum praedicamentorum non semper sit distinctio actualis in re, semper tamen earum distinctio secundum rationem sumitur ex comparatione vel habitudine ad res in re ipsa distinctas, ut inter actionem et passionem, ex comparatione ad principium agendi vel patiendi, et sic de aliis. Quae omnia ex discursu praedicamentorum omnium latius constabunt.

Solvuntur fundamenta aliarum opinionum

24. *Primum.*— Neque obstant motiva aliarum opinionum proxime posita. Ad primum enim respondetur, ad distinguenda varia genera sub ente necessarium esse ut omnia illa realia sint, non tamen ut actualiter sint in re distincta, quia distinctio aliquorum generum esse potest secundum rationem. Et cum eadem proportione sumendum est, cum dicuntur primo diversa, nimirum in eo genere diversitatis aut distinctionis, quod participant; nam secundum illud non reducuntur ad unum commune genus.

25. *Secundum.*— Ad secundum negatur imprimis antecedens; nam iuxta multorum opinionem, in praedicamento qualitatis eadem forma caloris, ut est terminus motus, est in specie passibilis qualitatis, et, ut est principium agendi, est in specie potentiae. Et eadem superficies, ut afficit intrinsece corpus continens, est in specie superficiei; ut vero aliud continet, est in specie loci sub eodem genere quantitatis. Et (quod certius est) relatio similitudinis et dissimilitudinis sunt specie diversae, quamvis in re non distinguantur in eodem fundamento. Nec refert quod distinctio specifica dicatur essentialis; nam hoc ipsum est cum proportione intelligendum, scilicet, de distinctione reali, aut de praedicamentali, seu conceptibili. Neque est simile de attributis divinis; nam illa, etiam si distinguantur ratione, propter infinitatem quam habent in genere entis, se mutuo essentialiter includunt; unde in latitudine distinctionis rationis minus distinguuntur quam genera vel species diversae.

26. *Tertium.*— Ad tertium respondetur hinc potius facilius expediri primam difficultatem in principio sectionis tactam; nam ad totam illam uno verbo respondetur recte inductione ibi facta probari non esse necessariam distinctionem ex natura rei inter omnia praedicamenta. Quomodo autem sint in particulari singula genera accidentium inter se distinguenda, non possumus hoc loco dicere, nisi prius uniuscuiusque rationem exacte declaremus; et ideo de illa difficultate plura nunc dicere non possumus.

27. *Quartum.*— Ad quartum iam supra responsum est, cum de distinctione substantiae et accidentis ageremus, vel maiorem distinctionem requiri inter substantiam et accidens quam inter genera accidentium inter se, vel certe, quamvis accidens physicum distinguatur ex natura rei a substantia, accidens vero metaphysicum seu praedicamentale non semper ita distingui in re, sed interdum conceptione nostra et connotatione alicuius extrinseci.

Possitne dari aliquod genus commune multis praedicamentis accidentium

28. *Aliquorum sententia.*— In confirmatione primae difficultatis in principio positae petebatur alia difficultas, nimirum, an haec genera accidentium ita distinguantur ut neque omnia neque aliqua eorum possint ha-

tener algún género común. En efecto, algunos modernos no juzgan inconveniente que se dé algún género común o a todos esos miembros, o a algunos de ellos; esto parecen persuadir, en efecto, los argumentos propuestos antes. Y no es obstáculo que convengan en algún género, para que esa división en nueve géneros y otros tantos predicamentos de accidentes haya sido propuesta acertadamente y sea necesaria; porque esa división se ha dado a fin de que todas las cosas quedasen incluidas artificialmente en clases determinadas, de las cuales pudiésemos valernos con más facilidad para conocer las naturalezas de las cosas, y para que se pudiese distinguir fácilmente de sus accidentes la esencia de una cosa. Ahora bien, para este fin no sería suficiente la distinción en dos o tres miembros, aun cuando fuese posible, y, por ello, fue menester en los accidentes distinguir esos géneros que dicen diversas relaciones a la sustancia, sin atender para nada a una conveniencia confusa en algún género superior. Se añade a esto que nunca hemos leído en Aristóteles expresamente que diversos predicamentos no puedan convenir en un género. Pues, en el lugar citado antes, del VIII de la *Metafísica*, text. últ., no dice eso abiertamente, sino que afirma solamente que el ente no se pone en las definiciones de los géneros primeros y que, consiguientemente, no es género, pero no dice que no pueda haber ningún otro género común. En cambio, en el lib. X, c. 5, dice ciertamente que las cosas que difieren en la figura de predicación difieren en género; sin embargo, dice lo mismo de lo corruptible y lo incorruptible, y, a pesar de todo, no por eso se excluye un género lógico común. Más todavía, de ese pasaje puede deducirse que los géneros de los predicamentos no son primariamente diversos por necesidad, ya que allí establece una separación entre lo diferente y lo diverso, pues las cosas diversas no difieren por algo distinto, sino por sí mismas, ya que no convienen en nada; *en cambio, lo diferente* —afirma— *es diferente por algo; por lo cual es menester que haya algo igual en lo que difieran; y esto igual o es género o es especie, pues todo lo que es diferente, difiere por el género o por la especie.* En este pasaje no coloca a las cosas que difieren en género entre las que son diversas, sino entre las que propiamente son diferentes. Y añade ejemplos de las cosas que difieren de este modo al decir: *Por el género difieren ciertamente las cosas que no tienen una materia común, ni generación*

bere aliquod unum commune genus. Aliqui enim moderni non existimant inconveniens dari aliquod genus commune, vel omnibus illis membris, vel aliquibus eorum; id enim argumenta superius facta videntur convincere. Et non obstat convenientia in aliquo genere quominus divisio illa novem generum, et totidem praedicamentorum accidentium convenienter sit tradita et fuerit necessaria; quia illa divisio data est ut res omnes ad certas classes artificiose redigerentur, quibus facilius uti possemus ad rerum naturas cognoscendas et ut facile posset rei essentia ab accidentibus distingui. Ad hoc autem non satis fuisset distinctio per duo vel tria membra, etiamsi illa esset possibilis, et ideo oportuit in accidentibus ea genera distinguere quae dicunt diversas habitudines ad substantiam, nihil curando de convenientia confusa in superiori aliquo genere. Accedit, quod apud Aristotelem nunquam expresse legimus diversa praedicamenta non posse in uno genere convenire. Nam in loco superius citato, ex VIII Metaph., text. ult., non id dicit aperte, sed solum ait ens non poni in definitionibus primorum generum, et consequenter non esse genus, non tamen dicit nullum aliud posse esse commune genus. In lib. autem X, c. 5, dicit quidem ea quae differunt praedicationis figura, genere differre; tamen idem dicit de corruptibili et incorruptibili, et tamen non propterea excluditur commune genus logicum. Quin potius, ex eo loco sumi potest genera praedicamentorum non necessario esse primo diversa, nam ibi discrimen constituit inter differentia et diversa, nam diversa non aliquo, sed seipsis differunt, quia in nullo conveniunt; *differens vero* (ait) *aliquo differens est; quare necesse est aliquid idem esse quo differunt; hoc vero idem aut genus, aut species est, omne namque differens aut genere aut specie differt.* Ubi ea quae differunt genere non collocat inter ea quae sunt diversa, sed inter ea quae sunt proprie differentia. Et subdit exempla eorum quae hoc modo genere differunt, dicens: *Genere quidem, quorum non est communis materia, neque mu-*

mutua, como, por ejemplo, las que tienen una figura diferente de predicación; por consiguiente, las que difieren por el predicamento, difieren genéricamente, no como primariamente diversas.

29. *Opinión verdadera y común.*— A pesar de todo, hay que afirmar con la opinión común que todos estos miembros se distinguen dentro del ente o del accidente como géneros primariamente diversos, es decir, no contenidos —ni todos, ni algunos de ellos— bajo ningún otro superior. Esta es la opinión de Aristóteles en los referidos lugares, y sobre todo en I *Poster.*, c. 11, y, por ello, cuasi por antonomasia suele llamar a los predicamentos *géneros;* por esto, en el c. 9 *Praedicam.* concluye así: *Por consiguiente, sobre los géneros propuestos, basten las cosas dichas.* Y Porfirio, en el c. *De Specie,* afirma que en cada uno de los predicamentos hay no sólo especies que se colocan bajo el género y no contienen por debajo de sí más que individuos, sino también géneros que contienen por debajo de sí especies y están contenidos en un género, y algún género que es solamente género y no especie. Y Damasceno, en su *Dialectica*, c. 36, cuando distingue diez predicamentos, dice: *Hay que saber, sin embargo, que cada uno de esos géneros es un género supremo.* Y además: *Luego de estos diez predicamentos, es decir, géneros supremos, solamente uno es sustancia, y los nueve restantes, accidentes.* Y ésta es la opinión común de todos los filósofos, los cuales enseñan consecuentemente que los géneros supremos de los predicamentos no constan de género y diferencia, ni son propiamente definibles, sino que son conceptos simples.

30. Por lo dicho también en la sección anterior se ve que no puede darse ninguna razón suficiente de dicha división, a no ser que todos sus miembros sean géneros supremos. Y la misma razón existe para el número de los diez predicamentos; pues el predicamento no es otra cosa que la debida disposición y coordinación de los predicados esenciales, de los cuales aquellos que se predican *in quid* del individuo, están colocados encima de aquél en línea recta, ascendiendo desde los inferiores a los superiores; y esta línea, lo mismo que no comienza sino desde lo ínfimo, es decir, del individuo, así no termina sino en un género supremo; de lo contrario, no puede darse ninguna razón suficiente de por qué termina en un género más bien que en otro. Ni tampoco podría darse explicación de por

tua generatio, ut puta quorum alia praedicationis figura est; ergo quae praedicamento differunt, genere differunt, non ut primo diversa.

29. *Vera et communis sententia.*— Nihilominus dicendum est cum communi sententia haec omnia membra sub ente vel accidente distingui ut genera primo diversa, id est, sub nullo superiori genere contenta, neque omnia, neque illorum aliqua. Haec est sententia Aristotelis citatis locis, et praesertim I Poster., c. 11, et ideo quasi per antonomasiam vocare solet praedicamenta *genera;* unde in c. 9 Praedicam., ita concludit: *De generibus ergo propositis, ea quae sunt dicta sufficiant.* Et Porphyr., in c. de Specie, ait in singulis praedicamentis esse et species, quae collocantur sub genere et sub se non continent nisi individua, et genera, quae sub se continent species et sub genere continentur, et genus aliquod, quod tantum est genus et non species. Et Damasc., in sua Dialectica, c. 36, cum decem praedicamenta distinxisset, ait: *Sciendum est autem unumquodque horum generum summum genus esse.* Et rursus: *Horum porro decem praedicamentorum, hoc est summorum generum, unum dumtaxat substantia est, reliqua novem accidentia.* Et haec est sententia communis omnium philosophorum, qui propterea docent suprema genera singulorum praedicamentorum non constare genere et differentia, nec esse proprie definibilia, sed esse conceptus simplices.

30. Ex dictis etiam superiori sectione constat nullam posse reddi sufficientem rationem illius divisionis, nisi omnia membra eius sint summa genera. Atque eadem ratio est de numero decem praedicamentorum; nam praedicamentum nihil aliud est quam debita dispositio et coordinatio essentialium praedicatorum, ex quibus ea quae in quid praedicantur de individuo, supra illud in recta linea collocantur, ab inferioribus ad superiora ascendendo; haec autem linea, sicut ab infimo, id est, ab individuo incipit, ita non terminatur nisi ad aliquod genus summum, alias nulla sufficiens ratio reddi potest cur in uno genere potius quam in alio terminetur. Nec etiam poterit reddi ratio

qué la sustancia no constituya dos o tres predicamentos, a saber, del cuerpo y el espíritu, o del cuerpo corruptible e incorruptible y el espíritu, o al menos de la sustancia corruptible e incorruptible, a las cuales llama Aristóteles diversas genéricamente. Y, al contrario, no habrá razón alguna por la que la acción y la pasión no pertenezcan al mismo predicamento, y así en lo demás. Finalmente, la razón *a priori* debe ser que el modo de contracción o de determinación del ente o del accidente a estos grupos supremos de los predicamentos no se da por una verdadera composición mediante una diferencia que pueda hallarse fuera de la razón del género; esta prueba la apuntó antes Aristóteles en el II de la *Metafísica,* y la hemos explicado en lo que precede refiriéndonos a la división del ente en sustancia y accidente. En cambio, la división presente del accidente en nueve géneros se explicará en la sección siguiente, y, por lo mismo, sobre esta primera parte de dicha confirmación no diremos aquí nada más.

31. *Los géneros de diversos predicamentos no convienen en ninguna diferencia esencial.*— En cambio, en lo referente a la otra parte de la misma confirmación hay que negar que los géneros de diversos predicamentos convengan en alguna diferencia esencial y propiamente contractiva del género. Pues, aun cuando se den algunos conceptos comunes a muchos predicamentos, que se predican de ellos a manera de diferencias, como son los que se enumeran en ese argumento, sin embargo, o son solamente conceptos negativos, o no son unívocos, sino análogos, o ciertamente no son diferencias que contraigan algún género común y que estén fuera de la razón de éste, sino modos simples que determinan alguna razón trascendental a la que incluyen intrínsecamente; como, por ejemplo, aquellos dos miembros, *corpóreo* e *incorpóreo,* son muy equívocos y análogos, pues pueden dividir el ente en sustancia y accidente, y sólo del segundo modo pueden tener razón de diferencias respecto de la sustancia completa, a la cual no incluyen en su concepto precisivo; pero no respecto del ente o del accidente, a los cuales incluyen necesariamente en sus conceptos, aunque sean precisivos. En cambio, sobre la diferencia de absoluto y relativo, hay que decir que la razón de absoluto consiste en una negación y que, por ello, no constituye la diferencia esencial común a

cur substantia non constituat duo vel tria praedicamenta, nempe corporis et spiritus, vel corporis corruptibilis et incorruptibilis, et spiritus, vel saltem substantiae corruptibilis et incorruptibilis, quas Aristoteles vocat genere diversas. Et e converso, nulla erit ratio cur actio et passio ad idem praedicamentum non pertineant, et sic de aliis. Ratio denique a priori esse debet, quia modus contractionis vel determinationis entis aut accidentis ad haec suprema capita praedicamentorum non est per veram compositionem per differentiam quae possit esse extra rationem generis, quam rationem tetigit Aristoteles in II Metaph., et eam in superioribus declaravimus, quoad divisionem entis in substantiam et accidens. Quoad praesentem vero divisionem accidentis in novem genera, declarabitur sectione sequenti, et ideo de hac prima parte illius confirmationis nihil hic amplius dicemus.

31. *Genera diversorum praedicamentorum in nulla differentia essentiali conveniunt.*— Ad aliam vero partem eiusdem confirmationis, negandum est genera diversorum praedicamentorum convenire in aliqua differentia essentiali et proprie contractiva generis. Nam, licet dentur aliqui conceptus communes multis praedicamentis, qui per modum differentiarum de eis praedicantur, ut sunt illi qui in eo argumento numerantur, tamen vel sunt tantum conceptus negativi, vel non sunt univoci, sed analogi, vel certe non sunt differentiae contrahentes aliquod genus commune extra cuius rationem sint, sed modi simplices determinantes rationem aliquam transcendentalem quam intrinsece includunt; ut, verbi gratia, illa duo membra *corporeum* et *incorporeum* valde aequivoca et analoga sunt; nam et possunt dividere ens ad substantiam et accidens, et solum secundo modo possunt habere rationem differentiarum, respectu substantiae completae, quam non includunt in suo praeciso conceptu; non vero respectu entis vel accidentis, quae necessario includunt in suis conceptibus quantumvis praecisis. De differentia vero absoluti et respectivi dicendum rationem absoluti in negatione consistere, et ideo non constituere differentiam essentialem commu-

muchos predicamentos. Y si se insiste en que esa negación tiene algún fundamento positivo que queda circunscrito por ella, se responde que ciertamente tiene algún fundamento, pero que no es uno e idéntico que sea común a todos los accidentes absolutos; pues con frecuencia es común la negación, aunque su fundamento sea diverso. Efectivamente, la prodigalidad y la avaricia carecen de la bondad de la liberalidad, pero por un fundamento diferente. Por tanto, de este modo todos los accidentes absolutos convienen en carecer de referencia; pero esa negación le conviene a cada uno según su propia manera de modificar, diversa esencial y primariamente de cualquier otra. Por lo cual, dicha negación conviene a su modo también a las sustancias. En cambio, el accidente relativo, si se toma según su concepto propio, constituye un género; y si se toma en sentido lato, no puede constituir un género, ya que es algo trascendental que se halla en todos los géneros, como se trató en lo que antecede y se expondrá más ampliamente en lo que sigue. Y con esto se aclara también la respuesta a los otros ejemplos.

Se expone un pasaje de Aristóteles del libro X de la Metafísica

32. Pero, antes de responder al segundo punto de la dificultad propuesto al principio, hay que explicar un pasaje de Aristóteles, del lib. X de la *Metafísica,* c. 5, con el cual parecía que podía probarse que se da un género común para cosas pertenecientes a diversos predicamentos. Este es ciertamente difícil, aunque ninguno de los intérpretes haya explicado la consecuencia interna de dicho contexto, excepto únicamente Alejandro de Hales, que admite cierta equivocidad en las palabras del texto. Pues, cuando afirma Aristóteles que las cosas que difieren son iguales en algo, toma *diferir* en sentido propio; y cuando añade: *Pero esto mismo es un género o una especie,* dice el Halense que se ha de sobreentender que esto mismo *en que convienen las cosas diferentes, y difieren las diversas, es un género o especie.* Por lo cual, cuando Añade Aristóteles: *Pues todo lo que es diferente, difiere en género o en especie,* dice el Halense que diferente se ha de tomar como diverso, en cuanto es común a lo que es propiamente diferente, y primaria-

nem multis praedicamentis. Quod si instes, quia illa negatio habet aliquod fundamentum positivum quod per illam circumscribitur, respondetur habere quidem aliquod fundamentum, non tamen unum et idem quod commune sit omnibus accidentibus absolutis; saepe enim negatio est communis, quamvis fundamentum eius diversum sit. Carent etenim prodigalitas et avaritia honestate liberalitatis, ex diverso tamen fundamento. Sic igitur omnia accidentia absoluta conveniunt in carentia respectus; illa vero negatio unicuique convenit ex proprio modo afficiendi, per se primo diverso a quolibet alio. Unde illa negatio etiam substantiis suo modo convenit. Respectivum autem, si secundum propriam rationem sumatur, unum genus constituit; si autem sumatur late, non potest constituere genus, quia est transcendentale quid inventum in omnibus generibus, ut in superioribus tactum est et in sequentibus latius declarabitur. Et per haec etiam patet responsio ad alia exempla.

Locus Aristotelis ex lib. X Metaph. exponitur

32. Antea vero quam respondeamus ad secundum caput difficultatis in principio positum, explicandus est locus Aristotelis ex X Metaph., c. 5, quo videbatur probari posse dari genus commune rebus diversorum praedicamentorum. Qui sane est difficilis, quamvis nullus interpretum consecutionem illius contextus declaraverit, praeter unum Alex. Alens., qui quamdam [1] aequivocationem in verbis illius textus admittit. Nam cum Aristoteles ait in aliquo esse idem ea quae differunt, sumit *differre* proprie; cum autem addit: *Hoc vero idem aut genus, aut species est,* ait Alens. subintelligendum esse hoc idem *in quo conveniunt differentia, et differunt diversa, genus aut speciem esse.* Unde cum subdit Aristoteles: *Omne namque differens differt aut genere aut specie,* ait Alens. differens accipiendum esse pro diverso, quatenus commune est ad differens

[1] En la Vivès y otras ediciones, *eamdem.* Esta sustitución resulta difícilmente explicable. (N. de los EE.)

mente diverso. Esta exposición, si consideramos únicamente la intención de Aristóteles en dicho texto, parece ciertamente increíble; pues, como allí trata casi únicamente de la diferencia de las palabras, y señala la significación propia por la que se distinguen diferente y diverso, podría parecer muy inoportuno que emplease tal equivocidad de términos. No obstante, la exposición parece necesaria considerada la ilación del texto; pues, si Aristóteles llamase diferentes en género a las cosas que tienen conveniencia genérica, no diría que difieren en género las cosas que no tienen materia común, pues esa diferencia genérica consiste más bien en la carencia de un género físico común; por lo cual, añade inmediatamente que más bien difieren en especie las cosas que convienen en género; luego piensa que se diferencian en género las cosas que no convienen en género. E insinúa dos modos de diferir, a saber, por el género físico, como se da en las cosas que no convienen en la materia, y por el género lógico, como en las cosas que distan por el predicamento. Por consiguiente, cuando toma Aristóteles *diferente* para distinguirlo en diferente en género y diferente en especie, toma el término diferente en cuanto es común con diverso y propiamente diferente, pues diferir en género no es diferir propiamente, sino ser diverso, ya que aquello en que son lo mismo las cosas que difieren, es solamente el género, o la especie (como dice allí mismo Aristóteles); y aquellas cosas que difieren en género, no son lo mismo ni en especie ni en género. Pues, como manifiestan por sí las mismas palabras, *diferir en género* no significa diferir dentro del género, sino diferir, es decir, no convenir, en el género, lo mismo que diferir en especie no es diferir dentro de la especie, pues en ese caso los individuos diferirían específicamente, ya que difieren individualmente dentro de la especie. Por tanto, según esta interpretación, ese pasaje de Aristóteles confirma más bien el parecer común.

No hay más que nueve géneros de accidentes

33. Falta que respondamos a los argumentos propuestos en segundo lugar, con los que parecía probarse que había que aumentar el número de los predicamentos de los accidentes. Y en el primer argumento se pregunta acerca de las de-

proprie et primo diversum. Quae expositio, si solum consideremus intentionem Aristotelis in eo textu, videtur sane incredibilis; nam, cum ibi de sola fere vocabulorum differentia tractet, et propriam significationem, in qua differens e diverso distinguitur, assignet, ineptissimum videri posset ut ea vocis aequivocatione uteretur. Nihilominus tamen videtur expositio necessaria, considerata consecutione textus; nam, si genere differentia vocasset Aristoteles ea quae sub genere convenientiam habent, non dixisset ea differre genere quae non habent communem materiam, nam haec differentia generica potius consistit in carentia communis generis physici; unde statim potius subdit ea differre specie quae genere conveniunt; ergo intelligit genere differre quae genere non conveniunt. Et duos modos insinuat, scilicet, differendi genere physico, ut in iis quae in materia non conveniunt, et genere logico, ut in iis quae praedicamento distant. Ergo, cum Aristoteles sumit *differens*, ut illud distinguat in differens genere et differens specie, sumit differens prout commune est ad diversum et proprie differens, nam differre genere non est proprie differre, sed esse diversum, quia illud in quo sunt idem quae proprie differunt, tantum est aut genus aut species (ut ibidem ait Aristoteles); illa autem quae genere differunt non sunt idem nec specie neque genere. Ut enim ipsa verba prae se ferunt *differre genere* non significat differre sub genere, sed differre, id est, non convenire in genere, sicut differre specie non est differre sub specie, alias individua differrent specie, quia sub specie individualiter differunt. Iuxta hanc ergo interpretationem, ille locus Aristotelis potius confirmat communem sententiam.

Non esse plura genera accidentium quam novem

33. Superest respondeamus ad argumenta secundo loco posita, quibus probari videbatur augendum esse numerum praedicamentorum accidentium. Et in primo quidem argumento petitur de his denominationibus

nominaciones *visto, amado,* y parecidas, a qué predicamento pertenecen, y en general se pregunta en esos argumentos que, si una denominación extrínseca, o la forma de que se toma, constituye a veces directamente un predicamento, por qué no lo constituye siempre que la denominación se toma de algún elemento real, y de qué modo quedan contenidas todas las denominaciones de esta clase bajo esos nueve predicamentos; o bien, si esas denominaciones no pueden constituir propiamente un predicamento ni un género de accidente, qué razón de diferencia hay que emplear, o qué regla hay que observar para constituir tales predicamentos extrínsecos de los accidentes. Y, ciertamente, muchos de los argumentos propuestos allí parecen probar que no todas esas denominaciones se toman de algunos accidentes o formas que estén directamente colocados en algún predicamento del accidente, en cuanto denominan de ese modo. En cambio, la razón o la regla general tal vez no puede ser una sola para todos los casos, sino que puede nacer de diversos capítulos.

Sobre la primera dificultad acerca de los actos que denominan extrínsecamente

34. *Qué condiciones requiere una forma que denomina extrínsecamente, para quedar colocada en un predicamento.*— Pero, para explicar de algún modo este pasaje, hay que advertir que ese predicamento que queda constituido por una denominación extrínseca requiere, sobre todo, tres condiciones de parte de la cosa que denomina. La primera, que, aunque no sea una forma inherente, tenga, sin embargo, algún modo de forma, es decir, que perfeccione o actúe aquello que denomina; pues la razón común del accidente incluye ser de algún modo forma de aquello a lo que sobreviene. La segunda, que dicha denominación sea por sí distinta de los restantes géneros de predicamentos, de tal manera que no quede incluida intrínsecamente en ninguno de ellos, ya que los predicamentos no han de estar entremezclados y han de ser primariamente diversos. La tercera, que esa denominación no esté cuasi compuesta o integrada por las formas de varios predicamentos, porque sólo los entes quedan constituidos como predicamentos, en cuanto son de algún modo unos *per se* e incomplejos. Por consiguiente, una forma

visum, amatum et similibus, ad quod praedicamentum pertineant, et in universum petitur in illis argumentis, si extrinseca denominatio, vel forma a qua sumitur, interdum constituit directe aliquod praedicamentum, cur non semper constituat quoties denominatio ab aliquo reali sumitur, et quo modo omnes huiusmodi denominationes sub his novem praedicamentis contineantur; vel, si non possunt hae denominationes praedicamentum et genus accidentis proprie constituere, quaenam ratio differentiae adhibenda sit, vel quae regula observanda ad huiusmodi extrinseca praedicamenta accidentium constituenda. Et quidem multa ex argumentis ibi propositis convincere videntur non omnes has denominationes sumi ab aliquibus accidentibus seu formis quae directe in aliquo praedicamento accidentis collocentur, quatenus sic denominant. Ratio autem vel generalis regula fortasse non potest una in omnibus tradi, sed ex diversis capitibus id provenire potest.

Ad primam difficultatem de actibus extrincese denominantibus

34. *Quas conditiones requirat forma extrinsecus denominans ut in praedicamento collocetur.*— Ut autem hoc aliquo modo declaremus, advertendum est praedicamentum illud quod per extrinsecam denominationem constituitur, tres potissimum requirere conditiones ex parte rei denominantis. Prima, ut, licet non sit forma inhaerens, habeat tamen aliqualem modum formae, id est, perficientis vel actuantis id quod denominat; nam communis ratio accidentis includit quod sit aliqualis forma eius cui accidit. Secunda, ut illa denominatio per se sit distincta a caeteris generibus praedicamentorum, ita ut in nullo eorum intrinsece includatur, quia praedicamenta debent esse impermixta et primo diversa. Tertia, quod talis denominatio non sit quasi composita vel aggregata ex formis plurium praedicamentorum, quia in praedicamentis solum constituuntur entia quatenus

que denomine extrínsecamente, si tiene todas estas condiciones, quedará constituida *per se* y de modo directo en uno de los nueve géneros dichos; y siempre que una denominación extrínseca, aun cuando sea real de algún modo, no pertenece directamente a alguno de los nueve géneros, será siempre por defecto de alguna de las referidas condiciones.

35. Por tanto, refiriéndonos a los actos inmanentes en cuanto denominan a los objetos conocidos o amados, no constituyen un género peculiar predicamental; más aún, ni siquiera una peculiar razón o especie de algún predicamento, porque, como explicaremos después en la misma entidad del acto inmanente, pueden considerarse tres razones, a saber, la de la acción, en cuanto fluyen activamente de las potencias, y de ese modo se refieren al predicamento de la acción; y la de la pasión, en cuanto intrínsecamente modifican de algún modo a las mismas potencias; y la de la cualidad, en cuanto son ciertas formas que informan a las mismas potencias. Y, bajo este aspecto, la denominación de esos actos pasa de algún modo a los objetos, y, por ello, no constituyen en ese aspecto un peculiar género o especie de accidente. En primer lugar, ciertamente porque esa razón de denominar nace de esta determinada cualidad en virtud del efecto formal que confiere a su potencia, pues mediante aquélla es referida la potencia al objeto, y de ahí se toma la denominación de objeto. Y así queda incluido intrínsecamente en la razón misma de tal cualidad. De ello resulta que no denomina al objeto como una forma o perfección del mismo, sino sólo como el término a que tiende. Y, aun cuando en el modo de denominar se signifique a la manera de pasión, sin embargo no participa de la verdadera razón de pasión. Y, por ello, no tiene semejanza en esto la acción con la pasión real, pues la pasión es una verdadera modificación del sujeto. La acción, en cambio, aunque no sea una modificación de la potencia agente como tal, es, sin embargo, como su ejercicio, y, por lo mismo, se compara con ella a manera de acto, y así dice también una relación enteramente distinta de la relación de pasión, concebida según la razón.

aliquo modo sunt per se una et incomplexa. Forma ergo extrinsece denominans, si has omnes conditiones habuerit, constituetur per se et directe in aliquo ex dictis novem generibus; quandocumque autem denominatio extrinseca, quamvis sit aliquo modo realis, non pertinet directe ad aliquod ex novem generibus, semper est ex defectu alicuius ex dictis conditionibus.

35. Ad actus ergo immanentes, quatenus obiecta denominant cognita aut amata, non constituunt peculiare genus praedicamentale, immo nec peculiarem rationem aut speciem alicuius praedicamenti, quia, ut postea declarabimus, in ipsa entitate actus immanentis tres rationes possunt considerari, scilicet, actionis, quatenus active fluunt a potentiis, quomodo spectant ad praedicamentum actionis; et passionis, quatenus intrinsece aliquo modo mutant ipsas potentias; et qualitatis [1], quatenus sunt formae quaedam informantes ipsas potentias. Et sub hac ratione transit denominatio horum actuum aliquo modo ad obiecta; ideoque non constituunt sub ea ratione peculiare genus vel speciem accidentis. Primo quidem, quia illa ratio denominandi provenit a tali qualitate ex vi effectus formalis quem tribuit suae potentiae, nam per eam fertur potentia in obiectum, et inde sumitur denominatio obiecti. Et ita intrinsece includitur in ipsamet ratione talis qualitatis. Unde fit etiam ut non denominet obiectum tamquam forma vel perfectio eius, sed solum ut terminum ad quem tendit. Et, licet in modo denominandi significetur per modum passionis, tamen veram rationem passionis non participat. Et ideo in hoc non est simile de actione et passione reali, nam passio est vera affectio subiecti. Actio vero, quamvis non sit affectio potentiae agentis ut sic, est tamen veluti exercitium eius, et ideo comparatur ad illam per modum actus, et ita etiam dicit habitudinem omnino condistinctam, secundum rationem conceptam, ab habitudine passionis.

[1] La palabra *quantitates*, que aparece, por ejemplo, en la Ed. Vivès, es una errata manifiesta. (N. de los EE.)

Sobre la segunda dificultad del lugar, el vestido y otras

36. Con esto se responde fácilmente a lo segundo, en que se compara con la acción y la pasión el lugar en cuanto denomina al que coloca y a lo colocado, y el vestido en cuanto denomina formalmente al que viste y a lo vestido. Se niega, en efecto, la semejanza de la razón, porque la forma como informante, y como denominativa de lo informado, no dice dos razones diversas, sino una e idéntica, expresada diversamente; ahora bien, el lugar y el vestido se comportan como formas, y así el que una superficie constituya [algo] en un lugar no es producir, sino informar, y, por ello, ésta misma en cuanto coloca, y en cuanto denominativa de lo colocado, no constituye dos razones predicamentales. Y de modo parecido el hábito, que formalmente viste y denomina al que está vestido, es una e idéntica forma extrínseca, cuya información incluye esas dos cosas intrínsecamente; del mismo modo que la blancura puede decirse que blanquea, y el sujeto se llama blanqueado.

Sobre la tercera y cuarta dificultad de las denominaciones artificiales y morales

37. A lo tercero, se responde que las denominaciones artificiales, si son simples y de alguna manera *per se*, pertenecen a dichos géneros, y de esa clase es la denominación de dorado, que pertenece al predicamento del hábito, y lo mismo ocurre con otras parecidas; pero, si son denominaciones tomadas de una agregación de cosas pertenecientes a varios géneros, en ese caso no es preciso que estén contenidas bajo un único predicamento, sino que basta con que se refieran a ellos según sus partes. Y de esta clase creo que es la denominación de ejército, pueblo, república y semejantes. Con esto queda clara también la solución a lo cuarto: pues las demás denominaciones morales que se tocan allí están tomadas de algunos actos inmanentes, en cuanto terminados en los objetos, de los cuales se habló ya. Y esas denominaciones se dicen algunas veces, de modo peculiar, denominaciones "de razón", porque no requieren la existencia real de la cosa que denomina, sino que se toman de la que precedió.

Ad secundam difficultatem de loco, veste et similibus

36. Hinc facile respondetur ad secundum, in quo comparatur locus ut denominans locantem et locatum, et vestis ut denominans vestientem formaliter et vestitum, cum actione et passione. Negatur enim similitudo rationis, quia forma ut informans et ut denominans informatum, non dicit duas rationes diversas, sed unam et eamdem diversimode significatam; locus autem et vestis se habent ut formae, et ita superficiem locare non est efficere, sed informare, ideoque ipsa ut locans et ut denominans aliud locatum non constituit duas rationes praedicamentales. Et similiter habitus, qui est formaliter vestiens et denominat vestitum, una et eadem forma extrinseca est, cuius informatio illa duo intrinsece includit; sicut etiam albedo potest dici dealbans, et subiectum dicitur dealbatum.

Ad tertiam et quartam difficultatem de denominationibus artificialibus et moralibus

37. Ad tertium respondetur denominationes artificiales, si sint simplices et aliquo modo per se, ad dicta genera pertinere, et huiusmodi est illa denominatio deaurati, quae pertinet ad praedicamentum habitus, et idem est de similibus; si vero sint denominationes sumptae ex aggregatione rerum plurium generum, sic non oportere ut sub uno praedicamento contineantur, sed satis esse quod secundum partes ad illa revocentur. Et huiusmodi esse existimo denominationem exercitus, populi, reipublicae et similes. Per quod patet etiam solutio ad quartum: nam aliae denominationes morales, quae in eo tanguntur, sumptae sunt ex actibus immanentibus, prout terminantur ad obiecta, de quibus iam dictum est. Et peculiari ratione dicuntur aliquando illae denominationes rationis, quia non requirunt existentiam realem rei denominantis, sed ab ea quae praecessit desumuntur.

Sobre la quinta dificultad, del movimiento y otras causalidades

38. Sobre lo quinto, que trata del movimiento en cuanto se compara con la acción y la pasión, hay varias maneras de responder, de las cuales se tratará después en el predicamento de la pasión. Ahora, brevemente, pienso que el movimiento tomado en general, en cuanto se aplica a toda mutación, es lo mismo que la pasión, pues el movimiento es un acto del móvil, y la pasión lo es del paciente, y del mismo modo que el movimiento modifica al móvil en orden al término, así también lo hace la pasión. Y si el movimiento se considera precisivamente en cuanto es camino para un término y denomina como proceso, no constituye una razón predicamental especial, sea porque solamente dice el mismo término en el ser imperfecto, y así queda reducido a su predicamento, sea ciertamente a causa de las dos razones aludidas antes en los actos inmanentes, a saber, porque dicha denominación está íntimamente incluida en la formalidad de la pasión y la acción, y porque no se compara con el término a manera de forma que modifica al sujeto, sino solamente a manera de vía o relación que tiende a un término; pues, en este sentido (como es probable), la generación, en cuanto se produce en la materia prima, tiene razón de pasión que sobreviene a ésta; sin embargo, en cuanto denomina al término engendrado, no constituye una razón predicamental especial, ni se comporta como accidente de él.

39. *En qué predicamento están colocadas las causalidades de las otras causas, distintas de la eficiente.*— En cambio, lo que se dice en el mismo argumento sobre las causalidades de las otras causas, se ha de solucionar así. La causalidad final no dice en la realidad ningún modo distinto de la causalidad del agente; sólo dice la relación intencional de la causalidad del mismo agente hacia el fin; por esta razón, dicha causalidad suele llamarse intencional y moción metafórica más bien que real, y por esta razón no ha sido preciso establecer un predicamento particular por razón de esta causalidad. Y la causalidad de la forma no es otra cosa que su información, la cual pertenece intrínsecamente al ser de esa realidad que queda constituida por la forma; por ello, la información no constituye un predicamento

Ad quintam difficultatem de motu et aliis causalitatibus

38. Ad quintum de motu, prout comparatur ad actionem et passionem, varii sunt respondendi modi, de quibus infra latius in praedicamento passionis. Nunc breviter censeo motum generatim sumptum, ut dicitur de omni mutatione, idem esse cum passione, nam motus est actus mobilis et passio patientis, et, sicut motus afficit mobile in ordine ad terminum, ita etiam passio. Quod si praecise consideretur motus ut est via ad terminum et illum fieri denominat, non constituit specialem rationem praedicamentalem, vel quia solum dicit ipsummet terminum in esse imperfecto, et ita reducitur ad praedicamentum eius, vel certe propter duas rationes supra tactas in actibus immanentibus, scilicet, quia illa denominatio et est intime inclusa in formalitate passionis et actionis, et quia non comparatur ad terminum per modum formae afficientis subiectum, sed solum per modum viae aut habitudinis tendentis ad terminum; sic enim (ut est probabile) generatio, ut fit in materia prima, habet rationem passionis accidentis illi; tamen, ut denominat terminum genitum, non constituit specialem rationem praedicamentalem, nec se habet ut accidens eius.

39. *Causalitates aliarum causarum ab efficienti, in quo praedicamento sitae.*— Quod vero in eodem argumento tangitur de causalitatibus aliarum causarum, sic expediendum est. Causalitas finalis in re nullum dicit modum distinctum a causalitate agentis; solum dicit intentionalem habitudinem causalitatis ipsius agentis ad finem; propter quod illa causalitas, intentionalis potius quam realis dici solet et motio metaphorica, et ideo necesse non fuit peculiare praedicamentum propter hanc causalitatem constituere. Causalitas autem formae non est aliud quam eius informatio, quae intrinsece pertinet ad esse illius rei quae per formam constituitur; ideoque non magis informatio quam forma constituit speciale praedicamentum. Unaquaeque ergo informatio ad praedicamentum, genus et speciem suae formae reducitur. Sicut enim informatio formae substantialis,

especial en mayor grado que la forma. Por consiguiente, cada información se reduce al predicamento, género y especie de su forma. En efecto, del mismo modo que la información de la forma sustancial, por pertenecer intrínsecamente a la constitución de la sustancia, no es un accidente, sino algo perteneciente al predicamento de la sustancia, así hay que decir, guardando la proporción, sobre la información de la cantidad, cualidad, etc. Y, por esto, sucede también que los concretos y los abstractos de accidentes pertenecen proporcionalmente a los mismos predicamentos, porque, como decíamos antes, un accidente concreto, en cuanto pertenece formalmente al género o predicamento del accidente, sólo añade la inhesión actual o la información del sujeto. Y la causalidad de la materia, en cuanto consta de ella el compuesto, por la misma razón que la causalidad de la forma no constituye un género especial, ya que es también una causalidad intrínseca que pertenece a la constitución de un ente, sobre todo la causalidad de la materia prima respecto del compuesto, que es un uno *per se*. Por lo cual es probable que esa causalidad de la materia no sea en la realidad un modo distinto de la causalidad de la forma, como se dijo antes. En cambio, en cuanto la materia es causa de la generación de la cosa, hay que afirmar que la pasión, en cuanto es pasión, pertenece a la causalidad material, porque es la producción del sujeto, en cuanto es paciente, y esa relación pertenece a la causalidad material, al menos en orden al efecto en proceso, como expliqué en lo que precede. Y este último efecto no tiene lugar en la forma, porque la forma, como forma, no es causa de la generación, sino más bien efecto.

40. *Se satisface a una objeción.*— Se dirá que, si toda razón de causa o alguna de ellas constituye un predicamento especial de accidente, ¿por qué no lo constituye la razón de efecto como tal? Pues ésta debe corresponder proporcionalmente a la razón de causa en cuanto es causa. Respondo que la respuesta está a mano con lo que dijimos. Pues, si en el efecto se considera la realidad producida, entonces se pone en un predicamento, o más bien en todos los predicamentos, ya que en ellos no quedan colocadas sino las cosas creadas, todas las cuales son ciertos efectos; aunque para la constitución de un predicamento o para su división, punto de que ahora tratamos, no importe que las cosas estén producidas o causadas actualmente, o que puedan ser causadas; pues, en uno y otro caso, tienen la

quia intrinsece pertinet ad constitutionem substantiae, non est accidens, sed aliquid ad praedicamentum substantiae pertinens, ita proportionaliter dicendum est de informatione quantitatis, qualitatis, etc. Atque hinc etiam fit ut abstracta et concreta accidentium ad eadem praedicamenta proportionaliter pertineant, quia, ut supra dicebamus, concretum accidentis, prout formaliter pertinet ad genus vel praedicamentum accidentis, solum addit actualem inhaesionem seu informationem subiecti. Causalitas autem materiae, quatenus ex ea constat compositum, eadem ratione non constituit speciale genus entis qua causalitas formae, quia etiam est causalitas intrinseca pertinens ad constitutionem alicuius entis, praesertim causalitas materiae primae respectu compositi, quod est per se unum. Unde probabile est talem causalitatem materiae in re non esse modum distinctum a causalitate formae, ut supra dictum est. Quatenus vero materia est causa generationis rei, sic dicendum est passionem ut passio est pertinere ad causalitatem materialem, quia est effectio subiecti, ut passum est, qui respectus ad causalitatem materialem pertinet, saltem in ordine ad effectum in fieri, ut in superioribus declaravi. Hic autem posterior effectus non habet locum in forma, quia forma ut forma non est causa generationis, sed potius effectus.

40. *Obiectioni satisfit.*— Dices: si ratio causae, vel omnis vel aliqua, constituit speciale praedicamentum accidentis, cur non etiam ratio effectus ut sic? Haec enim proportionaliter respondere debet rationi causae ut causa est. Respondeo rationem esse in promptu ex dictis. Si enim in effectu consideretur res facta, sic in praedicamento ponitur, vel potius in omnibus praedicamentis, nam in illis non constituuntur nisi res creatae, quae omnes sunt effectus quidam; quamquam ad constitutionem praedicamenti, vel ad divisionem de qua nunc agimus, non referat quod res sint actu effectae seu causatae, vel quod causari possint; nam utroque modo res

misma naturaleza y esencia que estudiamos en el caso presente. En este sentido es verdad que una cosa en acto y en potencia pertenecen al mismo género y predicamento. En cambio, si en el efecto se considera la relación predicamental, entonces queda colocado en un predicamento juntamente con la relación de causa. Finalmente, si hablamos del efecto en cuanto a la denominación pura y formal de efecto, entonces no constituye un predicamento especial distinto de los otros, por la misma razón por la que antes decíamos que el movimiento, en cuanto es camino hacia un término, no constituye un predicamento especial; porque ser efecto es lo mismo que ser término de un movimiento o producción. Por lo cual, en todos los efectos está incluida intrínsecamente esa relación o denominación, ya sea en la acción, si se toma activamente, puesto que toda acción hace algo; o en el predicamento de la pasión, si se toma pasivamente, ya que por medio de cualquier pasión se hace algo. Exceptúo solamente la creación pasiva, que en cuanto es el producirse de su término, no es una verdadera pasión. Pero ésta, en ese aspecto, no tiene razón de accidente, porque, como no supone un término, sino que tiende más bien a constituirlo, no puede referirse a él como a sujeto, ni modificarlo accidentalmente, y esta razón es común también a cualquier pasión o mutación en cuanto tiende a un término y lo denomina "proceso" o "ser constituido". Y por eso, en este aspecto, o bien queda reducido al predicamento de su término, o ciertamente queda incluido en la razón de acción o de pasión.

Sobre la sexta dificultad, de algunos accidentes de los ángeles

41. En la dificultad sexta se desea que expliquemos si los accidentes pertenecientes a cosas inmateriales quedan colocados en esos géneros. Y por ser más claro en lo demás, se estudia especialmente esto respecto del *donde* y de las duraciones de los ángeles. Este punto se ha de explicar *ex professo* cuando se trate de los géneros *donde* y *cuando.* Y por eso se responde brevemente que, en cuanto éstos son accidentes de los ángeles, quedan comprendidos en dichos géneros, aun cuando estén en ellos de modo diverso que en las cosas corporales. Pues, lo mismo que las sustancias angélicas tienen un modo de ser diferente que las corpóreas, y, sin

sunt eiusdem naturae et essentiae quae in praesenti consideratur. Quo sensu verum est rem in actu et in potentia eiusdem esse generis et praedicamenti. Si vero in effectu consideretur relatio praedicamentalis, sic in aliquo praedicamento collocatur simul cum relatione causae. Si denique loquamur de effectu quoad puram et formalem denominationem effectus, sic eadem ratione non constituit speciale praedicamentum distinctum a reliquis, qua supra dicebamus motum, quatenus est via ad terminum, non constituere speciale praedicamentum; quia esse effectum idem est quod esse terminum motus vel productionis. Unde in omnibus effectibus talis respectus vel denominatio includitur intrinsece, vel in actione, si active sumatur, quia omnis actio aliquid agit; vel in praedicamento passionis, si passive sumatur, nam per omnem passionem aliquid fit. Unam excipio creationem passivam, quae, prout est fieri sui termini, non est vera passio. Illa vero sub ea consideratione non habet rationem accidentis, quia, cum terminum non supponat, sed potius ad illum constituendum tendat, non potest illum respicere ut subiectum, neque accidentaliter illum afficere, quae ratio communis est etiam cuilibet passioni seu mutationi quatenus ad terminum tendit, et illum fieri seu factum esse denominat. Et ideo sub ea ratione vel reducitur ad praedicamentum sui termini, vel certe in ratione actionis aut passionis includitur.

Ad sextam difficultatem, de quibusdam accidentibus angelorum

41. In sexta difficultate petitur ut explicemus an rerum immaterialium accidentia sub his generibus collocentur. Et, quia in caeteris res est clarior, specialiter id inquiritur de *ubi* et de durationibus angelorum. Quae res explicanda est ex professo inter disputandum de generibus *ubi* et *quando.* Et ideo breviter dicitur, prout haec sunt accidentia angelorum, sub his generibus comprehendi, etiamsi diverso modo in eis sint quam in rebus corporalibus. Nam, sicut substantiae angelicae diversum habent essendi modum quam corporeae, et nihilominus ad

embargo, pertenecen al mismo predicamento, de igual modo los accidentes de esas sustancias, guardando la proporción, pueden tener conveniencia unívoca en sus propios géneros, por razón de la cual pertenezcan a los mismos predicamentos, como veremos en cada uno.

Sobre la séptima, acerca de las propiedades de los predicamentos

42. En la séptima dificultad se pregunta, acerca de las propiedades que atribuye Aristóteles a cada uno de los predicamentos de los accidentes, si ellas constituyen también géneros propios de accidentes. Sobre lo cual hay que decir brevemente que de esas propiedades unas consisten en una relación actual o aptitudinal, las cuales, o bien pertenecen directamente al predicamento de la relación, o se reducen a él por razón de la aptitud o connotación, como ser igual, o ser desigual, etc.; otras añaden solamente negación, como no tener contrario; otras connotan solamente algo extrínseco, como tener contrario; otras explican un modo intrínseco a la propia entidad, como tener intensidad. Y todas estas propiedades no añaden algún género nuevo, como se ve suficientemente por la misma explicación. En cambio, cuando la propiedad de un accidente es positiva y dice un modo propio y especial de modificar al sujeto del cual es propiedad, entonces esa propiedad pertenecerá a un género propio de accidente, pero siempre se referirá a alguno de los nueve géneros enumerados antes; pues así puede decirse la figura propiedad de la cantidad, y el hábito de la potencia, y, sin embargo, pertenecen al género de la cualidad. Y sobre la razón de la medida, que se toca allí de modo especial, pienso que no pertenece a la esencia de ningún accidente, más aún, que ni es una propiedad real intrínseca de ningún predicamento, sino sólo que es una cierta denominación en orden a los actos de la razón; sobre ella trataremos ampliamente al exponer la cantidad.

Sobre la última dificultad, acerca de los postpredicamentos

43. En la última dificultad se pregunta por qué Aristóteles ha colocado algunas cosas o denominaciones en los postpredicamentos, si es suficiente la división

idem praedicamentum pertinent, ita et accidentia harum substantiarum cum proportione sumpta possunt habere univocam convenientiam in propriis generibus, ratione cuius ad eadem praedicamenta pertineant, ut in singulis videbimus.

Ad septimam difficultatem, de proprietatibus praedicamentorum

42. In septima difficultate quaeritur de proprietatibus quas Aristoteles tribuit singulis praedicamentis accidentium, an illae etiam propria genera accidentium constituant. Ad quod dicendum est breviter ex illis proprietatibus quasdam esse quae consistunt in relatione actuali vel aptitudinali, quae ad praedicamentum ad aliquid vel directe pertinent, vel reducuntur ratione aptitudinis seu connotationis, ut esse aequale, vel inaequale, etc.; aliae addunt solam negationem, ut non habere contrarium, aliae connotant solum aliquid extrinsecum, ut habere contrarium, aliae explicant intrinsecum modum propriae entitatis, ut habere intensionem. Et hae omnes proprietates non addunt novum aliquod genus, ut ex ipsa declaratione satis constat. Quando vero proprietas alicuius accidentis est positiva, et dicit proprium ac specialem modum afficiendi subiectum cuius est proprietas, tunc illa proprietas pertinebit ad proprium genus accidentis, semper tamen spectabit ad aliquod ex novem generibus supra numeratis; sic enim figura potest dici proprietas quantitatis, et habitus, potentiae, et tamen ad genus qualitatis pertinent. De ratione autem mensurae, quae ibi specialiter tangitur, existimo non pertinere ad essentiam alicuius accidentis, immo neque esse realem proprietatem intrinsecam alicuius praedicamenti, sed solum esse denominationem quamdam in ordine ad actus rationis, de qua re dicemus late tractando de quantitate.

Ad ultimam difficultatem, de postpraedicamentis

43. In ultima difficultate petitur cur Aristoteles quasdam res vel denominationes

del accidente en nueve géneros. Y la respuesta es fácil con lo que se ha dicho; pues sobre el movimiento se ha tratado ya, y las otras denominaciones no se toman de las formas que modifican, sino de la coexistencia, o de la connotación de algo extrínseco, como ser simultáneo, o anterior, o tener opuesto; y, en general, *tener*, como tal, no dice razón de forma; pues también el sujeto tiene accidentes, y el todo partes, y una cosa enteramente extrínseca se dice también que se tiene. Por tanto, en esas denominaciones no interviene ninguna razón propia de accidente, si no es tal vez en cuanto puede intervenir en ellas alguna relación. Y, por eso, Aristóteles, con el fin de explicar todas las fórmulas de expresión o de denominación que pueden contribuir a la exposición de la doctrina, trató de ellas en los postpredicamentos.

SECCION III

¿Es unívoca o análoga dicha división?

1. *Razón de dudar en ambos sentidos.*— La razón de la dificultad está en que parece que aquí no puede intervenir ningún modo de analogía; pues el accidente no se dice de los otros accidentes por atribución respecto de algo único que se contenga en el accidente, como es evidente por sí. Y que todas las cosas sean entes o accidentes en relación con la sustancia, no basta para la analogía entre ellas, ya que eso a lo que todos se refieren no está contenido en el concepto de accidente. Del mismo modo que las sustancias creadas son también sustancias por cierta atribución a la sustancia increada, y, sin embargo, son unívocamente sustancias. Y en esto no puede intervenir tampoco la analogía de proporcionalidad, porque los accidentes no son accidentes extrínsecamente o de modo metafórico, sino propio e intrínseco, y la proporcionalidad no constituye analogía más que cuando interviene una metáfora o impropiedad en alguno de los extremos, como se ha dicho antes. Pues también el género se dice de las especies según una proporcionalidad, que no excluye la verdad y propiedad de la cosa. Pero en contra de esto va el que, si el accidente fuese unívoco, sería un género y, por tanto, no habría nueve géneros supremos de accidentes.

in postpraedicamentis posuerit, si divisio accidentis per novem genera est sufficiens. Patet autem facile responsio ex dictis; nam de motu iam dictum est, aliae vero denominationes non sumuntur ex formis afficientibus, sed ex coexistentia, vel ex connotatione alterius extrinseci, ut esse simul, aut prius, aut habere oppositum; et in universum, *habere* ut sic non dicit rationem formae; nam etiam subiectum habet accidentia, et totum partes, et res etiam omnino extrinseca haberi dicitur. In his ergo denominationibus nulla intervenit propria ratio accidentis, nisi fortasse quatenus aliqua relatio in eis intervenire potest. Et ideo Aristoteles, ut omnes loquendi aut denominandi formulas quae ad doctrinam tradendam conferre possunt, explicaret, illas in postpraedicamentis declaravit.

SECTIO III

Utrum praedicta divisio sit univoca vel analoga

1. *Utrinque ratio dubitandi.*— Ratio difficultatis est quia nullus modus analogiae hic intervenire posse videtur; nam accidens non dicitur de caeteris accidentibus per attributionem ad aliquod unum sub accidente contentum, ut per se notum est. Quod autem omnia sint entia vel accidentia per habitudinem ad substantiam, non sufficit ad analogiam inter ipsa, quia illud ad quod omnia respiciunt non continetur sub conceptu accidentis. Sicut substantiae creatae etiam sunt substantiae per attributionem aliquam ad increatam, et nihilominus sunt univoce substantiae. Neque etiam hic intervenire potest analogia proportionalitatis, quia accidentia non sunt extrinsece aut metaphorice accidentia, sed proprie et intrinsece, proportionalitas autem non constituit analogiam, nisi ubi intervenit metaphora vel improprietas in aliquo extremorum, ut supra dictum est. Nam genus etiam dicitur de speciebus secundum proportionalitatem, quae veritatem ac proprietatem rei non excludit. In contrarium vero est quia, si accidens esset univocum, esset genus, et consequenter non essent novem genera accidentium summa.

Primera opinión: el accidente es análogo

2. En este punto, casi todos los que piensan que el ente es análogo respecto de la sustancia y el accidente opinan que también es análogo el accidente respecto de los nueve géneros. Así lo mantiene Cayetano, *In de Ente et Essentia*, c. 7, q. 15, ad 4, en donde se infería que el accidente sería un género si el *estar en* fuese esencial y común a todos los accidentes. Lo mismo mantiene Soncinas, IV *Metaph.*, q. 1, donde afirma, ad 1, que los géneros de los predicamentos son primariamente diversos, ya que no convienen en ninguna razón unívoca, y en el lib. XII, q. 47, ad 1, afirma también que las cosas que son primariamente diversas no tienen nada común unívoco. Y esto lo insinúa también Alejandro de Hales, V *Metaph.*, text. 33, al fin, donde también lo propugna el Filósofo; pues niega que las cosas que difieren por la figura predicamental puedan reducirse a una unidad. Sin embargo, puede esto entenderse acerca de un único género. Pero se opone a esta respuesta, y, por consiguiente, apoya esta opinión Santo Tomás, I *cont. Gent.*, c. 32, razón 3, donde prueba que no se predica nada de Dios y de las criaturas en sentido unívoco, ya que no se predica de ellos nada como género, especie, etc.; esta razón puede aplicarse al accidente; por consiguiente, o hay que admitir que es un género, o hay que negar que sea unívoco. Y del mismo modo lo apoya Porfirio, no sólo enumerando cinco predicables, fuera de los cuales no reconoce ningún otro predicado común y unívoco, pues, de lo contrario, sería un universal, distinto de los demás; sino también porque, en el c. *De Specie*, piensa que el ente no es género, no por otra razón sino porque no es unívoco. Además, Aristóteles, I *Poster.*, c. 11, enseña que aquella proposición en la que se niega un género supremo de otro es inmediata, porque no hay ningún predicado superior a ninguno de ellos con el que se pueda demostrar. Pero no explican los referidos autores cuál es esta analogía, ni en qué se funda, o de qué género de accidentes se dice primariamente el accidente.

Prima sententia, accidens esse analogum

2. In hac re fere omnes qui sentiunt ens esse analogum ad substantiam et accidens, sentiunt etiam accidens esse analogum ad novem genera. Ita tenet Caietanus, de Ente et essent., c. 7, q. 15, ad 4, in quo inferebatur accidens fore genus, si esse in esset essentiale et commune omnibus accidentibus. Idem tenet Soncin., IV Metaph., q. 1, ubi ad 1 ait genera praedicamentorum esse primo diversa, quia in nulla ratione univoca conveniunt, et lib. XII, q. 47, a. 1, etiam ait primo diversis nihil esse commune univocum. Quod item insinuat Alex. Alens., V Metaph., text. 33, in fine, ubi etiam favet Philosophus; negat enim ea quae differunt praedicamenti figura posse resolvi in unum. Sed potest intelligi de uno genere. At obstat huic responsioni, et consequenter favet huic sententiae D. Thomas, I cont Gent., c. 32, ratione 3, ubi probat nihil praedicari de Deo et creaturis univoce, quia nihil praedicatur de eis ut genus vel species, etc.; quae ratio applicari potest ad accidens; vel ergo fatendum est esse genus, vel negandum esse univocum. Atque eodem modo favet Porphyrius, tum enumerando quinque praedicabilia, praeter quae non agnoscit aliquod aliud praedicatum commune et univocum, alioqui illud esset quoddam universale, distinctum a reliquis; tum etiam quia in c. de Specie non alia ratione censet ens non esse genus, nisi quia non est univocum. Praeterea Aristoteles, I Poster., c. 11, docet propositionem illam in qua unum summum genus de alio negatur esse immediatam, quia nullum est praedicatum superius alicui eorum per quod demonstretur. Non explicant autem dicti auctores qualis sit haec analogia, neque in quo fundetur, aut de quo genere accidentium primo dicatur accidens.

Segunda opinión: el accidente es unívoco

3. Por esta razón, otros, discípulos también de Santo Tomás, piensan que el accidente es un predicado unívoco para los nueve géneros. Así lo mantiene Soto, c. 4 *Antepraedicam.*, q. 2, ad 1; y lo mismo supone Iavello, VII *Metaph.*, q. 1, al 3 argumento de Antonio Andrés, que objeta que, si la inhesión es común y esencial a la cantidad y a la cualidad, resultaría que el accidente es un género; responde, en efecto, que, para que una cosa sea género, no basta con que sea común a aquellas cosas de las que se afirma, y que se predique *in quid* unívocamente, si no dice también una naturaleza determinada, y que, por esta razón, no es un género. Por consiguiente, supone que tiene las otras condiciones, a saber, predicarse *in quid* y unívocamente. Y de aquí se infiere la razón propia de esta opinión, a saber, que el accidente como tal es común, no sólo en cuanto al nombre, sino también en cuanto al concepto, y ese concepto es participado inmediatamente por todos aquellos géneros a los que es común, sin ningún orden de éstos entre sí; por consiguiente, posee todas las cosas requeridas para la univocidad. La consecuencia es clara por todo lo dicho antes sobre la analogía del ente; el antecedente, pues, es manifiesto en todas sus partes, porque el accidente en general se define como el ente que es en otro, en el sentido explicado en la sec. 1, y esta razón es común a todos los mencionados géneros, y no conviene a ninguno por relación con otro. Pues, cuando Aristóteles dijo que el accidente es un ente del ente, con el nombre de ente significó el ente simplemente, que es la sustancia, tal como lo entienden todos y consta también por el lib. VII de la *Metafísica*, en donde se dice por esta razón que la sustancia tiene prioridad por definición sobre el accidente, y nunca dijo que un accidente tenga prioridad sobre otro por definición; por consiguiente, todos los accidentes participan de esa razón sin ningún orden entre sí; luego no le falta nada para una verdadera univocidad. Y se confirma, porque los analogados secundarios suelen definirse en orden al primer analogado; pero los géneros de los accidentes no se definen por su relación con

Secunda sententia, accidens esse univocum

3. Propter quod alii etiam ex D. Thomae discipulis sentiunt accidens esse praedicatum univocum ad novem genera. Ita tenet Soto, in c. 4 Antepraedicam., q. 2, ad 1; idemque supponit Iavellus, VII Metaph., q. 1, ad 3 Antonii And. obiicientis, si inhaerentia est communis et essentialis quantitati et qualitati, fore ut accidens sit genus; respondet enim, ut aliquid sit genus non sufficere esse commune iis de quibus dicitur et praedicari in quid et univoce, nisi etiam dicat determinatam naturam, et ideo non esse genus. Supponit ergo habere alias conditiones, scilicet, praedicari in quid et univoce. Atque hinc colligitur propria ratio huius sententiae, scilicet, quia accidens ut sic est commune, non tantum secundum nomen, sed etiam secundum rationem, et illa ratio immediate participatur ab omnibus iis generibus quibus est communis, sine ullo ordine eorum inter se; ergo habet omnia ad univocationem requisita. Consequentia patet ex omnibus dictis supra de analogia entis; antecedens vero patet quoad singulas [1] partes, quia accidens in communi definitur esse ens in alio, in sensu declarato sect. 1, quae ratio communis est omnibus dictis generibus; neque ulli convenit per respectum ad aliud. Nam, cum Aristoteles dixit accidens esse entis ens, nomine entis intellexit ens simpliciter, quod est substantia, ut omnes intelligunt et constat etiam ex VII Metaph., ubi hac ratione dicitur substantia prior definitione accidente; nunquam autem dixit unum accidens esse prius definitione quam aliud; participant ergo omnia accidentia illam rationem sine ullo ordine inter se; nihil ergo illi deest ad veram univocationem. Et confirmatur, quia analogata secundaria definiri solent per ordinem ad primum analogatum; sed genera accidentium nec sub ratione commu-

[1] *Singulares*, en algunas ediciones. (N. de los EE.)

ninguno de los mencionados géneros de accidentes, ni bajo la razón común de accidente, ni en cuanto son tales accidentes; por consiguiente.

Se expone la dificultad de ambas opiniones

4. Pero, aunque esos autores admitan que el accidente es unívoco, no admiten, sin embargo, que sea género. Y da la razón Soto, porque el accidente no se predica *in quid*, ya que formalmente —dice— no significa las quididades de los accidentes, sino el ser de los mismos en la sustancia. Sin embargo, admite en esa razón una cosa falsa, porque el accidente no dice *estar en* actualmente, sino aptitudinalmente, y eso pertenece a la quididad del accidente, como antes vimos. Igualmente, porque todos los accidentes convienen en alguna razón, no solamente accidental y extrínseca, sino también esencial, la cual puede abstraerse con un concepto y significarse con una palabra; ahora bien, esta razón se significa con el nombre de accidente, y no a modo de forma, de manera que se predique *in quale;* por consiguiente, en el mismo grado es predicación *in quid* la de esta proposición: *la cualidad es accidente*, que la de esta otra: *el cuerpo es sustancia.*

5. Sin embargo, insinúa otra razón Iavello, y la explica más Soto, a saber, que el accidente no es género porque no tiene diferencias fuera de su concepto; pues cualquier modo con el que puede el accidente ser determinado para la cantidad, la cualidad y cosas parecidas, es también un accidente; ahora bien, pertenece a la razón del género estar fuera de la razón de las diferencias, es decir, no estar incluido en ellas según sus conceptos precisivos, ni decirse de ellos *per se*, como consta por la doctrina de Aristóteles, III de la *Metafísica*, text. 10. Esta razón concuerda con la doctrina de Escoto, *In I*, dist. 3, q. 3, a. 2, y dist. 2, q. 2, en donde afirma, en conformidad con la doctrina de Aristóteles, que el ente no es género, no porque no sea unívoco, sino porque se predica *in quid* de alguna diferencia.

6. Pero esta razón la impugna el Ferrariense en un caso semejante, en I *cont. Gent.*, c. 32, diciendo que, si el predicado es común hasta tal extremo que no

ni accidentis, nec ut talia accidentia sunt, definiuntur per respectum ad aliquod ex dictis generibus accidentium; ergo.

Utriusque sententiae difficultas aperitur

4. Quamquam autem hi auctores admittant accidens esse univocum, non tamen admittunt esse genus. Reddit autem rationem Soto, quia accidens non praedicatur in quid; quia non significat (inquit) formaliter quidditates accidentium, sed esse eorum in substantia. Falsum tamen assumit in hac ratione, quia accidens non dicit actu inesse, sed aptitudine, quod est de quidditate accidentis, ut supra vidimus. Item, quia omnia accidentia conveniunt in aliqua ratione non tantum accidentali et extrinseca [1], sed etiam essentiali, quae uno conceptu abstrahi et una voce significari potest; haec autem ratio significatur nomine accidentis, et non per modum formae, ut praedicetur in quale; ergo tam est praedicatio in quid haec: *qualitas est accidens*, sicut haec: *corpus est substantia.*

5. Aliam ergo rationem insinuat Iavellus, et magis declarat Soto, scilicet, accidens non esse genus quia non habet differentias extra sui rationem; nam omnis modus quo potest accidens determinari ad quantitatem, qualitatem, et similia, est etiam accidens; est autem de ratione generis ut sit extra rationem differentiarum, id est, ut secundum praecisos conceptus in eis non includatur, nec per se de illis dicatur, ut constat ex doctrina Aristotelis, III Metaph., text. 10. Quae ratio est consentanea doctrinae Scoti, In I, dist. 3, q. 3, a. 2, et dist. 2, q. 2, ubi iuxta doctrinam Aristotelis ait ens non esse genus, non quia non sit univocum, sed quia praedicatur in quid de aliqua differentia.

6. Hanc vero rationem in simili impugnat Ferrariensis, I cont. Gent., c. 32, dicens recte quidem consequi, si praedicatum sit ita com-

[1] Bastantes ediciones sustituyen esta palabra por *intrinseca.* (N. de los EE.)

tenga diferencias fuera de su concepto, se sigue lógicamente que no es género, como enseña claramente Aristóteles; sin embargo, la causa próxima de ello es que tal predicado no puede ser unívoco; pues, si fuese unívoco, tendría diferencias a cuyo concepto no pertenecería. Porque estar fuera del concepto de las diferencias no pertenece a la razón primera y esencial del género, puesto que aquélla es solamente una negación y la razón de género es positiva; por consiguiente, aquella negación es concomitante o necesariamente consiguiente a la razón de género. Y, por ello, se infiere *a posteriori* lógicamente que aquello que no reúne esa condición no es género; y mucho mejor se sigue *a priori* que cuanto tiene la razón positiva de género posee la referida condición. Y, por esto, es contradictorio afirmar que algo sea unívoco y que se predique *in quid* de muchas cosas esencialmente diversas, y que no tenga diferencias fuera de su razón; porque esto equivale a decir que algo tiene la razón completa positiva de género y que no tiene la propiedad negativa que sigue esencialmente a esa razón. Y lo confirma, ya que todo lo que es unívoco dice una forma única, capaz de ser abstraída de los inferiores, y que se divide esencialmente en varios; por consiguiente, o se divide por medio de diferencias tomadas con propiedad, a cuyo concepto no pertenece, y se tiene lo que se pretendía; o por medio de diversos modos de ser, y eso es contradictorio. En primer lugar, porque dos especies de cualidad, por ejemplo, son quiditativamente accidentes, y, sin embargo, convienen en un mismo modo de ser. En segundo lugar, porque los modos de ser no pertenecen a la esencia de la cosa creada, ya que en las criaturas el ser se distingue de la esencia, y la diversidad de los accidentes es esencial. En tercer lugar, porque en la blancura, por ejemplo, habría dos quididades, una del accidente y otra de la diferencia, y, por ello, ninguna se predicaría de la blancura *in recto,* ya que la parte no se predica del todo, ni la blancura sería una unidad simplemente. Todas estas razones las expone el Ferrariense acerca del ente, pero se aplican con la misma proporción al accidente.

7. Sin embargo, esta objeción no tiene gran importancia. Pues que el género deba ser una naturaleza tan limitada que pueda ser abstraído de las diferencias con las que se contrae, pertenece esencial y primariamente a la razón de género, como se toma de Aristóteles, en el lugar citado, y en el IV *Topic.*, c. 6, pasaje

mune ut non habeat differentias extra sui rationem, non esse genus, ut Aristoteles plane docet; tamen proximam huius rei causam esse quia tale praedicatum non potest esse univocum; nam, si esset univocum, haberet differentias, de quarum intellectu non esset. Quia esse extra conceptum differentiarum non est de prima et essentiali ratione generis; nam illa solum est negatio quaedam; ratio autem generis positiva est; est ergo illa negatio concomitans, aut necessario consequens rationem generis. Et ideo a posteriori recte infertur id quod non habet illam conditionem non esse genus; multo vero melius sequitur a priori quidquid habet positivam rationem generis habere etiam conditionem illam. Et ideo repugnat dicere aliquid esse univocum et praedicari in quid de multis essentialiter diversis, et non habere differentias extra sui rationem; quia hoc est dicere aliquid habere completam ationem generis positivam, et non proprietatem negativam per se consequentem talem rationem. Et confirmat, nam omne univocum dicit formam unam ab inferioribus abstrahibilem, quae in plura essentialiter dividitur; ergo vel per differentias proprie sumptas, de quarum intellectu non sit, et habetur intentum; vel per diversos modos essendi, et hoc repugnat. Primo, quia duae species qualitatis, verbi gratia, sunt quidditative accidentia, et tamen conveniunt in eodem modo essendi. Secundo, quia modi essendi non sunt de essentia rei creatae, cum in creaturis esse distinguatur ab essentia; diversitas autem accidentium est essentialis. Tertio, quia in albedine, verbi gratia, essent duae quidditates, una accidentis et altera differentiae, et ita neutra diceretur in recto de albedine, quia pars non praedicatur de toto, neque albedo esset unum simpliciter. Has enim rationes format Ferrar. de ente, quae eadem proportione ad accidens applicantur.

7. Verumtamen haec obiectio non est magni momenti. Nam quod genus debeat esse natura ita limitata ut possit praescindi a differentiis quibus contrahitur, per se primo pertinet ad rationem generis, ut ex Aristo-

64 y 71. Y no importa que esa propiedad se explique por una negación; pues, mediante esa negación, se circunscribe una propiedad positiva y una condición de la naturaleza genérica, a saber, que tenga una naturaleza tan limitada y precisiva que sea apta para componer metafísicamente con la diferencia una naturaleza específica; y ello no sólo conviene al género como tal de modo concomitante o consecutivo, sino esencial. Esto es manifiesto, porque es esencial para la especie componerse de género y diferencia; pero el género dice esencialmente referencia a la especie; por consiguiente, pertenece a la esencia del género la aptitud para componer la especie; y en esta aptitud se incluye esencialmente que la naturaleza esté conceptualmente separada de la diferencia. Lo mismo que, por el contrario, pertenece a la razón de la diferencia estar separada conceptualmente del género; pues estos dos conceptos se comportan como acto y potencia metafísica. De ahí puede sacarse también un argumento proporcional; pues pertenece a la razón de la materia prima ser una entidad distinta de la forma, y esa distinción, aun siendo una negación, indica, sin embargo, una limitación y potencialidad en la materia, que le es necesaria para poder ser una parte física esencial, apta para componer un todo a manera de potencia; por consiguiente, por una razón proporcional pertenece a la razón del género estar metafísicamente fuera de la razón de la diferencia.

8. *Qué se requiere para la razón quiditativa del género.*— Por lo cual, hay que negar que la razón íntegra quiditativa del género esté contenida en que sea un predicado unívoco e *in quid* y común a varias cosas esencialmente diversas, si no es una naturaleza determinada capaz de tener diferencias fuera de su razón. Esa condición queda suficientemente insinuada en la razón de género cuando se afirma que es aquello que se predica *in quid* de varios seres específicamente diferentes; porque la especie, a la cual dice relación el género, queda constituida por una diferencia propia añadida al género. Por lo cual, aun cuando se admita que el accidente es unívoco y se predica *in quid,* hay que negar que se predique propiamente de varios seres que sean diferentes en especie, sino de varios primariamente diversos, o sea, diferentes en género, ya que los géneros supremos no son especies, aun cuando tengan un predicado común unívoco que sea cuasi trascen-

tele, citato loco, sumitur, et IV Topic., c. 6, loco 64 et 71. Nec refert quod illa proprietas per negationem declaretur; nam per illam negationem circumscribitur positiva proprietas et conditio naturae genericae, quod, nimirum, sit natura ita limitata et praecisa, ut sit apta ad componendum metaphysice cum differentia specificam naturam; hoc autem non tantum concomitanter et consecutive, sed essentialiter convenit generi ut genus est. Quod patet, quia speciei essentiale est componi ex genere et differentia; sed genus essentialiter respicit speciem; ergo de essentia generis est aptitudo ad componendam speciem; in hac autem aptitudine essentialiter includitur quod sit natura secundum rationem praecisa a differentia. Sicut e contrario de ratione differentiae est ut secundum rationem sit praecisa a genere, nam comparantur haec duo ut actus et potentia metaphysica. Unde etiam potest sumi proportionale argumentum, nam de ratione materiae primae est quod sit entitas condistincta a forma, quae distinctio, licet sit negatio, per eam tamen indicatur limitatio et potentialitas materiae, quae necessaria illi est ut possit esse essentialis pars physica apta ad componendum totum per modum potentiae; ergo proportionali ratione est de ratione generis ut metaphysice sit extra rationem differentiae.

8. *Ad rationem quidditativam generis quid requiratur.*— Quapropter negandum est integram rationem quidditativam generis in hoc contineri, quod sit praedicatum univocum et in quid et commune ad plura essentialiter diversa, nisi sit determinatae naturae, quae possit habere differentias extra sui rationem. Quae particula satis insinuatur in ratione generis, cum dicitur esse id quod praedicatur in quid de pluribus differentibus specie; quia species ad quam genus dicit relationem, per propriam differentiam additam generi constituitur. Unde, licet admittatur accidens esse univocum et praedicari in quid, negandum est praedicari proprie de pluribus differentibus specie, sed de pluribus primo diversis seu differentibus genere, quia summa genera non sunt species, etiamsi habeant commune praedicatum univocum

dental respecto de ellos. Y no importa que el accidente se predique de la blancura y de la negrura, por ejemplo, que difieren específicamente, porque no se predica de ellas según una inmediata referencia y relación (a la manera como se ha de entender la razón del género), sino por medio de géneros primariamente diversos.

9. Y para la confirmación del Ferrariense hay que elegir la última parte del dilema, a saber, que este predicado común puede ser determinado por medio de modos intrínsecos que no sean diferencias propias. Hemos declarado ya antes, en efecto, al tratar del concepto del ente, de qué clase es ese modo de determinación por el que el predicado trascendental común puede quedar limitado a determinadas naturalezas, sin una composición propia con las diferencias en que no está incluido, sino por la mera concepción del entendimiento, confusa o distinta. Y, ciertamente, si las objeciones del Ferrariense fuesen eficaces, no probarían menos en el concepto análogo que en el unívoco; sin embargo, no prueban en ninguno de los dos. Por consiguiente, a la primera se responde que dos especies de cualidad convienen en el modo de ser genérico o predicamental, pero que, sin embargo, no convienen en aquel modo de ser en que convienen las cosas pertenecientes a otro predicamento; ahora bien, el accidente se divide en géneros supremos por los diversos modos de éstos, no por los modos del mismo predicamento. Por lo cual, aunque el accidente se divide en varios géneros por los modos de ser, sin embargo no se dice únicamente de las cosas que son primariamente diversas por esos modos, sino también de cosas distintas por debajo de esos modos. Añádase que, aunque las diferencias de la blancura y la negrura sean diferencias propias respecto del color o de la cualidad, no lo son respecto del accidente, sino que respecto de éste son solamente modos de ser primariamente diversos, ya que no tienen ningún género común, sino el mismo accidente que incluyen quiditativamente. En el segundo argumento se incurre en una equivocidad, porque, cuando tratamos de los modos de ser, no entendemos el ser de la existencia actual, sino de la esencia, o de la aptitud para ser, o más bien para inherir de este modo o de otro. La tercera razón, en cambio, tiene menos importancia, pues se sigue únicamente que en la

quod sit quasi transcendens respectu illorum. Nec refert quod accidens praedicetur de albedine et nigredine, verbi gratia, quae specie differunt, quia non praedicatur de illis secundum immediatam habitudinem et relationem (quomodo intelligenda est ratio generis), sed mediis generibus primo diversis.

9. Ad confirmationem autem Ferrariensis eligenda est posterior pars dilemmatis, nempe huiusmodi praedicatum commune posse determinari per intrinsecos modos qui non sint propriae differentiae. Iam enim supra, tractando de conceptu entis, declaravimus qualis sit ille modus determinationis, quo commune praedicatum transcendens potest limitari ad determinatas naturas absque propria compositione cum differentiis in quibus non includatur, sed per solam confusam aut distinctam conceptionem intellectus. Et quidem, si obiectiones Ferrariensis essent efficaces, non minus probarent de conceptu analogo quam de univoco; neutrum tamen probant. Ad primam enim respondetur duas species qualitatis convenire in modo essendi generico aut praedicamentali, non tamen convenire in illo modo essendi in quo res alterius praedicamenti conveniunt; accidens autem distinguitur in suprema genera per varios modos eorum, non per modos eiusdem praedicamenti. Quocirca, quamvis accidens dividatur per modos essendi in varia genera, non tamen dicitur de solis rebus primo diversis per illos modos, sed etiam de rebus distinctis sub illis modis. Adde quod, licet differentiae albedinis et nigredinis sint propriae differentiae respectu coloris vel qualitatis, non tamen respectu accidentis, sed respectu illius sunt tantum modi essendi primo diversi, quia nullum habent commune genus, sed solum ipsum accidens quod quidditative includunt. In secundo argumento committitur aequivocatio, quia, cum agimus de modis essendi, non intelligimus de esse existentiae actualis, sed de essentia [1] vel de aptitudine essendi, vel potius inhaerendi hoc vel illo modo. Tertia vero ratio minoris momenti est, nam solum sequitur in qualitate esse duos conceptus quidditativos, unum

[1] Esta frase se lee así en otras ediciones: *sed de esse essentiae,* con lo que se matiza un poco más el sentido. (N. de los EE.)

cualidad hay dos conceptos quiditativos, uno confuso y común de accidente, otro propio de la cualidad, lo cual no es obstáculo para que el concepto de cualidad sea absolutamente y *per se* uno, ya que la razón de accidente se determina *per se* a la cualidad, y no impide tampoco que el accidente se predique de la cualidad no a manera de parte, sino de todo potencial. Y lo mismo hay que decir del modo con que se determina el accidente al ser de la cualidad, si se concibe en abstracto, sobre todo porque su concepto por parte de la cosa misma y de la razón formal concebida no es distinto del concepto de la cualidad misma, sino que lo es solamente por el modo de concebir, como dijimos en lo que precede. Así, pues, esas razones no son eficaces en contra de aquella opinión.

10. Mayor dificultad encuentro para aplicar dicha razón o respuesta a la materia de que tratamos. Pues, o se está hablando del accidente en cuanto prescinde de si es completo o incompleto, o se habla del accidente completo. En el primer sentido, aun cuando sea verdad que no puede haber diferencias fuera de su razón, porque un accidente no puede contraerse sino por un accidente al menos incompleto, como dijimos proporcionalmente acerca de la sustancia, no es verdad, sin embargo, que el accidente entendido de ese modo sea unívoco; porque, del mismo modo que la sustancia no se dice unívocamente de la sustancia completa y de la incompleta, o sea, de las especies y diferencias de la sustancia, así tampoco el accidente se dice unívocamente del completo y del incompleto. Pues existe la misma proporción; en efecto, la razón de accidente de modo absoluto, y esencial y primariamente, queda salvada en la forma accidental que propiamente y *per se* dice referencia a la sustancia; en cambio, en las diferencias accidentales se da sólo de modo relativo; pues tampoco las diferencias pueden llamarse propiamente formas accidentales, sino algo perteneciente a la forma accidental. Pero, en cambio, si se habla del accidente completo, como se ve, la respuesta dada no puede tener valor; pues, si el accidente tomado de ese modo es unívoco, no puede negarse que tiene diferencias fuera de su razón; por consiguiente, nada le faltará para la razón verdadera de género. El antecedente es claro, en primer lugar, por un

confusum et communem accidentis, alium proprium qualitatis, quod non obstat quominus conceptus qualitatis sit simpliciter et per se unus, quia ratio accidentis ad illam per se determinatur, neque etiam impedit quominus accidens praedicetur de qualitate non per modum partis, sed per modum totius potentialis. Et idem dicendum est de modo illo quo accidens determinatur ad esse qualitatis, si abstracte concipiatur, maxime cum eius conceptus ex parte rei et rationis formalis conceptae non sit alius a conceptu ipsius qualitatis, sed solum ex modo concipiendi, ut in superioribus diximus. Itaque rationes illae non sunt efficaces contra dictam sententiam.

10. Maior mihi difficultas est in applicanda praedicta ratione vel responsione ad materiam in qua versamur. Aut enim est sermo de accidente ut abstrahit a completo et incompleto, aut de accidente completo. Priori modo, licet sit verum non posse habere differentias extra sui rationem, quia non potest accidens contrahi nisi per accidens saltem incompletum, sicut de substantia proportionaliter diximus, non tamen est verum accidens sic conceptum [1] esse univocum; quia, sicut substantia non dicitur univoce de substantia completa et incompleta, seu de speciebus et differentiis substantiae, ita et accidens non dicitur univoce de completo et incompleto. Est enim eadem proportio; nam ratio accidentis simpliciter ac per se primo salvatur in forma accidentali, quae proprie ac per se respicit substantiam; in differentiis autem accidentalibus tantum est secundum quid; neque enim differentiae proprie dici possunt formae accidentales, sed aliquid formae accidentalis. At vero, si sermo sit de accidente completo, non potest, ut videtur, procedere responsio data; nam, si accidens sic sumptum univocum est, non potest negari quin habeat differentias extra sui rationem; nihil ergo illi deerit ad veram rationem

[1] Aceptamos *conceptum* en vez de *compositum* que parace en otras ediciones, por parecernos más acorde con el texto. (N. de los EE.)

argumento que se hace de modo semejante de la sustancia, pues, para que ésta sea género, basta con que la sustancia completa quede contraída por la incompleta. En segundo lugar, porque, en realidad, un accidente completo no queda incluido intrínsecamente en el concepto del accidente incompleto; y toda diferencia de accidente es un accidente incompleto. En tercer lugar, porque, en otro caso, no podrían señalarse géneros supremos en cada uno de los predicamentos de los accidentes, ya que la cantidad no podría quedar contraída sino por una diferencia que sea cantidad incompleta, y así en los demás.

11. Puede responderse que en la razón de accidente no hay nada incompleto, ya que la razón de accidente es muy imperfecta y es de tal clase que se conserva de modo íntegro y completo en cualquier accidente mínimo, aun cuando dentro de las razones inferiores de los accidentes se le tenga por incompleto; como, por ejemplo, el punto es algo incompleto en la razón de cantidad; pero, en cambio, en la razón de accidente es un accidente completo, porque inhiere de modo tan verdadero como cualquier accidente perfecto. Pero esta respuesta no carece de dificultad, como se ve claro por lo que se dijo antes acerca de la división del accidente en completo e incompleto; pues apenas puede darse una razón suficiente de por qué esos dos miembros tienen cabida en cualquier predicamento de accidente, y no en el accidente como tal. Ni tampoco parece que pueda negarse que, por ejemplo, las formas íntegras de la cantidad y la cualidad tengan entre sí una conveniencia real que no tienen con sus diferencias constitutivas o contractivas, ya que las diferencias tomadas de modo precisivo y formal no son formas propias; del mismo modo, en las formas sustanciales se da una conveniencia en la razón común de forma sustancial, que no conviene a las diferencias con que el concepto común de forma sustancial se contrae a una u otra especie de forma sustancial. Y con ese concepto, que es directamente común a las formas sustanciales, puede decirse que se concibe la forma sustancial completa en común, el cual concepto no hay duda de que tiene diferencias fuera de su razón; por consiguiente, de modo semejante podemos razonar a propósito de las formas accidentales. Luego, una vez admitida la univocidad del accidente, es difícil dar razón de por qué no es posible abstraer algún concepto de accidente que sea gené-

generis. Antecedens patet primo, argumento facto a simili de substantia, quia, ut illa sit genus, satis est quod substantia completa contrahatur per incompletam. Secundo, quia revera accidens completum non includitur intrinsece in conceptu accidentis incompleti; omnis autem differentia accidentis est accidens incompletum. Tertio, quia alias non possent assignari genera summa in singulis praedicamentis accidentium, quia non potest quantitas contrahi nisi per differentiam quae sit quantitas incompleta, et sic de aliis.

11. Responderi potest in ratione accidentis nihil esse incompletum, quia ratio accidentis imperfecta valde est et talis ut integre ac complete servetur in quolibet minimo accidente, etiamsi sub inferioribus rationibus accidentium incompletum censeatur, ut, verbi gratia, punctus incompletum quid est in ratione quantitatis; at vero in ratione accidentis est completum accidens, quia tam vere inest quam quodlibet accidens perfectum. Sed haec responsio difficultate non caret, ut patet ex supra dictis de divisione accidentis in completum et incompletum; vix enim potest reddi sufficiens ratio cur illa duo membra locum habeant in quolibet praedicamento accidentis, et non in accidente ut sic. Nec etiam videtur posse negari quin formae integrae, verbi gratia, quantitatis et qualitatis, habeant inter se aliquam convenientiam realem quam non habent cum suis differentiis constituentibus vel contrahentibus, quia differentiae praecise ac formaliter sumptae non sunt propriae formae; sicut in formis substantialibus datur convenientia in ratione communi formae substantialis, quae non convenit differentiis quibus communis conceptus substantialis formae contrahitur ad hanc vel illam speciem substantialis formae. Et illo conceptu, qui directe communis est ad formas substantiales, dici potest concipi forma substantialis completa in communi, qui conceptus non est dubium quin habeat differentias extra sui rationem; ergo pari ratione ratiocinari possumus in formis accidentalibus. Difficile ergo est, admissa univocatione accidentis, rationem reddere cur non possit abstrahi aliquis conceptus accidentis generi-

rico para los predicamentos de accidentes. Y, por este motivo, otros, a fin de escapar de esta dificultad, niegan la univocidad; sin embargo, se dejan llevar del solo argumento de los inconvenientes, y no explican cómo puede haber analogía sin un orden de los accidentes entre sí. Esta es, por tanto, la dificultad de la presente controversia.

Resolución de la cuestión

12. *El accidente, en cuanto abarca nueve géneros, es análogo.*— Por tanto, en este punto pienso, en primer lugar, que el accidente en toda su amplitud, en cuanto abarca los nueve géneros, no es unívoco, sino análogo. Esta conclusión me resulta convincente, sobre todo, a causa de los accidentes que únicamente de modo extrínseco son una circunstancia o denominación; en efecto, éstos no están inherentes con la misma propiedad con que lo están los demás accidentes que son verdaderas formas informativas. Se puede ver ello fácilmente por la misma realidad y por los ejemplos. Pues, ¿quién puede pensar que el vestido modifica o informa al hombre vestido con la misma propiedad y verdad con que lo hace la blancura con el hombre blanco, o la ciencia con el sabio? Igualmente, ¿cómo puede pensarse que la acción como acción modifica o informa con la misma propiedad al agente, en el cual no se recibe la pasión, que al paciente en el cual está? Por tanto, pienso que el accidente conviene primariamente a los accidentes que propiamente radican en sus sujetos y modifican a éstos; y que después, por traslación o semejanza muy imperfecta, se ha derivado ese nombre para designar otras cosas que de algún modo imitan dicha razón. Por lo cual es probable para mí que intervenga aquí una analogía de proporcionalidad; pues se dicen accidentes con toda propiedad los que *están en;* y, a partir de ellos, se han designado los accidentes que están en torno a la sustancia, como el hábito y el lugar continente. Igualmente, se han derivado los que dimanan de la sustancia; pues, ciertamente, *estar en* y *dimanar de* parecen relaciones hasta tal punto diversas, que el nombre de accidente no se ha tomado de ellas sino según una cierta proporcionalidad, y, por ello, la acción, en cuanto acción, del mismo modo que no dice *estar en* tomado propiamente, sino dimanar del agente, se dice accidente del agente con mucha impropiedad y analogía, o más bien se dice que sobreviene al agente en cuanto lo

cus ad praedicamenta accidentium. Ac propterea alii, ut hanc difficultatem fugiant, univocationem negant; ducuntur tamen solo argumento ab inconvenienti, et non declarant quomodo sine ordine accidentium inter se sit analogia. Haec ergo est difficultas huius controversiae.

Quaestionis resolutio

22. *Accidens, ut comprehendit novem genera, analogum est.*— In hac ergo re censeo imprimis accidens in tota sua latitudine, ut comprehendit novem genera, non esse univocum, sed analogum. Hanc conclusionem maxime mihi persuadeo propter ea genera accidentium quae solum extrinsece circumstant aut denominant; illa enim non sunt cum ea proprietate inhaerentia, cum qua insunt caetera accidentia quae sunt verae formae informantes. Quod reipsa et exemplis facile constare potest. Quis enim existimet, cum ea proprietate et veritate vestem afficere aut informare hominem vestitum, qua albedo hominem album, aut scientia scientem? Item quo modo actio, ut actio, existimari potest cum eadem proprietate afficere vel informare agens, in quo non recipitur passio, ac passum in quo inest? Existimo ergo accidens primario convenire his accidentibus quae proprie insunt et afficiunt subiecta sua; deinde vero per translationem, aut similitudinem valde imperfectam derivatum esse illud nomen ad alia quae quodammodo imitantur illam rationem. Unde probabile mihi est hic intervenire analogiam proportionalitatis; nam illa maxime propria dicuntur accidentia, quae insunt; hinc vero dicta sunt accidentia quae sunt circa substantiam, ut habitus, locus continens. Item quae sunt a substantia; nam certe esse in et esse ab videntur habitudines adeo diversae ut non nisi secundum quamdam proportionalitatem ab eis sumptum sit nomen accidentis, et ideo actio, ut actio, sicut non dicit esse in proprie sumptum, sed esse ab agente, valde analogice et improprie dicitur

denomina con una cierta denominación que se dice contingentemente de él y puede convenirle o no convenirle. Por tanto, como el accidente en cuanto es común a los nueve predicamentos comprende en sí tanto aquellos que se hallan de modo propio e interno, cuanto los que acompañan o rodean la cosa y las acciones que emanan de la cosa y no están en ella, bajo esta razón común no puede ser unívoco respecto de todas aquellas cosas que comprende en sí. Y de esto se saca la regla general, a saber, que todas aquellas cosas que se dice que sobrevienen a algo por sólo una denominación extrínseca se llaman accidentes sólo de modo analógico, ya que imitan contingentemente en el modo de denominar, puesto que verdaderamente no están en una cosa, sino que se comportan a la manera de las cosas que inhieren. Ahora bien, qué predicamentos tienen únicamente este modo de sobrevenir de modo extrínseco, se verá al tratar de cada uno de ellos.

13. *Afirmación segunda.*— En segundo lugar hay que decir que es probable que el accidente, en cuanto se afirma de la entidad y del modo accidental, no sea unívoco; pero que, sin embargo, parece más probable que esa sola diversidad no baste siempre para establecer una analogía. En esta afirmación se ha de suponer lo que entendemos por entidad o por modo accidental, de acuerdo con lo que dijimos antes, en la disp. VII, sobre las distinciones, y en la disp. XVI, sobre la forma accidental. Y con ello puede probarse la primera parte de la aserción; pues la entidad accidental tiene un modo propio de informar y de inherir; en cambio, el modo accidental no lo tiene; por tanto, parece que convienen analógicamente en la razón de forma accidental y en la razón de accidente, pues accidente significa lo mismo que forma accidental. Igualmente, la razón de ente parece que se halla de modo muy diverso y mucho más disminuida en los accidentes que son solamente modos que en los que tienen una entidad propia; por consiguiente, como la razón de accidente incluye la razón de ente, también ésta se hallará reducida y sólo relativamente en los modos accidentales, en comparación con las entidades accidentales; por consiguiente, el accidente se dirá de ellos con analogía. Una señal de esto puede ser también que una entidad accidental puede conservarse por sí y sin sujeto, al menos con la potencia de Dios; en cambio, un

accidens agentis, vel potius accidere ipsi, quatenus illud denominat quadam denominatione, quae contingenter de eo dicitur, potestque ei convenire et non convenire. Igitur, cum accidens, ut commune est novem praedicamentis, sub se comprehendat tum ea quae proprie et interne insunt, tum etiam quae adiacent vel circumstant rem et actiones quae a re manant eique non insunt, non potest sub hac communi ratione esse univocum ad ea omnia quae sub se complectitur. Atque hinc sumitur regula generalis, nimirum, omnia illa quae per solam extrinsecam denominationem alicui accidere dicuntur, analogice tantum vocari accidentia, quia illa in modo denominandi contingenter imitantur, cum tamen vere non insint, sed ad modum inhaerentium se habeant. Quae autem praedicamenta hunc modum extrinsece tantum accidendi habeant, ex singulorum tractatione constabit.

13. *Secunda assertio.*— Secundo dicendum est probabile esse accidens, ut dicitur de entitate et de modo accidentali, univocum non esse; probabilius tamen videri solam illam diversitatem non semper sufficere ad analogiam constituendam. In hac assertione, quid per entitatem vel modum accidentalem intelligamus, supponendum est ex dictis supra, disp. VII, de distinctionibus, et in disp. XVI, de forma accidentali. Et inde potest suaderi prior pars assertionis; nam accidentalis entitas habet proprium modum informandi et inhaerendi; modus autem accidentalis non ita; ergo videntur analogice convenire in ratione formae accidentalis et in ratione accidentis, nam accidens idem significat quod accidentalis forma. Item, ratio entis longe diversa ratione magisque diminuta inveniri videtur in his quae tantum sunt modi quam in his quae habent propriam entitatem; ergo, cum ratio accidentis rationem entis includat, etiam illa diminute et tantum secundum quid invenietur in modis accidentalibus, comparatione accidentalium entitatum; ergo dicetur accidens analogice de his. Cuius etiam signum esse potest, quod entitas accidentalis saltem per Dei potentiam potest per se et sine subiecto conservari, modus autem accidentalis nulla

modo accidental no puede existir de manera alguna sino unido actualmente y modificando a la cosa de la cual es modo.

14. Pero, sin embargo, la última parte de la conclusión parece que se prueba suficientemente con esta razón: que en el mismo predicamento del accidente están contenidas no sólo las especies que tienen entidades propias accidentales, sino también las que son únicamente modos de otras cosas; como en el género de la cualidad está contenido el calor, que tiene una entidad propia, y la figura, que es solamente un modo, y la densidad, que es también modo; más aún, hay quienes opinan lo mismo de la potencia, y otros piensan igualmente del acto inmanente, aunque sea una cualidad. Por consiguiente, la cualidad se dice unívocamente de las formas o entidades propias y de los modos que las cualifican; luego también el accidente se dice unívocamente de ellos; pues, al pertenecer el accidente a la esencia de la cualidad, no puede convenir unívocamente la cualidad a aquellas cosas a las que no conviene absoluta y unívocamente la razón de accidente. De esto inferimos además que, aun cuando la entidad y el modo accidental pertenecen a diversos predicamentos, esa diversidad en la razón de modo y de entidad no basta para establecer la analogía; pues en cuanto a esto se da la misma razón, ya pertenezcan esos accidentes a diversos predicamentos o al mismo. Y la razón *a priori* es que esa diversidad de entidad y de modo no constituye de suyo ni una relación ni una subordinación entre todas aquellas cosas que son de esa clase. Por lo cual, aun cuando uno sea más imperfecto que otro, a pesar de todo no se dice accidente por su relación con otro, y, por ello, no basta esto para la analogía. Y tanto más cuanto que, aun dado que el modo sea por su género menos perfecto que la entidad, sin embargo en particular puede un modo ser más perfecto que alguna entidad, a la manera como el modo sustancial es más perfecto que la entidad accidental; así, pues, esa diversidad de perfección no basta siempre para establecer la analogía.

15. *Tercera afirmación.*— Por todo esto afirmo, en tercer lugar, que, aunque el accidente no sea unívoco en toda su amplitud, sin embargo, respecto de algunos, no puede negarse que se diga de ellos unívocamente. Se prueba primeramente por lo dicho, porque, al menos, se dice unívocamente de todas las especies del mismo

ratione esse potest nisi actu coniunctus et modificans rem cuius est modus.

14. Nihilominus tamen posterior pars conclusionis ex eo satis probari videtur quod in eodem praedicamento accidentis continentur non tantum species quae habent proprias entitates accidentales, sed etiam quae tantum sunt modi aliarum rerum; ut in genere qualitatis continetur calor, qui propriam entitatem habet, et figura, quae tantum est modus, et densitas, quae est etiam modus, immo de potentia idem aliqui existimant, alii idem opinantur de actu immanente, etiamsi sit qualitas. Ergo qualitas univoce dicitur de propriis formis seu entitatibus et de modis qualificantibus; ergo etiam accidens dicitur univoce de illis; nam, cum accidens sit de essentia qualitatis, non potest qualitas univoce convenire his quibus non convenit simpliciter et univoce ratio accidentis. Ex quo ulterius colligimus, etiamsi entitas et modus accidentalis ad diversa praedicamenta pertineant, eam diversitatem in ratione modi et entitatis non sufficere ad analogiam constituendam; nam quoad hoc eadem est ratio, sive talia accidentia sint diversorum praedicamentorum, sive eiusdem. Et a priori ratio est quia illa diversitas entitatis et modi ex se non constituit aut habitudinem, aut subordinationem inter omnia illa quae talia sunt. Unde, licet unum sit imperfectius alio, non tamen dicitur accidens per habitudinem ad aliud, et ideo hoc non satis est ad analogiam. Eo vel maxime quod, licet modus sit ex suo genere minus perfectus quam entitas, tamen in particulari aliquis modus potest esse perfectior aliqua entitate, ut modus substantialis est perfectior entitate accidentali; igitur illa diversitas perfectionis non semper sufficit ad analogiam constituendam.

15. *Tertia assertio.*— Ex his ergo dico tertio: quamvis accidens in tota sua amplitudine non sit univocum, nihilominus respectu aliquorum negari non potest quin de eis univoce dicatur. Probatur primo ex dictis, quia saltem dicitur univoce de omnibus speciebus eiusdem praedicamenti, ut de calore et frigore. Secundo, quia etiam dicitur uni-

predicamento, como, por ejemplo, del calor y del frío. En segundo lugar, porque se dice también unívocamente de la entidad y del modo accidental, al menos cuando no tienen entre sí relación o dependencia. En tercer lugar, porque incluso unívocamente dice relación a la cantidad y cualidad, en cuanto son formas propias accidentales realmente distintas del sujeto e informativas del mismo. Pues, respecto de éstas, no puede encontrarse ninguna razón de analogía; porque, o bien se dará analogía de proporcionalidad, y no hay tal, ya que allí interviene una verdadera conveniencia y semejanza real; o será una analogía de atribución, y esto tampoco puede afirmarse, ya que de ninguna de ellas se dice por relación con la otra, como parece evidente por sí. Y lo que afirman algunos, que se dice primero de la cantidad, ya que la cualidad inhiere en la sustancia por medio de la cantidad, es abiertamente falso; pues más bien, por su propio género, es la cualidad más perfecta que la cantidad, ya que se encuentra en los seres espirituales. En cambio, el hecho de que en los seres corporales las cualidades supongan la cantidad no solamente no es indicio de analogía, sino que tampoco es argumento de que la cantidad sea más perfecta que toda cualidad corpórea, ya que se supone únicamente como una condición necesaria, o a manera de potencia pasiva; la cualidad, en cambio, se da a manera de acto; por tanto, no hay ninguna razón de analogía entre la cantidad y la cualidad respecto del accidente. Por consiguiente, de esos modos hay una cierta univocidad en el accidente, aun cuando él mismo no sea unívoco en toda su amplitud; pues no repugna que un mismo nombre sea unívoco respecto de algunos de sus significados, aun cuando no lo sea respecto de todos, como dijimos antes al tratar sobre el ente.

16. *Objeción.*— Pero surge inmediatamente la dificultad apuntada antes, a saber, que se da un concepto de accidente común a muchos predicamentos, el cual propiamente es genérico. Pues, aun cuando con lo dicho se vea suficientemente que el accidente no puede ser género respecto de todos los nueve predicamentos, ya que, como tal, no es unívoco, sino análogo, sin embargo algún concepto más contraído de accidente podrá ciertamente ser género para algunos predicamentos, como, por ejemplo, si se toma el accidente propiamente sólo como aquello que verdaderamente inhiere, o que modifica intrínsecamente al sujeto, o más estricta-

voce de entitate et modo accidentali, saltem cum inter se non habent habitudinem aut dependentiam. Tertio, quia etiam univoce respicit quantitatem et qualitatem, quatenus sunt propriae formae accidentales realiter distinctae a subiecto illudque informantes. Nam respectu illarum nulla ratio analogiae inveniri potest; aut enim erit analogia proportionalitatis, et hoc non, nam intercedit ibi vera convenientia et similitudo realis; aut erit analogia proportionis, et hoc etiam dici non potest, quia de neutra dicitur per habitudinem ad aliam, ut per se notum videtur. Quod enim quidam aiunt, dici prius de quantitate, quia qualitas inhaeret substantiae media quantitate, aperte falsum est; nam potius qualitas ex suo genere est perfectior quantitate, cum in rebus spiritualibus inveniatur. Quod vero in rebus corporalibus qualitates supponant quantitatem, non solum non est indicium analogiae, verum etiam non est argumentum quod quantitas sit perfectior omni corporea qualitate, quia solum supponitur ut conditio quaedam necessaria, vel per modum potentiae passivae; qualitas vero est per modum actus; nulla est ergo ratio analogiae inter quantitatem et qualitatem respectu accidentis. His ergo modis est aliqua univocatio in accidente, licet ipsum non sit univocum in tota sua latitudine; non enim repugnat idem nomen esse univocum respectu aliquorum, licet non sit respectu suorum omnium significatorum, ut supra inter disputandum de ente diximus.

16. *Obiectio.*— Sed insurgit statim difficultas superius tacta, nimirum, dari aliquem conceptum accidentis communem multis praedicamentis, qui proprie sit genericus. Nam, licet ex dictis sufficienter habeatur accidens non posse esse genus ad omnia novem praedicamenta, quia ut sic non est univocum, sed analogum, tamen aliquis conceptus accidentis magis contractus esse poterit genus ad aliqua praedicamenta, ut si sumatur accidens solum proprie pro eo quod vere inhaeret aut intrinsece afficit subiectum, aut stri-

mente por la entidad y forma propia accidental, para que se distinga del modo y sea común a la sola cualidad y cantidad. Pues, en este sentido, es algo unívoco y quiditativo y puede tener diferencias fuera de su razón, como se declaró antes.

17. *Solución.*— Se responde negando la consecuencia, porque ningún concepto puede ser abstraído de cosas pertenecientes a predicamentos diversos que sea de tal modo unívoco para unos, que no incluya en algún sentido la analogía respecto de otros, o una trascendencia contradictoria con la razón de género. Como, por ejemplo, si el accidente que modifica intrínsecamente se toma como algo común a la entidad y al modo accidental, aun cuando en ese sentido pueda tener univocidad, sin embargo comprende en sí muchas cosas que no quedan colocadas directamente en ningún predicamento, verbigracia, el modo de inhesión, que por sí modifica intrínsecamente no sólo a la forma inherente, sino también al sujeto en que inhiere; y, aunque bajo tal aspecto sea un accidente incompleto, sin embargo, absolutamente y en el ámbito del ente, tal vez no es un ente más reducido que el modo de ubicación, o de pasión, que constituyen predicamentos propios. Por ello, sucede que de este concepto de accidente se dice con verdad que no puede abstraerse de tal modo que sea común a solos los accidentes completos, es decir, a los que se colocan directamente en los predicamentos de los accidentes, y que, por ello, no puede ser género, ni tener diferencias fuera de su razón, ni carecer de toda analogía.

18. Además, si se toma el accidente en cuanto entidad propia y forma accidental, en ese sentido sólo parece un concepto compuesto de dos conceptos análogos más simples; pues el concepto de forma como tal es análogo para la forma sustancial y para la accidental. Pero aquel modo que se añade cuando se dice accidental no puede ser tan determinado y propio de algunos accidentes, que de suyo no sea común a todos, pues todos tienen un modo accidental de afectar; por consiguiente, esa conveniencia es cuasi trascendental, y, por lo mismo, no puede constituir un concepto genérico, aunque, por lo demás, sea unívoco respecto de algunos, o aunque, por la unión de varios conceptos análogos, se tome como propio, o quede determinado a esos significados. En cambio, la razón *a priori*

ctius pro entitate et propria forma accidentali, ut distinguatur a modo et sit communis soli qualitati et quantitati. Sic enim est quid univocum et quidditativum et potest habere differentias extra sui rationem, ut supra declaratum est.

17. *Solutio.*— Respondetur negando sequelam, quia nullus conceptus potest abstrahi a rebus diversorum praedicamentorum ita univocus respectu aliquorum, quin aliqua ex parte includat analogiam respectu aliorum, vel transcendentiam repugnantem rationi generis. Ut, si accidens intrinsece afficiens sumatur ut quid commune ad entitatem et modum accidentalem, licet secundum eam rationem possit habere univocationem, tamen ut sic multa sub se comprehendit quae in nullo praedicamento directe collocantur, verbi gratia, modum inhaerentiae, qui per se intrinsece afficit tum formam inhaerentem, tum etiam subiectum cui inhaeret; et quamvis sub tali ratione sit incompletum accidens, tamen absolute et in latitudine entis fortasse non est magis diminutum ens quam modus ubicationis aut passionis, quae propria praedicamenta constituunt. Quo fit ut de huiusmodi conceptu accidentis vere dicatur non posse ita abstrahi ut sit communis ad sola accidentia completa, id est, quae directe in praedicamentis accidentium collocantur, ideoque non posse esse genus, neque habere differentias extra sui rationem, neque omni carere analogia.

18. Rursus, si accidens sumatur pro entitate propria et forma accidentali, sic solum videtur quidam conceptus compositus ex duobus simplicioribus conceptibus analogis; nam conceptus formae ut sic analogus est ad formam substantialem et accidentalem. Ille vero modus qui additur cum dicitur accidentalis, non potest esse ita determinatus et proprius aliquorum accidentium, quin ex se communis sit omnibus; nam omnia habent accidentalem modum afficiendi; illa ergo convenientia quasi transcendentalis est, ideoque non potest constituere conceptum genericum, etiamsi alias sit univocus respectu aliquorum, vel etiamsi ex coniunctione plurium conceptuum analogorum sumatur ut proprius seu determinetur ad talia signifi-

parece ser que esos géneros supremos tienen una cierta diversidad primaria en el modo de afectar, lo cual aparece claro, sobre todo, en la cantidad y la cualidad, y, por ello, no hay ninguna conveniencia entre ellas según sus propias razones, sino sólo en la razón de sobrevenir (por llamarla así), que es de suyo común a los otros. Por consiguiente, se requiere más para la razón de género que para la razón de predicado unívoco, incluso *in quid;* pues para la univocidad basta la relación propia y uniforme, o inmediata a varias cosas según una misma razón; y para el género se necesita, además de esto, que ni tenga trascendencia en su razón formal, ni analogía respecto de algunos seres, cosa que se requiere también para la razón de universal en sentido propio. Y hasta aquí hemos tratado de esa división.

cata. Ratio vero a priori esse videtur, quia haec genera summa habent primariam quamdam diversitatem in modo afficiendi, quod maxime notum apparet in quantitate et qualitate, et ideo nulla est convenientia inter eas secundum proprias rationes earum, sed solum in ratione accidendi (ut sic dicam), quod ex se commune est aliis. Plus ergo requiritur ad rationem generis quam ad rationem univoci praedicati, etiam in quid; nam ad univocationem sufficit propria et uniformis seu immediata habitudo ad plura secundum eamdem rationem; ad genus autem ultra hoc necessarium est ut nec transcendentiam habeat in formali ratione sua, neque analogiam respectu aliquorum, quod etiam ad rationem proprii universalis necessarium est. Et hactenus de hac divisione.

INDICE DE LAS DISPUTACIONES CONTENIDAS EN ESTE TOMO V

			Págs.
Disputación	XXXI.	— *La distinción entre la esencia y la existencia* ...	7
»	XXXII.	— *División del ente creado en sustancia y accidente.*	219
»	XXXIII.	— *La sustancia creada en general*	263
»	XXXIV.	— *La sustancia primera o supuesto y su distinción de la naturaleza*	309
»	XXXV.	— *La sustancia inmaterial creada*	493
»	XXXVI.	— *La sustancia material en general*	619
»	XXXVII.	— *La razón esencial del accidente en común*	655
»	XXXVIII.	— *Comparaciones entre el accidente y la sustancia.*	675
»	XXXIX.	— *División del accidente en nueve géneros supremos*	693